



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

TESIS DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**UNA LECTURA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA DE LA OBRA DE
BALTASAR GRACIÁN A PARTIR DE LOS CONCEPTOS DE
HOMBRE Y PERSONA**

Tesista: Carlos Tomás Elías

Director: Dr. Ceferino Muñoz Medina

Codirector: Dr. Emiliano Javier Cuccia

Mendoza 2024



UNCUYO

**UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO

**UNA LECTURA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA DE LA OBRA DE
BALTASAR GRACIÁN A PARTIR DE LOS CONCEPTOS DE
HOMBRE Y PERSONA**

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Tesista: Carlos Tomás Elías

Director: Dr. Ceferino Muñoz Medina

Codirector: Dr. Emiliano Javier Cuccia

Mendoza 2024

Índice

Agradecimientos	7
Introducción	10
Fundamentación	10
Antecedentes	20
Objetivos	22
Hipótesis	23
Metodología y actividades	24
Estructura general	26
Capítulo I: Baltasar Gracián, su medio y escritura	30
1.1 El Barroco español: características y problemáticas	33
1.1.1 La situación particular de España	33
1.1.2 Cualidades de un movimiento	38
1.1.3 Arte para criticar y convencer	41
1.1.4 La complejidad de las plumas	44
1.1.5 La herencia medieval y renacentista	46
1.2 Baltasar Gracián y su obra	47
1.2.1 Breves aspectos biográficos generales	47
1.2.2 La relevancia de la Compañía de Jesús en la vida de Gracián	48
1.2.3 La publicación de la obra graciana	50

1.2.4 Las características y diversidad de la producción en general	51
1.2.5 La mirada del autor sobre su siglo	53
1.2.6 Las fuentes empleadas	55
1.2.7 Un público selecto	57
1.3 Filosofía, literatura y la lectura filosófica de la obra graciana	59
1.3.1 Las relaciones entre filosofía y literatura	59
1.3.2 Las características del texto filosófico	61
1.3.3 Las posibilidades de leer filosóficamente a la literatura	63
1.3.4 Las lecturas de la obra graciana en el campo académico	65
1.3.5 La reflexión filosófica que se puede encontrar	66
1.3.6 Elementos para pensar a Gracián como filósofo	67
1.3.7 Qué es la filosofía de acuerdo con la mirada graciana	70
1. 4 A modo de cierre	72
Capítulo II: La preocupación antropológico-filosófica en la obra de Gracián	75
2.1 La preocupación antropológico-filosófica del siglo XVII	76
2.1.1 La pregunta filosófica acerca del hombre	76
2.1.2 El planteo presente en España	79
2.2 Hacia una semántica antropológica: el hombre y la persona	80
2.2.1 Una preocupación destacable por la humanidad	80
2.2.2 Un trabajo filosófico conceptual	82
2.2.3 La noción de hombre	84
2.2.4 La noción de persona	87
2.3 El papel de la mujer en la antropología graciana	91

2.3.1 Las descendientes de Eva, Circe y Pandora	91
2.3.2 La degeneración demoníaca y la degeneración bestial	92
2.3.3 Algunas excepciones a la regla	94
2.3.4 La herencia de una tradición	96
2.4 Las características del enfoque graciano	98
2.4.1 El humanismo y una preocupación por el ser humano en el pensamiento graciano	98
2.4.2 Una perspectiva antropológica	100
2.4.3 Un esencialismo con notas “existencialistas”	102
2.5 A modo de cierre	106
Capítulo III: La excelencia humana y sus caminos	109
3.1 La búsqueda de la excelencia	111
3.1.1 Una búsqueda que parece natural	111
3.1.2 La excelencia real y la excelencia aparente	113
3.1.3 Aquello a lo que se debe aspirar	115
3.2 El aprendizaje continuo, la enseñanza ocasional	118
3.2.1 La obtención de la excelencia	118
3.2.2 El (auto)conocimiento sin enseñanza	120
3.2.3 La posibilidad de tratar con otros iguales a uno	125
3.2.4 El camino solitario de quien busca la virtud	127
3.2.5 Un tránsito independiente de la fe	129
3.3 Las perturbaciones y tentaciones	133
3.3.1 Un mundo inmundo	133

3.3.2 Los recursos para la caída	135
3.3.3 El desprecio por el esfuerzo y la presencia de la desidia	136
3.4 A modo de cierre	138
Capítulo IV: Consideraciones contemporáneas en torno a los planteos gracianos	140
4.1 La difusión de la obra graciana	142
4.1.1 El arribo a distintos puntos de Europa	142
4.1.2 Discusiones en torno a contenidos polémicos	144
4.2 La apropiación de los filósofos alemanes	146
4.2.1 El caso de Arthur Schopenhauer	146
4.2.2 El caso de Friederich Nietzsche	150
4.2.3 El caso de Walter Benjamin	153
4.3 (Re)lecturas de la escritura graciana	156
4.3.1 Las investigaciones más vigentes	156
4.3.2 Vetas a explorar	159
4.3.3 La relevancia de leer a Gracián al día de hoy	161
4.4 A modo de cierre	165
Conclusión	168
Bibliografía	176

Agradecimientos

Todo proceso de escritura se encuentra atravesado por vínculos, diálogos y encuentros. En este sentido, la tesis que se presenta se debe a numerosas personas a las que tuve la dicha de conocer, que me incentivaron a hacer cada vez más y que contribuyeron a mi crecimiento de numerosas maneras. Familia, amigos y colegas jugaron un rol crucial para que cobraran forma las ideas que se presentan aquí. Así, quisiera agradecer:

- A quienes tuvieron la amabilidad de dirigir y co-dirigir mi beca doctoral de CONICET: Hernán Ulm y Marcela Sosa. Con ellos pude dar el primer paso para iniciar mi formación doctoral. Supieron asesorarme y guiarme desde sus respectivas especialidades mientras me impulsaban a pulir mis ideas y perspectivas. No exagero al decir que con ellos mejoró mi capacidad de escritura y el orden de mis pensamientos.
- A mis estimados director y co-director de tesis: Ceferino Muñoz y Emiliano Cuccia. Es indudable que jugaron un papel fundamental en la realización de este trabajo. Me brindaron aliento constante; me ayudaron a crecer en gran medida con cada observación y explicación. Si no hubiera tenido la dicha de encontrarlos, probablemente no habría contado con la buena fortuna de realizar mis estudios doctorales en un espacio de excelencia como la Universidad Nacional de Cuyo.
- A Mariela Vargas y a Mercedes Miralpeix, que me introdujeron en la investigación y me ayudaron a trabajar con Baltasar Gracián en mi tesis de grado. Fueron uno de los pilares más importantes en mis estudios universitarios; son personas a las que debo, en gran medida, lo que soy al día de hoy.
- A Patricia Gueijman, con quien tuve la dicha de tener mis primeros contactos con la filosofía. Conocerla significó conocer lo que quería para mi vida y entender que eso estaba vinculado a una disciplina que lleva al amor

en su propio nombre. Además, huelga decir que no fue una persona que se quedó en el primer estadio sino que aún permanece junto a mí brindándome su asistencia y calidez.

- A Augusto, Alejandra, Ariel y Valentina, miembros del proyecto CIUNSa N°2758: “Alteridad, imaginario y melancolía: representaciones del otro en el teatro del Siglo de Oro” a cargo de la Dra. Marcela Sosa. Todos ellos tuvieron el detalle de leerme y escucharme con atención, para luego aconsejarme sobre cómo podría mejorar distintos aspectos de las temáticas que intentaba abordar.
- A Marcela Zerpa y Romina Gauna, que me acompañaron de diferentes formas durante el proceso de escritura. Desde sus respectivos lugares estuvieron unas veces aconsejando sobre cuestiones académicas generales, otras tantas leyendo mi producción para señalarme sobre posibles formas de mejorar.
- A los colegas y profesores a los que pude conocer en distintos entornos académicos desde que inicié mi profesionalización. Cada uno de ellos fue parte crucial de mi formación. No solamente ampliaron el repertorio de mis lecturas sino que también me compartieron sus impresiones y sugerencias respecto a los temas que elegí trabajar.
- A quienes tuve el privilegio de tener como estudiantes y que en nuestros intercambios me permitieron tener y desarrollar ideas que llegaron a esta tesis doctoral. Reconozco que ellos favorecieron en buena medida mi desarrollo intelectual.
- A mis queridos amigos, entre los que puedo destacar con alegría a Alex, Andre, Ani, Ceci, Chiara, Chicho, Gabi, Joha, Lauri, Pili y Sari. Ocupan un lugar muy especial en mi corazón. En los momentos de agotamiento fueron aire fresco. Con ellos pude compartir alegrías y tristezas mientras este proyecto avanzaba.
- A mi familia. Tanto a quienes siguen como a quienes partieron. Son mi raíz y motor. Por ellos y su apoyo, tan firme como dulce, tuve la oportunidad de disfrutar de mis elecciones sin mayores preocupaciones. Sé que con ellos

está mi hogar y que en cada paso que pueda dar siempre habrá algo de ellos.

- A todos aquellos que con su buena voluntad me hayan ayudado o motivado en el pasado, pero que haya dejado en un rincón de mi memoria del que no los supe recuperar.

Introducción

Fundamentación¹

Es indudable que desde tiempos remotos, desde milenios enteros atrás, la filosofía tuvo un lugar especial para el mundo occidental. Con ella se dio un gran quiebre en los antiguos modos de explicar fenómenos naturales, sociales y culturales, entre otros tantos. Fue el punto de partida de una racionalidad otra, de un deseo de saber distinto, de un amor hacia el conocimiento que desbordaba sinceridad.

Si se ahonda en lo señalado, lo que se podría considerar como el problema de la filosofía yace en su objeto de estudio que implica la realidad en su conjunto. Su interés es tan amplio, tan extenso, que incluso se podría considerar como ambicioso. Independientemente de lo simple o complejo de un hecho, asunto o evento, los brazos de la disciplina, desde su propia particularidad, estarían en condiciones de acogerlo.

Como cualidad adicional, se puede destacar que a la filosofía se le suele adjudicar un espíritu inquisidor, deseoso de desnaturalizar lo obvio y de someter a duda incluso lo más “evidente”. Se dice que con ella se resquebraja el sentido común y que ayuda a ver con mayor claridad lo que usualmente pasa desapercibido. Sin embargo, todas estas características deben ser sometidas a revisión.

Pese a que la filosofía se precia de tener cualidades tan provechosas y encantadoras, lo cierto es que durante mucho tiempo fue selectiva en el ejercicio de su función. Pasada la época del alba, del dorado surgimiento, fue cada vez más difícil dirigir la atención hacia aquello que se encontraba en la proximidad. Se hizo

¹ Algunos de los elementos de la fundamentación y los antecedentes de esta tesis ya fueron presentados en una ponencia en las *I Jornadas Institucionales de Posgrado: Trayectorias en perspectiva, intercambios y gestión académica de posgrado* organizadas por la Universidad Nacional de Cuyo. Dicha ponencia fue posteriormente publicada en la biblioteca digital de la casa de altos estudios encargada del evento (Elías, 2023).

más fácil cuestionar lo distante, o dicho en otras palabras, lo que se podría ver como ajeno y circundante.

En relación con lo mencionado, si bien se puede sostener que hay notables ejemplos de labor metafilosófica, no se podría afirmar que estos hayan sido cuantiosos ni que hayan ocupado un lugar central en la producción de los personajes más destacados en la historia de la filosofía². Además de esto, se puede señalar que son aún más escasos los trabajos que hayan abordado qué es un filósofo y lo mismo sucede con los que hayan reflexionado rigurosamente sobre el canon filosófico³, entendido como el conjunto de textos tradicionalmente considerados como filosóficos e indispensables para la formación en filosofía⁴.

En vistas de lo mencionado, hay una tríada de elementos constitutivos de la filosofía (compuesta por el concepto de filosofía en sí mismo, el de filósofo y la idea de canon) que tal vez no se abordaron de la mejor manera pese al paso de los siglos⁵. Naturalmente, entre ellos hay una conexión estrecha, tanto profunda como insoluble. Esto quiere decir, como es de esperar, que el no tratamiento de uno supone numerosas dificultades para un acercamiento integral frente a los dos restantes.

Por supuesto, todo esto que podría parecer exagerado ante el ojo inexperto, encuentra evidencias con facilidad. Si el estudioso posa tranquila y cuidadosamente su mirada en los manuales de historia de la filosofía más conocidos, no tardará en advertir un gran número de huecos. Seguramente encontrará nombres de procedencia griega, germana, francesa, inglesa e italiana. Pero difícilmente verá alguna excepción más.

Se sigue respondiendo a una tradición con ciertos rasgos distintivos y limitados nada más que a algunos espacios geográficos específicos. Siguiendo esto, cuando se la considera, no es difícil que llegue a la mente la idea de eurocentrismo que se intenta criticar desde hace tiempo. Pero a lo mejor eso se

² Esto, por lo menos, hablando en términos de lo explícito. Si bien en cada ejercicio filosófico hay un concepto de filosofía subyacente, no siempre se verbaliza y pone en claro, así como tampoco se suele mostrar de manera directa su particularidad.

³ Respecto a esto último, es interesante recuperar las palabras de Jorge Gracia (2010). Según él: “los filósofos no se sienten a menudo atraídos por cuestiones relativas al canon filosófico, cómo se forma y cómo funciona” (p. 17).

⁴ Naturalmente, se habla de algo que en ocasiones no se explicita en absoluto, pero que no por ello deja de existir y circular en los ambientes académicos.

⁵ Con esto no se intenta sostener que los abordajes producidos hasta la fecha no hayan contado con mérito alguno. Solamente se plantea una posibilidad de mejora existente.

podría matizar un poco más. Tal vez sería conveniente apuntar a un eurocentrismo exclusivista. Aunque claro, haría falta aclarar a qué se intenta referir con esto que en un principio podría lucir como una redundancia estrambótica.

Esta última expresión se esgrime en un intento de mostrar cómo es que el eurocentrismo que vertebra el canon, no sólo dejó a un lado a los países por fuera de Europa, sino que además tomó apenas unos cuantos de aquel continente. En este sentido, hubo latitudes europeas que resultaron rezagadas y que ni siquiera se tuvieron en cuenta. Se consideró a un reducido puñado de países como los distinguidos productores de filosofía.

Por poner un ejemplo, si se intenta pensar en filósofos modernos pertenecientes a Bélgica, Portugal o Suiza, es probable que haya dificultades para que aparezca un nombre en los lagos de la memoria. Incluso podría no aparecer ninguno. No obstante, ante una situación como esta, no sería apropiado conjeturar que esto se debe a que dichos países nunca tuvieron una producción filosófica propia. Por el contrario, sería más prudente sospechar que hubo faltantes en las investigaciones planteadas hasta la fecha y que la comunidad filosófica pasó por alto algunas cuestiones.

Está claro que las universidades, en un afán de presentar algunos de los aspectos más relevantes de la filosofía, suelen enseñar la producción filosófica de los filósofos más insignes de acuerdo con un canon heredado desde hace varias generaciones (Rabossi, 2008)⁶. No obstante, lo usual es ver que esta enseñanza no contempla otras posibilidades ni promueve la búsqueda activa de otros filósofos para el estudio particular. Muchas veces hay una atención que sólo aprecia lo clásico y que no logra avizorar la existencia de otros autores y/o textos más allá de ello⁷.

La situación se presenta como inconveniente en la medida en que el insaciable amor a la sabiduría no se muestra tan voraz como podría llegar a ser. Sumado a esto, se agrega otra problemática si se descubre que esto, en determinados casos, es por prejuicios infundados, difícilmente revisados y

⁶ Aunque pueda parecer algo redundante hablar de “producción filosófica de filósofos”, lo cierto es que no todo texto producido por un filósofo es necesariamente filosófico. De ahí que se incurra en este tipo de expresión.

⁷ Esto estuvo visto años atrás cuando se empezó a cuestionar la exclusión de las filósofas dentro de los estudios más tradicionales y se empezó a repensar toda una serie de lugares allí atribuidos (o no) a partir de la cuestión del género.

discutidos. En definitiva, resulta extraño que la desnaturalizadora de lo obvio se encuentre infectada por lo que en el plano discursivo intenta fervorosamente combatir. Sin embargo, esto último no es tan inusual⁸.

Esto se presentó con los estudios filosóficos españoles, con algunos períodos puntuales previos a la contemporaneidad⁹. El tema se puede ilustrar observando cómo, hace algunos años atrás, Mario Bunge (2001) escribió en su *Diccionario de filosofía* una llamativa entrada para el concepto de “filosofía barroca”. La definía de manera acotada diciendo que era una “forma de filosofía retórica (vacía y complicada) que se especializa en **miniproblemas** (v.) y **seudoproblemas** (v.)” (p. 83).

Con el análisis adecuado, en la acotada definición se pueden notar ciertos problemas. Allí hay un evidente desmerecimiento filosófico del Barroco y, por tanto, de una filosofía española en el siglo XVII. Se apunta más bien a la existencia de lo que se podría pensar como un conjunto de sofismas y un trabajo intelectual tan escaso como poco creativo. Se arrastra la creencia de que pese al florecimiento cultural que hubo en la época dorada de un país como España, el terreno fue yermo para la reflexión filosófica.

Claro que se podría argüir que Bunge fue un filósofo de la ciencia con una mirada muy particular de lo que era la filosofía. No obstante, eso no quita el hecho de que estableciera una generalización sin basamentos que la respaldaran. Y aunque también se podría sostener que sólo replicó algo que era propio de su época, eso no haría más que demostrar que circulaba una idea vacua aun entre quienes se jactaban de pertenecer a un área del saber técnicamente caracterizada por la permanente búsqueda del porqué.

Si se piensa detenidamente, es curioso el modo en el que en la España barroca, pese a diversos problemas sociales, políticos y económicos, se desarrollaron las artes, la literatura y la arquitectura. A partir de esto, del

⁸ Irónicamente, parece que se cae en lo que Nietzsche (2005) trataba de prevenir con el aforismo 146 de *Más allá del bien y del mal*. El filósofo rezaba: “quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo al abismo, también éste mira dentro de ti” (p.114). En el caso de la filosofía, se podría sostener que se tiñó con una ligera similitud de lo que desde sus inicios intentó combatir.

⁹ Nicole Holzenthal (2023) explica esta situación de manera muy clara en su artículo *Operación leyenda negra: la negación del pensamiento español en la raíz de la Filosofía moderna*. Allí da cuenta sobre cómo España fue excluida de los estudios filosóficos tradicionales pese a haber tenido una producción con un importante impacto en el pensamiento filosófico moderno.

entendimiento de la existencia de la profunda expresión de una sensibilidad propia de un pueblo atravesado por situaciones complicadas, ¿no es raro que no se pensara que pudo haber filosofía? ¿Es que allí sus clásicos orígenes no se podían manifestar? ¿Realmente sólo había lugar para una retórica sin más? ¿Se habrían tratado minucias sin ninguna profundidad?¹⁰

Desde hace tiempo se conocen y estudian las producciones de los Siglos de Oro. Pero lastimosamente, sólo desde hace unas pocas décadas se empezaron a generar investigaciones de corte interdisciplinar. De esta manera, es nada más que desde hace algunos años que la filosofía las comenzó a revisar (Ayala, 1987; Cantarino, 2000, 2001; Egido y Marin, 2001). La madre de todas las ciencias, de manera paulatina y lenta, empezó a salir de sus zonas de comodidad para indagar en recovecos del espacio y el tiempo a los que se había resistido a mirar.

Con este gesto tardío, la disciplina reafirmó parte de su disposición original de tratar de pensar desde, con y contra todos los saberes disponibles en la realidad. Hizo manifiesto un importante gesto de amor y humildad. Esto permitió dar pequeños pasos en su ampliación de horizontes. Se descubrieron vetas para el pensamiento filosófico (desde sus vertientes ética, estética, antropológica, gnoseológica, metafísica y política, entre otras) y rebrotaron debates que parecían haber sido enterrados en las arenas del olvido.

A diferencia de lo que sucede en el campo de la literatura, y como en cierto sentido ya se estuvo diciendo, durante mucho tiempo en la filosofía el debate en torno al canon no fue canonizado, recibió muy poca atención. Sin embargo, con las revisiones que se mencionaron en los párrafos anteriores, la situación empezó a cambiar. Con ello se incurrió en el abordaje de uno de los tres pilares de la filosofía y se presentaron indicios de rever el concepto base del área y las características propias de sus adeptos.

En el caso puntual de los estudios sobre la filosofía española en el siglo XVII, hubo un inevitable cruce que se tuvo que dar entre los ámbitos filosófico y literario. Fueron muchos los filósofos que vieron filosofía en la literatura de aquel entonces (Cejador, 1913; Ingenieros, 2000; Unamuno, 2003; Péres Díaz, 2015; Escribano Cabeza, 2018; Alcalá, 2022). Así, se tuvieron que repensar las

¹⁰ Hay un conjunto de consideraciones omitidas que tal vez hayan sido producto de los prejuicios en torno a una tierra embebida en una notable heterogeneidad cultural que fue arrastrada durante varios siglos y que resultaba desagradable para otros lugares.

diferencias, límites y posibles continuidades entre ambas. Después de todo, no era posible obviar fuertes posturas que veían un enlace entre ellos aunque esto muchas veces se negaba únicamente por una cuestión de usos del lenguaje (De Aguiar e Silva, 1999).

Se supo apreciar que en el caótico período español, las situaciones límite y la creatividad permitieron que aflorara una forma de filosofía especial. Se presentó un “modo otro” de filosofar. Las re-flexiones del pensamiento se decantaron por un cariz asistemático, estéticamente agradable y con un nivel de profundidad que, en ocasiones, se eleva sobre el tradicional. Hubo una combinación única entre el espíritu griego que se retomó, la impronta católica que circuló y una cuestión nacionalista que imperó.

De la mano del conceptismo y el culteranismo, mientras se admiraba lo antiguo, se idearon modos originales de reinvención que para evitar censuras se tuvieron que poner a tono con lo teológico epocal. El elemento retórico que no fue bien visto por muchos, en realidad terminó siendo un medio para lograr algo que honró al pasado, pero sin replicarlo de manera idéntica y con el propósito de llevarlo un paso más allá. Así, hubo una tarea doblemente compleja en tanto que se incurrió en el filosofar mientras que, de manera paralela, los intelectuales se las tenían que ingeniar para usar un conjunto de *tropos* que exaltaran y dieran mayor encanto a los planteos que se pudieran gestar.

A través de los medios seleccionados por una parte de los intelectuales de la España áurea, las abstracciones a las que dieron a luz se volvieron más comprensibles. Se las colocó disimuladamente como pequeños hilos de las grandes tramas culturales orientadas a entretener. Se aprovechó lo que se podría considerar como parte de una estrategia de “pan y circo” para contribuir a la formación de la sociedad, para invitar a sus miembros a pensar sobre su propia realidad y para dar lugar a una conciencia crítica que abrazara la razón filosófica y no se dejara obnubilar sólo por el brillo de la fe dogmática¹¹.

Naturalmente, al día de hoy y de vez en cuando se sigue revisando y discutiendo a quiénes se podría llamar como filósofos de pleno derecho. Resulta

¹¹ En el contexto estudiado, la formación del común de la gente provenía en gran medida de la literatura que se manifestaba de distintas maneras (Larrión Rande, 2018). Había quienes leían directamente los textos y otros tantos que escuchaban a aquellos que los recitaban (Chartier, 2004). De la misma manera, el consumo de las obras de teatro que se interpretaban en todo tipo de espacios contribuía ampliamente con estos procesos.

complicado justificar algunas reivindicaciones por el carácter de determinados textos y sus modos de surgimiento. Sin embargo, es interesante observar que hubo avances y que se mantiene una puerta abierta para que haya más discusiones con las que se pueda repensar el lugar del filósofos, sus características y, cómo no, sus condiciones de posibilidad.

El caso de Baltasar Gracián se presenta como ejemplo de la recuperación de la filosofía en la España moderna. Pese a que este autor dispuso de fama tanto en vida como después de su muerte, durante siglos se lo consideró como un literato. Desde los estudios literarios se estudió al autor y se supo reconocer su valor. Se tuvo en alta estima su manejo del lenguaje, las relaciones que tejió con el pasado distante y fue objeto de atención el género textual de cada uno de sus libros debido a la dificultad para encasillarlos en una clasificación.

Fue recién hacia finales del siglo pasado que la filosofía lo empezó a tratar (Cantarino, 2000, 2001). Vio en él algo distinto a la mera repetición de lo dicho por otros que en su momento se le adjudicó (Méndez Bejarano, 1929; Coster, 1947) y gradualmente comprendió que en las páginas que produjo había una labor crítica valiosa. Se notó que el elemento filosófico estaba presente allí, sólo que muy bien anudado con conocimientos teológicos, literarios e incluso históricos. Irónicamente, se entendió que Gracián no había sido estudiado como filósofo por el simple hecho de haber establecido sus reflexiones con un estilo diferente al de quienes fueron efectivamente reconocidos como filósofos modernos por parte de una tradición poco cuestionada.

El problema es que el reconocimiento de este filósofo en particular fue el producto de una serie de circunstancias que se podrían considerar de carácter excepcional. La contemporaneidad tuvo en cuenta a Gracián debido a la manera en que fue retomado por figuras destacadas del ensalzado pensamiento alemán. Si autores como Schopenhauer, Nietzsche, Benjamin y Blumenberg no hubieran posado sus ojos sobre él, es probable que no hubiera sido releído, repensado ni, consecuentemente, reconsiderado. Injustamente, el genio graciano requirió de ayudas externas para poder ocupar un lugar entre los filósofos.

Ahora bien, la tarea filosófica de Gracián tuvo un carácter multilateral. Llevó a cabo un diagnóstico tanto de su tiempo como de la gente que lo habitó. Advirtió, con carácter crítico, cuáles eran los problemas más graves en su medio y el mundo

europeo en general. Si se sigue con la metáfora médica de la diagnosis, identificó las enfermedades que había y el carácter crónico de estas, así como sus probabilidades de empeorar.

Posicionado desde la perspectiva de una linealidad histórica tendiente hacia la inevitable decadencia, el filósofo se dispuso a hacer un análisis problemático de su realidad. Así, hubo un tratamiento de una diversidad de cuestiones. Estableció cavilaciones de corte metafísico, ontológico, ético, político, gnoseológico y antropológico-filosófico, con formatos diferentes, haciendo uso de variados recursos, desplegó un amplio abanico de preocupaciones.

La pluma de Gracián se encargó de repensar el estado del mundo en general, qué era el ser humano y cuáles eran sus conductas, así como aquello a lo que debía apuntar haciendo uso del conocimiento. Trató las diferencias ontológicas al interior de la propia humanidad y los motivos por los que esto se presentaba. Describió los modos en que la política se tenía que desarrollar y algunos de los desafíos a los que se podía enfrentar.

Hubo un intento por conocer la realidad que si bien estuvo acompañado por los tonos de pesimismo que se suelen adjudicar al Barroco, no por ello estaba desprovisto de esperanza alguna con respecto a la humanidad. De hecho, cuando se escribía estaba la intención de (hacer) conocer¹². Cada palabra encerraba la voluntad de ayudar a quienes lo quisieran para que rectificaran su camino, abrazaran la virtud y estuvieran preparados para los peligros que los podrían acechar. El ejercicio de la razón graciana buscaba erigirse como un faro de luz capaz de alumbrar un mundo oscurecido por la sobreabundancia de vicios y falta de lucidez mental.

A modo de ejemplo, *El Criticón*, el texto más importante de Gracián, fue una gran alegoría de la vida humana en la que se condensaron y manifestaron todos los elementos mencionados. Allí tematizó cada uno de los puntos de su filosofía y, como algo inusual para el marco en el que estaba inserto, esto se hizo con un tono secular. Con una impronta didáctica, el autor dejó en claro los caminos que la gente

¹² Si bien puede resultar difícil divisar la intencionalidad de los autores cuando escriben, en los estudios gracianos esto se vuelve posible considerando los mensajes iniciales que el jesuita deja a sus lectores en los apartados de “A quien leyere”, “A los lectores” o “Al lector” (títulos que varían según la obra de la que se hable).

normalmente seguía y los que debía seguir, mientras trazaba importantes distinciones entre los grupos humanos que componían la sociedad.

La tesis que se presenta se enfoca en la reconstrucción de los planteos antropológico-filosóficos de la obra de Baltasar Gracián. Se entiende que esta línea de pensamiento es central para la elaboración de otros puntos de reflexión y que a partir de su esclarecimiento se podrían generar nuevas rutas de acceso a la filosofía del autor. Sólo comprendiendo el modo en que se entiende al ser humano es que todo lo demás podría cobrar un sentido integral.

Para dar lugar a esta tarea, que se asienta sobre el supuesto de que hay blancos en las reconstrucciones de la antropología filosófica de Gracián que se hicieron hasta el día de hoy, se presta especial atención a lo que se estima que son dos conceptos clave: “hombre” y “persona”. Después de todo, pese a que no aparecen en toda la cronología de la producción, sí están en la mayoría de los textos que se conservan y resultan iluminadores para las partes en las que no están. De este modo, se estima que son piezas clave para desentrañar algunos de los aspectos poco o nada estudiados de la visión del autor.

Si bien se muestran algunas de las definiciones más “tradicionales” de estos conceptos, también se intenta mostrar la relevancia que tienen junto con sus diferencias, puntos de contacto e implicancias. Naturalmente, también se indica cómo es que se relacionan con otros ejes de relevancia para la filosofía de Gracián y se ponen al descubierto algunos puntos no estudiados mientras se los intenta repensar. Se estima que con este tipo de labor, no sólo se contribuye a los estudios gracianos desde sus vertientes filosófica y literaria, sino que además se recuperan reflexiones que en algún punto podrían llegar a ayudar a revisar, con nuevas categorías, la situación del mundo actual.

Como detalle adicional, es prudente decir que este trabajo trata de dejar en claro tanto el lugar como la relevancia de Gracián en los terrenos de la filosofía. No sólo se reivindica su lugar como filósofo, sino que se intenta mostrar su importancia en un sentido distinto al que tendrían figuras afamadas como las de Locke, Kant, Foucault o Vattimo que fueron leídas con regularidad, que tuvieron un estilo de escritura más estructurado y acorde al gusto de un gran número de profesionales de la filosofía.

Se intenta señalar el modo en que las consideraciones gracianas sirven para repensar la historia de la filosofía moderna y cómo merece ocupar un lugar en su interior. En definitiva, en él se encuentra “una expresión filosófica otra” que sale de los márgenes de las discusiones racionalistas y empiristas tradicionalmente revisadas, no tiene un cruce con el conocimiento científico palpitante en las grandes urbes europeas y escapa de la estructura rígida convencional.

Es indudable que Gracián no fue tan retomado, estudiado y discutido a lo largo de los siglos como otros autores. Sin embargo, su lectura puede ser interesante para ver expresiones alternativas de la filosofía y contrastar planteos al interior de un período específico. Igualmente, se vuelve sobre la idea de que puede nutrir el cuerpo de reflexiones que hay en la actualidad a través del variopinto panorama que en su momento describió, criticó y utilizó para su labor intelectual.

Como decía María Zambrano (2006), el ser humano tiene dos mitades: la de filósofo y la de poeta (entendiendo esto último como literato, en este caso). Según ella:

No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método. (Zambrano, 2006, p. 13)

Se presentan dos formas del pensamiento arraigadas en la humanidad que, si bien podrían parecer antitéticas, en algunos puntos de la historia se lograron conciliar y anudar. Existieron momentos en los que confluyeron las ideas de lo concreto y lo universal, en los que del hallazgo partió la búsqueda y en los que de la búsqueda nació el hallazgo. El uso de las palabras y sus sentidos salieron de las purezas pretendidas e incurrieron en hibridaciones benéficas.

Es viable afirmar que Gracián logra alinearse con esto último. En definitiva, se trata de un intelectual que transmitió ideas profundas con el imaginario y la estética de su época. Mostró los meandros en los que anidó su pensamiento e hizo gala de un loable acervo de destrezas. Examinó la naturaleza humana general sin perder de vista lo particular de su entorno; mostró un amplio abanico de reflexiones haciendo un uso refinado del lenguaje; esgrimió una mirada asistemática para su discurrir filosófico, aunque no por ello poco rigurosa.

Antecedentes

Es necesario entender que hasta la fecha hubo distintas investigaciones en torno a Gracián. Como ya se había mencionado, las primeras y más desarrolladas tuvieron que ver con su aspecto literario. Se examinó la prosa del autor, los géneros en los que incursionó, el estilo del que supo hacer gala y se establecieron comparativas con otros literatos de su época.

Por el lado de los estudios filosóficos, más recientes y reducidos al lado de los literarios, se procuró mostrar al autor como un filósofo, pero desde una perspectiva contemporánea de lo que se podría entender como la filosofía y su quehacer (Ayala, 1987; Neumeister, 1990; Ingenieros, 2000; Egido, 2001; Péres Díaz, 2015; Baltar García-Peñuela, 2016; Fernández Ramos, 2017; Escribano Cabeza, 2018; Elías, 2022). En medio de esto, se combatieron críticas hechas al autor que afirmaban que era alguien que se limitaba a la tarea de cuidar de la belleza del lenguaje.

Dentro de este último grupo de trabajos, estuvieron aquellos que fueron un paso más allá de la reivindicación de Gracián como filósofo. Destacaron los que se atrevieron a explorar las líneas de reflexión trazadas por el autor, mientras tomaban en cuenta sus distintas direcciones. Sin embargo, dado el carácter de esta tesis, aquí interesa poner el acento en lo que tuvo relación con el elemento antropológico-filosófico que sólo unos cuantos autores trataron en relativa profundidad (Ayala, 1987, 2001; Blüher, 1991; Jiménez Moreno, 1998; Cerezo Glán, 2003; Vega, 2011; Baltar García-Peñuela, 2016; Fernández Ramos, 2017; Sol Mora, 2017; Fumaroli, 2019; Elías, 2020; Vázquez Manzano, 2022).

El problema que se presenta es que incluso dentro de ese reducido número de trabajos son relativamente pocos los que se enfocaron exclusivamente en los conceptos de “hombre” y “persona”, así como su relación. Hubo algunos planteos generalistas y se abordaron numerosas cuestiones que subyacen a estas categorías, pero las tratativas quedaron en un plano superficial. Como consecuencia, hubo diversos puntos poco o nada abordados al interior de la visión filosófica que esgrimió el autor.

Para empezar, nunca se cuestionaron las características generales de la antropología graciana en comparación a otras perspectivas vigentes en su época. Se asumió que el tono con el que se construía su mirada, enmarcada en un país periférico y con un fuerte espíritu católico, no era particularmente diferente a la del pasado inmediato; esto es, del Medioevo. En este sentido, no se señalaron saltos ni quiebres, críticas ni diferencias.

Luego, hay un inconveniente cuando se piensa acerca del lugar de la mujer en la producción graciana. Se le prestó muy poca atención. Respecto a esto, es importante decir que sólo se tiene constancia de tres trabajos que se abocaron exclusivamente al tema, pero que lamentablemente no tienen una conexión particularmente estrecha con el resto de los elementos constitutivos de la perspectiva antropológica, pese a que supone uno de los puntos álgidos en la reflexión (Cacho, 1987; Cantarino y Grande, 1998; Sydor, 2007). En el entramado social, las féminas juegan un papel crucial en el destino del mundo y pese a que se establecen generalizaciones en torno a ellas, se recuperan excepciones a la regla.

Como detalle adicional, se puede decir que tampoco se abordó la cuestión de los modos de alteridad producidos y las potenciales relaciones en el tejido social asimétrico. No se vieron cuestiones clave que subyacían a las diferencias antropológicas observadas por el autor y desde hace más de veinte años que no se produce una revisión prolija del estado de la cuestión. En definitiva, hubo notables faltantes en los estudios presentados hasta la actualidad.

Aunque claro, estas ausencias se podrían justificar pensando en que en general son pocos los que se dedican rigurosa y sistemáticamente a la investigación de la obra de Gracián. Además, en el terreno filosófico las cifras disminuyen drásticamente. Salvo por los resultados mostrados en tierra europea por unos pocos investigadores aislados y algún que otro proyecto que nuclea intelectuales, no se puede encontrar mucho más.

Ahora bien, es necesario aclarar que hay un desbalance muy pronunciado en la procedencia de las fuentes bibliográficas que se pueden revisar. La inmensa mayoría de los textos son de origen europeo, más precisamente español. En comparación, las investigaciones latinoamericanas y específicamente argentinas son mucho más reducidas. Naturalmente, se estima que esto podría deberse a los intereses que cada país pone sobre su producción regional o nacional. Aunque es

interesante aclarar algo como esto en la medida en que se vuelve prueba de los horizontes fragmentados del campo filosófico.

Por supuesto, pese a este inconveniente se intenta retomar fuentes tanto clásicas como recientes y provenientes del campo de la literatura, así como del de la filosofía. Con ello se busca dar un mayor balance a las presentaciones teóricas que se dejan entrever, mientras se pone en evidencia el conjunto de lecturas llevadas a cabo que se entretajeron en este estudio.

Si se tiene en cuenta lo mencionado, esta tesis se construye sobre un conjunto de desafíos que no se corresponden con los que se podría hallar en otros tipos de investigación. Después de todo, la bibliografía en torno a los intereses presentados no es particularmente cuantiosa, no hay más que unos pocos grupos dedicados al análisis del autor¹³ y, como resultado de esto último, son prácticamente nulos los eventos académicos en los que se pueden entablar diálogos e intercambios a la par de otros que tengan conocimiento de lo que se intenta trabajar.

Objetivos

En vistas de lo señalado es que se plantean los siguientes objetivos generales:

- Mostrar la posibilidad de una lectura filosófica de la obra de Baltasar Gracián, prestando atención a las categorías antropológicas de las que el autor se sirve.
- Realizar un aporte desde la filosofía a los estudios gracianos.
- Contribuir a la reflexión antropológica desde una mirada interdisciplinar que contemple aspectos filosóficos y literarios.

Como parte de los objetivos específicos se busca:

- Investigar el desarrollo y la relación de los conceptos “hombre” y “persona”

¹³ Solamente se tiene constancia de un grupo nucleado en la Universidad de Granada que actualmente trabaja con el autor, pero se darán precisiones al respecto un poco más adelante.

a través de toda la obra de Gracián.

- Examinar las particularidades de los conceptos antropológicos “hombre” y “persona” usados por el autor.
- Mostrar la centralidad de los planteos antropológicos para la comprensión integral de la obra del jesuita.
- Estudiar las fuentes de las que abrevan las categorías antropológicas utilizadas por el autor.
- Dar cuenta sobre el modo en que los planteos antropológicos del autor implican la reflexión ética y de qué manera.
- Reflexionar acerca del impacto que tuvieron y que podrían tener las meditaciones gracianas en el campo de la Filosofía.

Hipótesis

La hipótesis principal de este trabajo es que se puede realizar una lectura filosófica de la obra graciana teniendo en cuenta el uso y las consideraciones que se establecen en relación con las categorías antropológicas de “hombre” y “persona”, así como al modo en que se describe a varones y mujeres. Se estima que Gracián realiza importantes reflexiones de corte filosófico cuando trata de mostrar a través de sus páginas cómo son los seres humanos y cómo se supone que deberían ser. Sólo logrando apreciar este tipo de consideraciones es que se podría acceder a una parte fundamental de su cosmovisión, que se entiende como heredera del humanismo renacentista.

Al interior de la literatura graciana yacen consideraciones filosóficas que son especialmente ricas para el campo de la antropología filosófica desde que consideran al ser humano de una manera que no es, ni enteramente esencialista como en el Medioevo, ni enteramente existencialista como se piensa siglos más tarde. En este sentido, se considera que la aclaración de las distinciones que realiza el autor en relación al ser humano, revisten un especial valor que debe ser observado considerando el conjunto de su obra, lo cual permitiría generar notables contribuciones tanto al campo de la filosofía como al de la literatura.

Como ya se aclaró en los objetivos, el estudio de estas consideraciones

implica una doble contribución que contempla, por un lado, a los estudios gracianos específicos, mientras que por el otro, al reconocimiento de una valiosa fuente de la que abrevaron importantes filósofos contemporáneos y que aún hoy podría ser útil para reflexionar sobre la contemporaneidad.

Metodología y actividades

Esta labor cuenta con un carácter eminentemente teórico-conceptual. Se intenta ampliar y complementar los análisis antropológico-filosóficos esgrimidos hasta la fecha en relación con la obra de Baltasar Gracián. No obstante, para ello y sin olvidar que en toda tesis se debe describir la “cocina de la investigación” detallando los caminos y procesos llevados a cabo para garantizar la calidad, la validez y la eficacia del conocimiento generado, es necesario hablar del método adoptado (Yuni y Urbano, 2006; Cubo de Severino; Puiatti y Lacon, 2011).

En este caso se sigue un camino crítico-interpretativo de corte hermenéutico. Esta elección responde a una doble consideración que implica la observación de una tradición de pensamiento y un marco institucional. Así, por un lado, se tienen presentes los modos en que la hermenéutica se ajusta al objeto de estudio escogido. Por otro lado, se toman en cuenta las elecciones realizadas por antiguos doctorandos en filosofía de la Casa de Altos Estudios en la que se lleva a cabo esta tarea.

Acerca de lo primero, aún con el pluralismo metodológico que se encuentra vigente (Yuni y Urbano, 2006), es posible aseverar que desde hace tiempo la hermenéutica es uno de los medios más relevantes para la interpretación de textos. Diversos autores refuerzan la idea de que las actividades interpretativas son fundamentales para diferentes disciplinas. Cada ciencia, independientemente de sus características, precisa de este tipo de ejercicio. Ni siquiera en las áreas que se precian de ser “duras” es posible omitir un paso así. Por más datos que se obtengan, estos deben ser analizados e interpretados (Mignolo, 1983).

Con respecto a lo segundo, se puede aportar la información que se encuentra disponible sobre las tesis doctorales en filosofía en el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo. Allí, el 80% de los trabajos explicita la aplicación del método hermenéutico para guiar su investigación (Riego de Moine, 2006; Ripamonti, 2013; Passerini, 2018; Martin De Blassi, 2019), mientras que el

20% restante advierte el uso de un enfoque interpretativo que se podría llegar a considerar en consonancia con la línea hermenéutica (Ramaglia, 2001). Con esto se podría considerar que, a nivel institucional, existe un aval acerca del uso de la hermenéutica como vía para el desarrollo de tareas investigativas filosóficas en las que el encuentro entre lector y texto tiene un papel fundamental.

A partir de los puntos mencionados, esta tesis en la que literatura y filosofía se entrecruzan entiende que el método hermenéutico es especialmente adecuado para realizar la investigación propuesta. Después de todo, con él se puede lograr la comprensión de sentido de una obra así como generar recomendaciones sobre sus pautas de lectura. Esto permitiría mostrar la complejidad del fenómeno cultural en el que se engarza y sus particularidades, además de ofrecer una posible forma de abordaje (Mignolo, 1983).

Por supuesto, no se pierde de vista la amplia variedad de exponentes que tiene este método. Es en razón de ello se debe advertir que se opta por seguir con la mirada de Gadamer (2000). Se abraza la idea de que en el encuentro con la obra el lector se ve involucrado, se pliega sobre ella y, luego de numerosas revisiones, termina con una posible interpretación que resulta del modo particular en el que se vio interpelado (Grondin, 2008; Gama, 2021)¹⁴.

Con esto se pretende realizar una labor que deje de lado la pura subjetividad. De hecho, se busca concretar un trabajo que implica tanto minucia como detalle sobre los textos de un intelectual. Así, se evitan las ideas aleatorias y espontáneas sin basamento. Lo que se hace, por el contrario, es un análisis profundo que supone la examinación de fuentes primarias y secundarias que se leen para luego ser rigurosamente cotejadas¹⁵.

En este sentido, y para mayores precisiones, cabe destacar que se realiza una reconstrucción crítica de los planteos en la obra graciana acerca de las categorías antropológicas “hombre” y “persona”; se lleva a cabo un análisis del contexto socio histórico tanto de los textos como de su autor; y se efectúa una

¹⁴ De alguna manera se presentan una serie de actividades que se podría pensar que se encuentran en sintonía con las ideas de Bajtin (1999) acerca de la comprensión, entendida como parte de un juego de confrontaciones entre distintos textos que dialogan, reconocimientos del medio del autor y del propio contexto desde el que uno lee e interpreta.

¹⁵ En este punto se estima valioso destacar que entre las fuentes secundarias se contarán publicaciones en revistas especializadas, actas de jornadas y congresos, libros, capítulos de libros y similares. Además de esto, se advierte que la bibliografía será eminentemente extranjera debido a la escasez de investigaciones producidas en la Argentina.

lectura de la obra de Gracián y sus principales interpretaciones. Además, se presta especial atención a las alegorías más importantes de *El Criticón* (la *opera magna* del autor que ya se mencionó con anterioridad), esto es, Critilo y Andrenio, que se considera que en sus nombres guardan raíces etimológicas que se pueden vincular a las concepciones humanas sobre las que reflexiona Gracián.

Estructura general

Más allá de esta introducción, este trabajo de tesis cuenta con cinco capítulos adicionales que anteceden a la conclusión. Naturalmente, a lo largo de ellos se intenta dar forma a los planteos hasta ahora presentados y comprobar la hipótesis mencionada. Sin embargo, se estima que podría ser provechoso anticipar de qué trata cada uno para que sea más sencillo seguir las lecturas realizadas en medio de las pausas cotidianas que las puedan interrumpir.

El primer capítulo desarrolla ciertos detalles contextuales y brinda elementos para comprender el pensamiento graciano con mayor claridad. Más precisamente, exhibe algunos aspectos propios de la España áurea y problematiza el modo en que durante mucho tiempo se excluyó de los estudios filosóficos modernos. También muestra una primera aproximación a Gracián y justifica su estudio como filósofo.

Naturalmente, allí no se recurre a una mera repetición de lo planteado por otros. Aunque se podría decir que la primera parte carece de originalidad, cuando se llega a la justificación de Gracián como filósofo, esto se hace desde un enfoque que no se había presentado con anterioridad entre los estudios producidos hasta la fecha. Después de todo, a diferencia de lo que se puede encontrar mientras se navega por el mar de bibliografía que hay, se procura analizar su lugar en el terreno filosófico tomando en cuenta lo que él entendía por filosofía y por el trabajo del filósofo.

Huelga decir que con estos primeros pasos se intenta cubrir una carencia en los estudios filosóficos que convencionalmente se siguen en Argentina. Se sabe que las investigaciones filosóficas en torno al siglo XVII español son bastante escasas. Además, a diferencia de lo que ocurre con destacados pensadores, un filósofo como Gracián no es colocado en los programas de las universidades del

país ni se suele mencionar o discutir en eventos académicos.

En lo que respecta al segundo capítulo, se empiezan a tratar las cuestiones antropológico-filosóficas sobre las que reflexiona el autor. Para esto, como primer paso, se observa el modo en que se manifestaron las preocupaciones acerca del ser humano tanto en el país de origen como en el tiempo de Gracián y se establece una acotada comparación con lo que sucedió con otras latitudes europeas. Luego se indaga sobre la semántica antropológica del filósofo haciendo énfasis en los conceptos de “hombre” y “persona”, se revisa el papel de la mujer en medio de todo esto y se proponen algunas clasificaciones tentativas para las cavilaciones gracianas.

Aquí se intenta profundizar sobre estudios ya planteados hace algunas décadas y generar un aporte explorando aristas aún no tratadas. En este sentido, se establece una reconstrucción, pero se va más allá. Se refuerza la idea de relevancia de la perspectiva antropológico-filosófico graciano, se identifica el lugar de la mujer en él estableciendo una relación estrecha con la semántica que vertebraba las consideraciones aparentemente generalistas del autor (algo que no se había hecho con claridad hasta la fecha) y se propone una clasificación innovadora del enfoque.

Se propone a Gracián como alguien que, si bien fue hijo de su tiempo y sus circunstancias (como es el caso de cualquiera), no se limitó a seguir las tendencias de su época ni a reproducir lo dicho por otros. Se piensa en él como alguien que supo retomar la postura esencialista y religiosa que circulaba en su entonces, pero que la supo transmutar hasta volverse a sí mismo una suerte de existencialista secular *avant la lettre*.

El tercer capítulo ahonda sobre ciertos aspectos propios de la antropología filosófica graciana. Aborda los caminos e impedimentos para que los hombres puedan devenir personas. Así, en cierto modo se podría pensar que trata los componentes tanto éticos como formativos que permiten o dificultan el pase entre distintos estadios humanos.

Se intenta revisar la idea de virtud de Gracián y sus posibles contraposiciones con el vicio o el pecado, así como sus relaciones con el concepto de fe cristiana. Se plantea que se podría considerar en términos de un cierto tipo de

excelencia y algunos de los problemas fundamentales para acceder a ella e identificarla correctamente en un mundo plagado de tentaciones y apariencias engañosas.

Como detalle adicional, se presta atención a un tema que, por lo menos desde la bibliografía recabada, no parece haber sido tratado con anterioridad: el lugar de la educación y el conocimiento en relación con la virtud. Parece haber algunos supuestos y una gran atención volcada hacia lo experiencial, pero en esas investigaciones las cuestiones relativas a la enseñanza y el aprendizaje quedan de lado.

En el cuarto capítulo se puede apreciar un complemento para lo que se trata tanto en esta introducción como en lo que le sigue. Allí se hace un trabajo que se divide en dos partes. Por un lado, se analizan los modos de difusión de la obra graciana desde sus inicios y las formas en que fue considerada por algunos filósofos insignes de acuerdo al canon filosófico. Por otro lado, se revisa el estado más reciente de los estudios gracianos haciendo un recorte de las producciones que hubo entre los años 2020 y 2023.

En una primera instancia se procura mostrar el alcance de la obra graciana en Europa así como el sentido polémico que tuvo. Se exhiben los problemas que acarrearón algunas de sus traducciones, el tipo de recepciones que existieron y el motivo detrás de esto último. Así, se presentan elementos para reafirmar la relevancia del pensamiento del autor estudiado y el modo en que escapó a las lógicas hegemónicas del siglo XVII español. También, como se señaló en el último párrafo, se deja al descubierto la admiración que recibió en el marco de la filosofía contemporánea.

Posteriormente se comparte un relevamiento sobre las investigaciones más recientes con el propósito de dejar en claro cuáles son las líneas de reflexión más recientes en torno a Gracián. Se ofrece una ampliación de lo que se esboza en los antecedentes que se señalaron en este capítulo con la esperanza de remarcar el lugar que ocupa esta tesis y cómo podría suponer un aporte para los estudios gracianos, así como para la filosofía y la literatura. Además, atendiendo al carácter inquisidor que es propio de la filosofía, pero sin perder de vista el objeto de estudio de esta tesis, se advierten puntos no tratados en los escritos producidos hasta la fecha y sobre los que sería interesante indagar en un futuro. Luego, a modo de

corolario, se exponen los motivos por los que se estima que las lecturas gracianas podrían contribuir a pensar el mundo en la actualidad.

Finalmente, después de haber surcado por los distintos capítulos y sus respectivos apartados, se presenta la conclusión. Allí, como es natural en este tipo de producción, se ordena y sintetiza tanto el conjunto de las reflexiones desplegadas en la tesis mientras se indica su valor. Se analiza si es que efectivamente se cumplió con el conjunto de objetivos planteados (tanto generales como específicos), si se pudo comprobar la hipótesis presentada, si hubo adherencia al método propuesto y tanto la coherencia como lo que se podría entender en términos de la originalidad de la investigación pretendida y efectivamente realizada.

De esta manera, se intenta mostrar un conjunto de aportes que van desde el primer capítulo hasta el final. Se despliega un conjunto de ideas nacidas a partir de la identificación de lo que se estima que fueron ciertos elementos faltantes en las teorizaciones producidas en torno al autor estudiado. Si bien hay oportunidades en las que pareciera que lo que se intenta presentar como contribución adquiere un carácter algo diversificado, todo se encuentra contenido bajo la sombra del eje antropológico que, como ya se mencionó, tiene vital importancia en la obra de Gracián.

Capítulo I: Baltasar Gracián, su medio y escritura¹⁶

En el campo de la filosofía, durante mucho tiempo existieron discusiones en torno al contenido que podía entenderse como efectivamente filosófico. Debido a esto, con el paso de los años se fueron estableciendo consensos mínimos y se estructuró un canon. Con ello se privilegiaron la lectura y el estudio de unos pocos pensadores pertenecientes a latitudes muy específicas y con estilos muy concretos¹⁷. Algunos casos son los de Descartes en Francia, Hobbes en Reino Unido y Maquiavelo en Italia, que tenían filosofía explícita y mayormente orientada ya sea a lo político o a lo gnoseológico.

En la modernidad, por ejemplo, los grandes centros de producción filosófica fueron sólo ciertos lugares, entre los que destacaron Francia, Alemania, Gran Bretaña e Italia. Otros países del continente europeo quedaron en la periferia, fueron marginados y durante mucho tiempo se pensó que no aportaban nada relevante a la producción filosófica como tal¹⁸. Este fue el caso de la España del siglo XVII en la que vivió Baltasar Gracián, el pensador que se investiga en esta tesis y que resulta de interés por el modo en que supo combinar filosofía y literatura¹⁹.

En relación con esto, resulta conveniente aclarar algunas de las complejidades que supone el estudio del autor y que este capítulo se propone empezar a abordar. Así, en primer lugar, se debe volver sobre la idea de que Gracián perteneció a un país que fue poco estudiado a nivel filosófico durante la

¹⁶ Como ya se mencionó, este tipo de capítulo, que puede ser poco frecuente en tesis doctorales teniendo en cuenta que éstas son evaluadas por expertos en el campo, se presenta a modo de justificación ante ciertas particularidades propias del tema abordado.

¹⁷ Hoy en día esto se observa si se presta atención a lo que sucede en los distintos espacios académicos. En los programas de distintas asignaturas, en las presentaciones a eventos científicos e incluso en los diálogos que se mantienen entre estudiosos, es raro que aparezcan nuevos nombres. Naturalmente, si bien esto tiene que ver con un reconocimiento de autores clásicos que generaron importantes aportes a un área, esto no significa que deban ser los únicos contemplados. Son inusuales las ocasiones en las que se intenta incorporar a pensadores poco sonados para ampliar el abanico de argumentos que se presentan.

¹⁸ No en todos los países se desarrollaron los mismos procesos de manera lineal y homogénea. Este es el caso, por ejemplo, de lo sucedido con la revolución científica y las reformas religiosas.

¹⁹ En este punto se recuerda a Unamuno (2003), que sostenía que la filosofía española se encontraba repartida nada más y nada menos que en la literatura.

modernidad²⁰. También se advierte que su producción fue concebida como eminentemente literaria hasta, por lo menos, los años '80 del siglo XX (Cantarino, 2000, 2001) y que aún hoy en día, aunque es indudable que se han generado estudios filosóficos (Escribano Cabeza, 2018), estos análisis siguen siendo escasos. Finalmente, se suele sostener que sus planteos nunca dispusieron de la sistematicidad por la que muchas veces bregó la filosofía considerada por las casas de altos estudios. Como se podría esperar, por estos elementos, durante siglos Gracián no se pensó como filósofo desde una perspectiva académica (Elías, 2022).

Ahora, se debe considerar que parecen ser pocos los filósofos que hayan producido literatura amalgamada con filosofía y, por si esto fuera poco, resultan aún más extraños los literatos que han escrito literatura de carácter filosófico. En la actualidad, desde un lugar fundamentalmente académico, no es muy frecuente el estudio de vínculos estrechos entre las producciones de dos campos que se estiman enteramente diferentes²¹. Se piensa que esto, probablemente, se deba a cierta rigidez en los conceptos de literatura o filosofía que se encuentran vigentes y a la necesidad de, por propósitos organizativos, distinguir claramente el contenido de distintas áreas de estudio²².

Para lograr una comprensión profunda de un texto o de un conjunto de textos en relación con diferentes aspectos, es necesario tener en cuenta un amplio abanico de cuestiones biográficas, históricas, sociales, contextuales: quién escribe, con qué propósito, para quién, a partir de qué conocimientos, con qué recursos, cómo y en qué contexto. En pocas palabras, resulta preciso reconocer a Gracián, su situación contextual y su estilo.

Considerando lo dicho y advirtiendo que, por lo menos en el caso de Argentina se siguen desconociendo en gran medida los aportes de España a la

²⁰ La modernidad filosófica tuvo distintas manifestaciones y en España las lógicas del pensamiento eran diferentes a las del resto de Europa debido a toda una serie de circunstancias políticas, sociales, culturales y religiosas (Fernández Ramos, 2017).

²¹ Por supuesto, no se desconocen los aportes de importantes filósofos, como podría ser el caso de algunos pertenecientes de la tradición francesa como Sartre (2003) o Merleau-Ponty (2016) que veían en la literatura una impronta reflexiva cargada de ciertos matices filosóficos, pero se estima que estos siguen siendo aportes aislados y muchas veces hasta excluidos de los estudios filosóficos "prioritarios".

²² En este sentido se recuerda el modo en que, durante el siglo XIX, se conformaron las universidades, la manera en que se empezaron a distinguir espacios disciplinares y el lugar que empezó a tomar la filosofía. De acuerdo con la mirada de Rabossi (2008) estas bases persistieron hasta la actualidad y en esta tesis se interpreta que con aquel planteo se permitiría pensar sobre las relaciones entre filosofía y literatura.

Historia de la Filosofía Moderna y de Baltasar Gracián como filósofo²³, es que aquí se presentan algunas cuestiones biográficas, contextuales y vinculadas a los rasgos generales de la producción del autor, que sirven de antesala para la reflexión sobre las posibilidades de una lectura filosófica de la obra graciana.

Siguiendo el orden de lo desarrollado, este capítulo se estructura en cuatro partes que van desde unas cuestiones generales a otras de orden particular.

La primera parte aborda la situación general de la España del siglo XVII, que supuso un notable florecimiento cultural, pese a numerosos problemas sociales, políticos, económicos y religiosos (Carilla, 1969; Wardropper; 1983; Maravall; 1983; Fernández Ramos, 2017). También se trata el modo en que el concepto “Barroco” implicó diversidad de interpretaciones²⁴ y algunas de sus particularidades más importantes. Así, se muestra el contexto en el que se encontraba Gracián y que, indudablemente, tuvo un impacto en su mirada.

La segunda parte explica brevemente quién fue Baltasar Gracián y algunas de las características de su obra. Recupera aspectos biográficos del autor de manera acotada y muestra los rasgos distintivos de su producción, contemplando sus formas de reflexión, las fuentes que empleó, la perspectiva que tenía de su siglo y la intencionalidad de su trabajo. Es decir, se muestra una primera aproximación general al pensador elegido que puede resultar poco familiar para la comunidad filosófica argentina.

La tercera parte desarrolla las posibilidades de una lectura filosófica de la obra graciana a la luz de los vínculos entre filosofía y literatura. Para ello, se plantea lo que se entiende por cada disciplina, se abordan sus posibles puntos de contacto y cómo esta aproximación se aplica a la obra graciana. De este modo, se explica el estudio filosófico de alguien que sólo en las últimas décadas fue considerado como filósofo.

En este punto se revisa a mayor profundidad cómo es la pluma graciana. Se muestran argumentos que permiten empezar a apreciar las conexiones entre

²³ Se sostiene esto dado que, pese a las diversas búsquedas acerca de trabajos en este campo, no se pudieron encontrar más que unos pocos textos. No se halló ningún aporte nacional que indagara en el lado filosófico de España en la Modernidad. Tan sólo se llegó a conocer sobre algunas investigaciones realizadas por Mariela Vargas (2018) en relación a las apropiaciones de Gracián que se hicieron en la filosofía contemporánea. Luego, se puede encontrar algunos otros, pero que no apuntan a la cuestión ni al enfoque que interesan en este estudio (Iriarte, 2014; Zalba, 2015).

²⁴ Interpretaciones entre las que se mencionan filósofos como Benjamin (2006) y Deleuze (1989).

literatura y filosofía en las que se profundiza a medida que avanza la tesis. Para ello se recuperan los aportes de algunos destacados estudiosos de Gracián (Baltar García-Peñuela, 2016; Fernández Ramos 2017; Fumaroli, 2019) y se revisan los alcances conceptuales de lo que se puede entender por filosofía, texto filosófico y pregunta filosófica²⁵.

Finalmente, a modo de cierre, se recuperan e interpretan algunas de las ideas más importantes que se desplegaron. Así, se clarifica lo señalado y se tiende un puente con el tercer capítulo en el que se aborda la parte más importante de esta investigación, que trata sobre la preocupación antropológico-filosófica en la obra graciana.

1.1 El Barroco español: características y problemáticas

1.1.1 La situación particular de España

Uno de los primeros aspectos que se deben señalar en esta tesis, que se orienta a una investigación fundamentalmente filosófica, tiene que ver con algunas de las particularidades del contexto del autor estudiado. Para ello se debe atender a las características distintivas de una de las latitudes que parece encontrarse ajena a la Historia de la Filosofía Moderna, esto es: España. En este sentido, es preciso recordar que, si bien la modernidad se destaca por contar con importantes reflexiones político-filosóficas y gnoseológicas, los pensadores que conforman el canon europeo de la época suelen pertenecer tan sólo a Alemania, Francia, Italia y Reino Unido, dejando de lado los aportes hispanos.

Ahora bien, debe decirse que España tuvo sus llamados Siglos de Oro. El país atravesó por momentos destacables en su historia que se produjeron entre los siglos XVI y XVII. No obstante, cada una de estas centurias tuvo características sumamente diferentes. Mientras que el siglo XVI fue conocido como parte de una época de riquezas, poder y esplendor, el siglo XVII se destacó por crisis y declives. Se podría decir que hubo situaciones sociales y económicas sumamente disímiles, pero con un despliegue cultural sin precedentes que compartieron por igual

²⁵ La cuestión de la pregunta filosófica se considera como elemento fundamental para entender la idea de texto filosófico. Sumado a esto, no se pierden de vista las posibles preguntas del autor, el modo en que lo habría hecho y el efecto que quizá buscaba.

(Wardropper, 1983). Sin embargo, en un marco como este, ¿cómo es posible que la filosofía no se hubiera hecho presente?

Para responder a esto, es necesario tener en cuenta los planteos de José Carlos Fernández Ramos (2017) que sostiene que no hubo una Modernidad una, unitaria y unívoca²⁶. De acuerdo con este autor, es posible identificar al menos dos Modernidades. Así, por un lado, está aquella que se encuentra caracterizada por el imaginario racionalista que predominó en los centros de producción filosófica de Europa. Por otro lado, está la modernidad a la que se puede adjudicar el imaginario barroco de raíces hispanas que fue dejado de lado en la Historia de la Filosofía por no ir en consonancia con el pensamiento hegemónico a nivel continental.

En relación a esto se debe señalar que desde el siglo VIII hasta fines del siglo XV la península ibérica fue habitada por moros, cristianos y judíos²⁷. Hasta la llegada de los Reyes Católicos, hubo momentos de paz y de conflicto que supieron alternarse de manera constante sin que hubiera expulsión de etnia alguna (Caro Baroja, 2008; Castro, 1975). En consecuencia, la cultura española se nutrió como ninguna otra y esto se vio en el desarrollo de su lengua y conocimientos. Este hecho la hizo diferente de otros países que la consideraron bárbara y que la vieron minusvaloraron.

Con la aparición de los Reyes Católicos en el siglo XV, hubo importantes procesos de homogeneización que condujeron a una unificación nacional. La unión de ambos soberanos permitió la cohesión de diversos reinos y tanto la expansión como la profundización del catolicismo. Esto último supuso una importante diferencia entre España y el resto del continente.

En este sentido resulta relevante la observación de la manera en que España, fundamentalmente durante el siglo XVII, tuvo un crecimiento diferente al resto de Europa a causa de los conocimientos que decidió restringir y los que eligió favorecer. No todo saber era aceptado y, aún entre aquellos que eran admitidos, había una estratificación que ponía a unos por encima de otros. Ahora, para

²⁶ En este sentido se puede pensar en planteos similares en autores como Toulmin (2001) que ve la posibilidad del inicio de una modernidad filosófica en el siglo XV.

²⁷ Luego, hacia fines de la Edad Media y comienzos de la Modernidad, la heterogeneidad española fue tal que, a partir de las vinculaciones de las personas con su fe, se pudo hablar de moriscos (aquellos que dejaron el Islam para volverse cristianos), mudéjares (quienes seguían el Islam estando en territorio cristiano), muladíes (cristianos convertidos al Islam), mozárabes (cristianos en territorio dominado por moros) y “marranos” (los que abandonaron el judaísmo de manera libre o forzada para volverse cristianos; aunque también se reconoce en este grupo a quienes hicieron esto de manera aparente y continuaron con prácticas judías en la clandestinidad).

comprender esto es necesario saber lo que sucedió en relación a la fe y a la ciencia.

De acuerdo con lo que explican Reale y Antiseri (1995) hubo diversos hechos que contribuyeron a la conformación del pensamiento filosófico moderno. Entre ellos cabe destacar a la Reforma Protestante, la Contrarreforma²⁸, el Concilio de Trento y la Revolución Científica. Estos fueron pilares determinantes para que la cosmovisión medieval fuera gradualmente desplazada.

Con la aparición de Lutero y la reforma que impulsó, se establecieron un conjunto de críticas con respecto al catolicismo de ese momento. De este modo, con el incipiente protestantismo la Iglesia se dividió. De la mano de la nueva rama del cristianismo se generaron ideas que apuntaron a la justificación radical del hombre a través de la fe, la infalibilidad de las Sagradas Escrituras y la libertad de examen sobre ellas, así como la idea del sacerdocio universal.

A raíz del movimiento luterano, la Iglesia católica se autosometió a una revisión e intentó regenerarse desde dentro. Como consecuencia de esto, se presentaron la Contrarreforma y la celebración del Concilio de Trento. A causa de estos sucesos el catolicismo adoptó una postura con la que marcaba una clara diferencia entre él y el protestantismo, mientras se abocaba a realizar ajustes sobre la disciplina eclesiástica.

La esfera religiosa atravesó por cambios muy importantes y el papel del catolicismo no logró asentarse uniformemente en toda Europa. Hubo algunos países en los que el poder católico resultó más marcado que en otros y uno de ellos fue, indudablemente, la España de los Reyes Católicos que buscaba uniformidad religiosa para afianzar su poder. Debido a esta situación es que apareció la Inquisición española²⁹ que se dedicó a controlar la producción del conocimiento, se

²⁸ En esta tesis se utilizan los términos “Reforma Protestante” y “Contrarreforma” dado que son ampliamente utilizados por el *corpus* de autores trabajados, pero se sabe que la dicotomía “Reforma-Contrarreforma” fue superada y que lo más apropiado sería hablar de “Reformas Religiosas” (Bubello, 2017).

²⁹ Institución encargada de hacer cumplir los mandatos y normas propias del catolicismo. La Inquisición apareció por primera vez en Francia, en el siglo XII para luchar contra herejes. No obstante, la Inquisición española como tal fue fundada en 1478 por los Reyes Católicos para que, bajo sus órdenes, contribuyera a una presencia más fuerte y estable del catolicismo. Esta última institución encontró su fin en 1834.

privilegió la fe antes que la razón y se contribuyó a la reducción del contacto del país con otros lugares³⁰.

El poder de la iglesia católica dificultó el desarrollo de ciertos sucesos como la Revolución Científica. Con esto se vio obstaculizada la aparición de lo que “cambia la imagen del mundo y cambia la imagen del hombre. Más aún: cambia paulatinamente la imagen de la ciencia” (Reale y Antiseri, 1995, p. 172). Se impidió el despliegue de lo que se constituyó una revolución en la noción de conocimiento y, por lo tanto, de filosofía³¹. De esta manera se produjo una situación en la que España quedó al margen de un cambio de paradigma y con ello se alejó de un ideal de pensamiento³².

El país, que en la primera parte del siglo XVII “se *queda* al margen de la mayor parte de los nuevos conocimientos y de algunas de sus más destacadas consecuencias” (Fernández Ramos, 2017, p. 105), sólo patrocinó aquellos saberes que respondían a los principios político-ideológicos acordes a los intereses de la corona y el clero. Sólo con ese aspecto se podría advertir un problema importante, pero es necesario destacar que ocurrieron más cosas de aquellas que corresponden a los ámbitos de la fe y el saber. De este modo se puede preguntar qué es lo que sucede con el espacio social.

Para entender la situación de la sociedad hay que volver sobre la idea de que el siglo XVII supone crisis y decadencia. Este es un “siglo de descenso político-social (...). Crisis de gobierno, inflación económica, miseria, derrotas militares y diplomáticas, [donde los] fracasos, son mucho más palpables que los efímeros triunfos que se logran” (Carilla, 1969, p. 144). Así, se presenta un escenario en las antípodas de la gloria pasada.

Por supuesto, hubo algunas cuestiones que se mantuvieron en relación al pasado. Ejemplo de esto son “los ideales que se basaban en el honor, la sangre pura y (...) una gran apetencia de dinero” (Domínguez Ortiz, 1983, p. 55). Pero semejantes ideales no contribuyeron en nada con el mejoramiento de lo que se

³⁰ El cierre de España o su falta de contacto con otros países también se debía a la formación de un *orgullo imperial* que sentía desprecio por todo lo foráneo (Fernández Ramos, 2017).

³¹ Debe recordarse que hasta el siglo XVI aproximadamente la ciencia y la filosofía se encontraban completamente identificadas. Con la división que hubo entre ambas hubo redefiniciones y cambios al interior del saber filosófico.

³² Con Cerezo Galán (2003) se puede afirmar que “la raíz última de la crisis cultural del barroco reside en el antagonismo creciente entre la explicación científico natural y la tradición religiosa” (p. 405) y en relación con ello, de la mano de Ingenieros (2000), no es difícil ver que España fue una “nación que permaneció ajena al renacimiento científico y filosófico de Europa” (p. 87).

vivía. Lo que es más, se podría sostener todo lo contrario y afirmar que en realidad ayudaron a profundizar los problemas existentes dado que, cuando se produjo una reducción demográfica en la península ibérica, muchos hombres se negaban a tomar trabajos “menores” que se precisaban para generar desarrollo y sustento.

En 1609 Felipe III decretó la expulsión de moriscos y conversos. Esto generó una grave crisis demográfica que impactó de manera directa en la producción agrícola y ganadera. Esto se debió a que quienes fueron expulsados se ocupaban generalmente de las labores manuales. A los ojos de los cristianos viejos³³, estas tareas que suponían esfuerzo físico eran consideradas degradantes y contrarias a lo enaltecido por los ideales de la época. A causa de esto eran pocos quienes se dedicaban a producir alimentos.

Sumado a estas situaciones, la compra y venta de productos también suponía otra dificultad. El comercio de bienes que se llevaban de una región a otra tenía serios inconvenientes que iban desde lo geográfico hasta lo que correspondía a los impuestos. Así, por un lado, era difícil navegar por los ríos y cruzar las zonas montañosas; por otro lado, cada vez que los comerciantes encontraban una ruta que parecía ser relativamente fácil de transitar, había aduanas que cobraban montos elevados. Los precios de los productos, cuando llegaban al lugar en el que debían ser vendidos, terminaban costando más de lo que muchos podían pagar.

Por si esto fuera poco, el siglo XVII también fue escenario de guerras de diversa índole. Con esto, cabe señalar a la Sublevación de Cataluña, la Guerra de los Treinta Años, la Guerra de Flandes y otras más. España sostuvo conflictos bélicos internos y con otros países mientras afrontaba pestes, lo cual supuso toda una serie de dificultades que, en combinación a los problemas sociales, comerciales y demográficos, permitían la generación de, en ciertos aspectos, uno de los momentos más oscuros de su historia.

³³ Los cristianos viejos eran aquellos que venían de familias con varias generaciones de cristianos por detrás. Durante los Siglos de Oro ellos recibían un trato privilegiado en la sociedad pudiendo encontrarse eximidos del pago de impuestos y teniendo la posibilidad de acceder a ciertos trabajos a los que los cristianos nuevos no podían.

1.1.2 Cualidades de un movimiento

En lo referente a los aspectos culturales de este siglo, se puede afirmar que fueron, cuando menos, remarcables. En relación a esto, uno realmente podría preguntarse cómo es que fue posible un auge cultural cuando todo parecía sumirse en el desastre. Pero para empezar a tratar esta cuestión sería oportuno decir que durante este periodo de tiempo la literatura, las artes y la cultura en general se enmarcaron en lo que se conoce como Barroco.

Ahora, usualmente resulta ampliamente conocido el concepto de Renacimiento que corresponde a los siglos XV y XVI, pero no sucede lo mismo con el de Barroco que se sitúa en el siglo XVII. Esto se debe a que este último término supone diversas controversias puesto que su definición “ha sido ensayada y cuestionada a partir de criterios muy distintos” (Ruiz, 2013, p. 74). De hecho, hay hispanistas que debido a ello eligen no utilizarlo (Wardropper, 1983)³⁴. No obstante, pese a sus complejidades, se pueden advertir algunas características que suelen ser consideradas entre sus estudiosos.

En primer lugar se puede señalar el origen etimológico de la palabra. Según algunos, el término proviene del florentino *barochio* que significa engaño; según otros se debe considerar el término griego *baros* que alude a la pesadez; y finalmente, de acuerdo con unos cuantos más, es necesario remitirse a las expresiones *barroco* (del portugués) y *barrueco* (del castellano) que tienen el significado de “perla irregular”. Sin embargo, siendo que esta última posibilidad es la más difundida, se debe pensar en qué es lo que quiere decir.

Atendiendo a la etimología más reconocida de la palabra “Barroco” se puede pensar en lo irregular, lo extravagante y lo desarmónico. El término alude a algo que se muestra contrario a algunos de los principios clásicos y renacentistas más destacables. Así, se puede sostener que alude a un estilo que era novedoso para su época y que se proponía dar cuenta de lo que antaño no se visibilizaba con suficiente fuerza.

El término encontró sus primeros usos en el campo de las artes plásticas, pero luego se hizo extensivo a los estudios literarios (Wardropper, 1983). En ambos

³⁴ Hay quienes estiman que tiene demasiados sentidos posibles (Thayer, 2007-2008; Ruiz, 2013), otros que sostienen que es engañoso y que pone un molde rígido a la escritura de una época (Wardropper, 1983) y unos más que afirman que muchas veces va más allá de lo histórico teniendo la posibilidad de ser una categoría de carácter transhistórico.

espacios hubo similitudes. Lo que en el arte se veía como pesado, masivo, severo y recargado (Wölfflin, 1888), también se podía ver la pluma de los literatos. Además de esto, se puede agregar que con el paso del Renacimiento al Barroco se desplazó el deseo por la *imitatio* de los clásicos para acceder a la búsqueda de una *inventio* capaz de dar lugar a nuevos caminos en el pensamiento y las formas de representación de la realidad.

Tanto los textos como las pinturas se abocaron a cuestiones similares. Las diferentes manifestaciones culturales trabajaron en torno a un repertorio temático que abarcaba “la fortuna, el acaso, la mudanza, la fugacidad, la caducidad, las ruinas, etcétera” (Maravall, 1983, p. 50). En el caso puntual de España, a raíz de la situación que se experimentaba, el arte y las letras se nutrieron del estado de desarreglo y disconformidad que prosperaba y, en su afán de crítica y representación, dieron lugar a una producción sumamente variada³⁵. Así, no resulta extraño pensar que:

el Barroco es un *dispositivo*, es decir, una respuesta articulada desde el saber, el arte y el conocimiento ante un clima metafísico, colectivo y radical de vacío existencial; el Barroco es una actitud ante el mundo-inmundo y, además, es una respuesta a esa circunstancia. (Perales Díaz, 2015, p. 319)

Por supuesto, la idea de Barroco no fue ajena a la mirada de algunos filósofos contemporáneos. Desde un punto de vista filosófico, que complementa lo que se dice hasta el momento, se pueden encontrar algunas reflexiones y observaciones de, por ejemplo, Walter Benjamin (2006) y Gilles Deleuze (1989). Estos dos pensadores supieron analizar el fenómeno y subrayar algunas de sus características más importantes.

Para Benjamin (2006), el concepto de Barroco aludió a una época de decadencia caracterizada por una “voluntad artística inquebrantable” y un uso del lenguaje peculiar. De hecho, de acuerdo con sus planteos, los literatos de ese momento buscaban constantemente adueñarse de la capacidad imaginativa que permitiría el surgimiento de una determinada y delicada metafórica del lenguaje. Sólo a través de aquello se consideraba que se podían expresar de manera

³⁵ Un tipo de producción que en ocasiones tenía sus inicios en España, pero que a veces también era tomada de otros países porque se creía apropiada para representar lo que sucedía.

adecuada las tensiones entre el mundo y la trascendencia que se respiraban en el aire.

Ahora, el análisis benjaminiano no termina sólo ahí. Según su mirada, uno de los aspectos más importantes del Barroco tiene que ver con los modos de interpretar y representar el mundo. Él observa que las obras literarias barrocas se abren a la fragmentariedad y que se disponen a mostrar un estado de confusión en relación con la realidad. Así, las plumas de los escritores permiten la aparición de la ambigüedad que se reconoce como signo de un proceso con constantes transformaciones que rechazan a lo singular, dado y determinado (Thayer, 2007-2008).

En las apreciaciones de Deleuze (1989), que se podría pensar que están en cierta sintonía con las afirmaciones benjaminianas. Para este autor, que retoma a Leibniz para establecer sus reflexiones, el concepto de Barroco remite a un pliegue que va al infinito, pero en dos direcciones: la del cuerpo y la del alma. Con esto se trata de explicar que el movimiento supone un reconocimiento de diversos elementos del mundo que se admite que cuentan con múltiples partes y maneras de ser de cada una³⁶.

La mirada deleuziana sabe apreciar las imbricaciones entre lo corpóreo y lo espiritual; advierte sus entrecruces, su inseparabilidad y la complejidad de sus contactos que parecen volver sobre sí y reconfigurarse sin cesar. El pliegue se presenta como “puro movimiento (turbulencia) disyuncional de direcciones múltiples, cada una de las cuales florece (rizoma)” (Thayer, 2007-2008, p. 106). Allí, los conceptos y las ideas se ajustan y revisten la posibilidad de ser apreciadas de diversas maneras sin pretender dar lugar a una verdad única e inmutable como en el clasicismo.

Teniendo en cuenta todo esto es que en este trabajo el concepto de Barroco se piensa para hacer referencia, fundamentalmente, a una estructura histórica³⁷ que fue continuación del Renacimiento. Pero, más allá de ello, como algo que apunta

³⁶ A propósito de esto uno podría pensar en la presencia de cierto estilo que tiene como centro al abigarramiento compositivo y al “horro vacui”, dos elementos que llevan a la incansable búsqueda de medios para no dejar espacios vacíos o arbitrarios en ningún tipo de producción artística, literaria o arquitectónica (Peres Díaz, 2015).

³⁷ Hay autores como Maravall (1983) que estiman que comprende “los tres primeros cuartos del siglo XVII, centrándose con mayor intensidad, con más plena significación, de 1605 a 1650” (p. 49). No obstante, aquí se toma el siglo XVII completo debido a que se estima que los modos de expresión artística y literaria persisten a lo largo de toda la centuria.

tanto a una mirada del mundo como a una forma de obrar (y expresar) en consecuencia. Sólo teniendo en cuenta estos aspectos es que se estima que se puede entender toda la serie de temas que inspiraron a los grandes pensadores de distintos campos que buscaban dar cuenta, de una manera u otra, de lo que la sociedad vivía.

1.1.3 Arte para criticar y convencer

Ahora, la España barroca se caracterizó por producir pinturas tanto pasionales como cerebrales (Stoichita, 1996). No obstante, en el campo de las artes plásticas, muchas veces el estilo barroco se comparó con el clasicismo y se consideró como algo inferior. Así, no es de extrañar que haya casos en los que se sostenga que:

Hemos de reconocer que hemos sido educados en cierto rebajamiento de lo barroco como tal (...). Se suele preferir lo clásico a lo barroco, y se suele entender el estilo del siglo XVII como una deformante evolución de la expresión clásica. Si se la compara con la limpia, clara y normativa forma renacentista, y con el revival de la preceptiva clásica que se produce en el siglo XVIII, esas metáforas gongorinas, ese alargamiento de la forma del Greco, ese retorcimiento de Caravaggio, los claroscuros y tenebrismos de cierta pintura epocal, parecen un aditamento inútil, un intento de forzar la perspectiva natural de las cosas. (Aranda Torres, 2004, p. 31)

Se puede decir que el estilo del siglo XVII fue enteramente diferente a lo que lo precedió. Esto se debe a que con él “no [se] evoca la plenitud del ser, sino el devenir, el acontecimiento; no la satisfacción, sino la insatisfacción y la inestabilidad. Uno no se siente liberado, sino arrastrado al interior de la tensión de un estado apasionado” (Wölfflin, 1888, p. 24). El pincel del artista barroco buscaba conmover a través de lo novedoso que a veces suponía hiperbolizaciones impactantes.

Sumado a esto, también es posible aseverar que las representaciones de la época involucraban escenas religiosas, objetos traídos del nuevo mundo y retratos. Sin embargo, hubo un tipo de pintura que resultó particularmente acorde a la situación del siglo XVII y que supuso el trabajo con diversas abstracciones entre las cuales estaba la muerte: la *vanitas*³⁸. Con este tipo de representaciones, se emitía

³⁸ Cabe destacar que las *vanitas* no fueron el único tipo de pintura que hizo uso de las representaciones de la muerte. También estuvieron los bodegones o naturaleza muerta que en inglés se conocen con el nombre de *still life* o *dead nature* (Marcaida y Pimentel, 2011).

una “ideología referida a la vacuidad de los gozos profanos, de la riqueza y a la brevedad de la existencia” (Valdivieso, 2002, p. 19).

En un mundo cegado por lo material y en el que las apariencias eran algo común, aparecían la *vanitas* que mostraba lo que no se debía olvidar y que estaba más allá del plano terreno³⁹. Se generaban pinturas ansiosas por dar cuenta de la necesidad del desengaño y la necesidad de contemplar la esencia de las cosas. Es así que se pueden encontrar diversos cuadros de este tipo en algunos de los centros de culto de la época o en lugares destinados a la caridad (Andrés Palos, 2017).

En relación con esto, como podría llegar a esperarse, lo que se presentaba en la pintura, también se mostraba en otras manifestaciones culturales como la literatura. La consciencia de la muerte que era natural en el ser humano, que se volvía más marcada por las situaciones que se vivían y que cobraba aún más fuerza por los intereses de la Iglesia que alimentaban ciertas ideas en el imaginario social, no era ajena al ámbito de las letras⁴⁰. De hecho, “lo cierto es que muchos de los símbolos que hoy se ven en las representaciones artísticas de la *vanitas* española provienen de la literatura del Siglo de Oro” (Andrés Palos, 2017, p. 420).

La *vanitas*, como buena parte de la literatura del siglo XVII, daba un mensaje claro a los hombres independientemente del estrato social al que pertenecieran, invitaban al ejercicio de la virtud y al desprendimiento de todo aquello que pudiera suscitar el vicio. Esto se puede observar en algunas pinturas de Juan de Valdés Leal como, por ejemplo, *Alegoría de la vanidad* y *Alegoría de la Salvación* (Juárez Díaz, 2013-2014).

La *Alegoría de la vanidad* (Fig. 1) mostraba aquello que debía dejarse de lado, aquello de lo que había que renegar y que podía generar ilusiones. La pintura representaba la finitud de la vida y los peligros de aferrarse a bienes que sólo eran útiles para lo mundano que, se debe remarcar, no era sino un instante en comparación a la eternidad.

³⁹ De hecho las *vanitas* fueron nombradas como tal teniendo en cuenta la manera en que inicia el versículo de Eclesiastés (1:2): *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* (Valdivieso, 2002; Andrés Palos, 2017).

⁴⁰ En relación con esto se puede señalar que desde la Edad Media se pueden encontrar un género compuesto por las llamadas *Artes Bene Moriendi* o *artes de bien morir* que se enfocan en este tema.



Fig. 1: *Alegoría de la vanidad* (1660) de Juan de Valdés de Leal. Wadsworth Atheneum (Estados Unidos)

La *Alegoría de la salvación* (Fig. 2) señalaba aquello que era necesario hacer durante el tiempo que se pasara en el mundo terreno. Es así que se podían observar diversos elementos vinculados a lo espiritual. La pintura presentaba una fuerte impronta católica y alentaba a los hombres a acercarse a Dios.



Fig. 2: *Alegoría de la salvación* (1660) de Juan de Valdés de Leal. Museo de Yorkshire (Reino Unido)

En muchas oportunidades la pintura del siglo XVII español alentaba por un lado al perfeccionamiento cristiano, mientras que por el otro condenaba todo aquello que se pudiera mostrar contrario a lo virtuoso y espiritual. No obstante, es necesario pensar en la otra manifestación cultural más importante de la época en donde esto aparecía: la literatura.

1.1.4 La complejidad de las plumas

Con el Barroco, la situación de las letras en España fue compleja. Por orden de Felipe II y con el poder inquisitorial, los autores debían hacerse moralmente responsables de su producción. Se buscaba que todas las obras, incluso las más profanas, tuvieran algo del espíritu católico que imperaba en el país. Además, se impusieron numerosas restricciones a los escritores. De hecho, una de ellas fue la prohibición de pensar el suicidio en obras literarias (Wardropper, 1983)⁴¹.

⁴¹ Incluso, si uno se remonta un siglo atrás, es posible apreciar los modos en que la Inquisición generó prohibiciones sobre la literatura de ficción con el supuesto propósito de no generar confusiones entre lo imaginario y lo real (Chartier, 2004).

Sumado a esto, hay que tener en cuenta cómo fue receptada la escritura española. En otros lugares y durante largo tiempo se pensó que era oscura⁴² y demasiado artificiosa (Fumaroli, 2019). Sin embargo y contra todo pronóstico, con el paso del tiempo se empezaron a valorar las grandes mentes que se encargaron de escribir literatura, así como los tópicos que trabajaron. No en vano es que hoy en día se considera que “el teatro y la novela no alcanzaron su apogeo hasta el XVII” (Wardropper, 1983, p. 6).

En relación a esto y para entender las notas distintivas de la escritura barroca, es preciso comprender dos conceptos: el conceptismo y el culteranismo. Dos términos que son ampliamente utilizados en la crítica literaria con el propósito de analizar los estilos de producción de la decimoséptima centuria. Por ellos se puede dar cuenta de cómo era que se expresaban las ideas y se empleaban los recursos retóricos. Se debe reconocer que, al menos en principio:

El cultismo [o culteranismo] es un preciosismo lingüístico, cuyos procedimientos externos consisten en el abuso de la erudición antigua y de la metáfora mitológica, en la frase retorcida y en el empleo de neologismos latinos. El conceptismo, respetando la lengua tradicional, consiste en un esfuerzo interno, en una manera de conducir el pensamiento, en una mecánica de las ideas que proceden mediante acertijos, antítesis, sutilezas y asociaciones inesperadas, y es ciertamente un producto de la educación escolástica. (de Torre, 2010, p. 10-11)

Sin embargo, también se debe señalar que durante los últimos siglos esta distinción fue puesta a consideración. Diversos autores se propusieron mostrar el modo en que los procesos metafóricos de ambos estilos compartían la misma base. Así, para estos, tanto en el conceptismo como en el culteranismo se podían apreciar muestras de ingenio y agudeza que no tenían horizonte efectivamente divisorio⁴³.

Con el interés por el *inventio*, el uso de la agudeza y el ejercicio del ingenio es que la literatura se dedicó a mostrar el estado del mundo en el que se escribía. En razón de esto es que la pluma se desarrolló de manera crítica, satírica y reflexiva. Cuando las ideas eran acalladas por la censura, se buscaban recursos para que un cierto tipo de pensamiento se dejara entrever en las colecciones de

⁴² Hay autores que estiman que más que hablar de una escritura oscura, se debería hablar de una que tiene dificultosa lectura (Menéndez Pidal, 1983).

⁴³ De hecho, se puede sostener gracias a estos estudiosos que la división original fue producto de un juego de oposiciones que se establecieron a partir de las rivalidades entre Góngora y Quevedo. Así, durante mucho tiempo se consideró que el primero tenía un estilo culterano, mientras que el segundo contaba con uno conceptista (Celma Valero, 1982).

oraciones que parecían inocentes, pero que en realidad tenían una intencionalidad a veces contraria o diferente a la del orden establecido⁴⁴.

La escritura barroca, al igual que la pintura, buscaba que los hombres logaran desengañarse, que vieran el desastroso estado del mundo que habitaban y que trataran de cambiarlo. En ese sentido y para llegar a una mayor cantidad de lectores, se podría pensar que hubo múltiples modos de expresión. Hubo ideas que fueron pensadas para incitar a la reflexión y para señalar las mejores maneras posibles de conducirse en la vida en sociedad.

Ahora bien, es necesario tener presente que la literatura es legataria de un pasado y que también deja un legado para el futuro. En este sentido se la puede pensar “como la memoria por pensar de las cosas, como el/los recuerdo/s que las generaciones se van transmitiendo unas a otras, de generación en generación, para que la vida humana tenga un sentido individual, colectivo e histórico” (Aranda Torres, 2004, p. 14). En vistas de esto, se estima necesario reconocer aquello de lo que la literatura del siglo XVII fue heredera y de lo que le dejó sus resabios.

1.1.5 La herencia medieval y renacentista

Lo primero que se podría mencionar es que si en el pensamiento occidental europeo en general, cuando se pasó de la Edad Media a la Edad Moderna, hubo un notable paso del teocentrismo al antropocentrismo, esto no fue tan marcado en España. En tierra española la marca de la religión y sus dogmas tuvieron una presencia fuerte, aún cuando no era así en zonas limítrofes. Por supuesto, en el caso español tanto el Medioevo como el Renacimiento y el Barroco fueron momentos diferentes; pero sus características no tuvieron el mismo tipo quiebre que se produjo en otros lugares⁴⁵.

En todo momento hubo elementos medievales que atravesaron los Siglos de Oro españoles. De esta manera, la escritura del siglo XVII se debe en gran parte a

⁴⁴ En relación a esto se podría pensar, por ejemplo, en el prólogo de las *Novelas ejemplares* de Quevedo donde se estima que el autor, a partir de ciertas omisiones en los propósitos de su obra, presenta una colección de doce relatos que no muestran nada de edificante salvo que el lector piense muy bien en ello (Martín Morán, 2016).

⁴⁵ En relación a esto debe tenerse en cuenta que la situación no es particularmente extraña. Es difícil establecer divisiones históricas a través de parámetros cuantitativos o cualitativos. Las fronteras entre diversos momentos no cuentan con una exactitud que esté libre de discusiones. Esto se puede observar cuando Méndez (2009) examina la situación de la periodización de la filosofía haciendo énfasis en la que se suele catalogar como medieval.

dejos de la cultura medieval en la que prosperaba la interacción entre culturas populares cristianas, judías, árabes, mudéjares y mozárabes⁴⁶ (Wardropper, 1983). Algo a lo cual se debe añadir cierta continuidad con temáticas de los *mesteres de clerecía*⁴⁷ que aparecen en el siglo XIII, el estilo de la prosa del siglo XV que tenía una tendencia latinizante⁴⁸ y tanto el realismo como el psicologismo de escritos ascéticos y místicos⁴⁹ (Blecua, 1944).

Con respecto a la herencia renacentista, se pueden sostener diversas cuestiones, especialmente si se tiene en cuenta que muchos de los autores barrocos nacieron en el siglo XVI. Es probablemente debido a esto que se preservó el valor que se otorgaba a las historias populares así como la exhibición de la erudición de los escritores, el interés por lo exótico y por la naturaleza. No en vano se puede decir que el Barroco no fue degeneración sino transformación del Renacimiento (Orozco, 1983).

1.2 Baltasar Gracián y su obra

1.2.1 Breves aspectos biográficos generales

Con lo dicho hasta ahora, es momento de introducirse en los aspectos biográficos que corresponden al autor estudiado. Así, se puede empezar señalando que Baltasar Gracián y Morales nació en la aldea aragonesa de Belmonte en enero de 1601. Fue dado a luz en una familia numerosa y con una situación económica difícil. Vivió con su madre, quien era hija de agricultores; su padre, quien se dedicaba a la medicina; y sus seis hermanos⁵⁰.

Se estima que todos en la familia del aragonés profesaban un profundo respeto hacia la religión. Esto se puede sostener teniendo en cuenta la elección de muchos de los hijos que se dedicaron a la vida eclesial. De hecho, Baltasar Gracián decidió seguir el camino religioso desde los diez años de edad. Sin embargo, no fue

⁴⁶ Antes de 1609 España contaba con una gran variedad de culturas que circulaban con libertad y que tenían intercambios entre sí.

⁴⁷ Producciones que buscaban relatar leyendas y milagros con un tipo de escritura dirigida a las clases populares. Se cree que estuvieron muy presentes hasta el siglo XV.

⁴⁸ Aspecto que se puede pensar que prepara terreno para el culteranismo o cultismo.

⁴⁹ Textos que no se ven como literarios, pero que aún así contribuyeron a crear una forma de transmitir las ideas y de interpelar a los lectores.

⁵⁰ Hubo sospechas de que la familia podría haber tenido un origen judío, pero la hipótesis se desestimó considerando la revisión de antecedentes que hizo la Inquisición y lo que tomó como referencia para ello (Batlori y Peralta, 1969).

sino años después que, luego de pasar por la llamada *limpieza de sangre*⁵¹ dio inicio a su noviciado con la Compañía de Jesús con la que conoció tanto la dicha como el infortunio.

Durante su pertenencia a la orden, a raíz de sus maneras de actuar y ser, el autor pudo desarrollar ampliamente su intelecto, se cultivó y trató de cultivar a otros; pero esto último le produjo numerosos inconvenientes. Hubo ocasiones en las que decidió actuar con autonomía causando problemas y desobedeciendo el mandato de sus superiores. Es de este modo que el belmontino recibió numerosas quejas hacia su persona y obra. De hecho, llegó un punto en el que Gracián fue amonestado haciendo que cesen sus funciones como educador, se le impusiera un ayuno de pan y agua, se lo desterrara a Graus y se lo amenazara con la excomunión si se atrevía a publicar.

En 1658 Gracián solicitó su baja de la Compañía para poder ingresar a la Orden mendicante, pero su pedido no tuvo respuesta y murió en diciembre de ese mismo año⁵².

1.2.2 La relevancia de la Compañía de Jesús en la vida de Gracián

Resulta interesante profundizar en las características y el papel de la Compañía de Jesús en la vida de Gracián. Esto es debido a que este fue un espacio fundamental para que él pudiera adquirir conocimientos y experiencias. Allí aprendió el latín y el griego, para más tarde introducirse en el conocimiento de la filosofía. Además, estudió teología y se dedicó a la enseñanza mientras viajaba por toda España.

El espacio institucional que nutrió el pensamiento graciano fue singular. Después de todo, la Orden tuvo un carácter religioso-militar altamente notable y con el propósito de ejercer una importante influencia político y cultural en donde

⁵¹ La comprobación de que no había antecedentes moriscos o judíos en la familia desde, por lo menos, cuatro generaciones atrás. Se debe recordar que en el siglo XVII era necesario que uno fuera cristiano viejo para poder acceder al ejercicio de ciertas funciones.

⁵² Una de las características distintivas de Gracián es que siempre cumplió con uno de los preceptos de la sabiduría ignaciana que consistía en la rapidez de ejecución de los actos luego de largas y maduras reflexiones, aunque eso supusiera faltar a los votos de obediencia que contrajo (Fumaroli, 2019).

estuviera (Ingenieros, 2000). En relación a esto se puede destacar que desde su fundación en 1522 con San Ignacio de Loyola, la Compañía fue una:

red transnacional de individuos muy bien seleccionados (mediante la prueba iniciática de los *Ejercicios espirituales*), adiestrados para los nuevos tiempos (al ser una “compañía” de clérigos regulares sin hábito propio y sin obligación coral, formados para tener iniciativa propia y para adaptarse a las más diversas circunstancias, como las “compañías” militares o comerciales que en esa misma época comenzaban a extenderse por todo el mundo), muy bien coordinados (mediante un eficiente sistema de intercambios epistolares) y estrictamente jerarquizados (a través de la división administrativa en “provincias”). (Campillo, 2011, p. 54)

Desde sus inicios la orden se caracterizó por un profuso compromiso con la realidad. Esto se vio con diversas medidas que fueron tomadas a lo largo del tiempo. Entre tales medidas se pueden señalar la fundación de instituciones educativas que apuntaron al desarrollo moral e intelectual de jesuitas e hijos de las clases dirigentes. También su reiterado apoyo a los gobernantes seculares⁵³, su fomento del compromiso con los sacramentos y la cristianización de los llamados “pueblos salvajes” no europeos.

Cuando Gracián ingresó a la Compañía de Jesús, ésta “conservaba todavía algo de aquel espíritu andariego de San Ignacio y los primeros jesuitas, cuya vocación era discurrir por todo el mundo donde se esperase más servicio de Dios” (Batllori y Peralta, 1969, p. 19). Así, el belmontino transitó por un espacio que enriqueció y marcó de manera decisiva su perspectiva. En consideración de aquello se puede decir que:

Cuando entró Gracián en la Compañía (30 de mayo de 1619) no había más casa exclusivamente a la formación de los jóvenes jesuitas que el noviciado. Para los estudios se distribuían los escolares entre diversos colegios, fundados no precisamente para ellos, sino para la educación de los jóvenes de la ciudad: las aulas de teología eran frecuentadas comúnmente sólo por los que iban encaminados al sacerdocio, pero no así las de letras y de filosofía por donde pasaban todos, aun los que habían de dedicarse después a la medicina o a la jurisprudencia. Y por más que San Ignacio había prescrito a sus jóvenes estudiantes que no trataran con los demás sino de asuntos relacionados con los estudios o con la vida espiritual, bien se echa de ver que un contacto diario en las aulas y en los patios de los colegios había de dar a los religiosos un conocimiento vivo de la vida secular, y a los seglares una visión bastante exacta de la vida religiosa. Si a esa experiencia añadimos la que llevan consigo los ministerios de la enseñanza y de la vida apostólica, no nos admiraremos tanto de que un religioso dotado de tan fino sentido de observación como Gracián pudiese captar tan vivazmente el mundo de su tiempo. (Batllori y Peralta, 1969, p. 21)

⁵³ La Compañía fue como la bisagra que conectaba iglesia y Estado pese a las diferencias que pudieran tener. No obstante, esto hizo que miembros de otras órdenes no siempre los vieran con buenos ojos.

La Compañía permitió a Gracián estudiar, viajar a diversos lugares y conocer a muchas personas. Debido a esto, en 1636 el autor conoció a Vincencio Juan de Lastanosa, un noble erudito que con el tiempo le brindó numerosos beneficios y del cual se volvió amigo. Este vínculo generó oportunidades de asistir a numerosas tertulias literarias y políticas, acceder a una vasta biblioteca y recibir diversas recomendaciones con respecto a sus producciones.

1.2.3 La publicación de la obra graciana

Las relaciones que Gracián tejió con el tiempo fueron algo que lo ayudó en gran medida. La diversidad de gente que conoció fue muy útil y quien destacó de entre todos fue Lastanosa. Gracias a este noble surgió la primera publicación del autor que fue conocida como *El Héroe* (1637)⁵⁴. Allí el jesuita hizo una dedicatoria a su amigo y se refirió a él como su mentor.

En 1640 el belmontino publicó *El Político Don Fernando el Católico*, donde dibujó la razón de Estado de la monarquía fernandina. Luego, en 1641, en dos ocasiones y con el favor de las autoridades políticas del momento, visitó junto a Lastanosa la Corte madrileña que le permitió apreciar el desenvolvimiento de los sectores cortesanos de la sociedad. Con esto pudo comprender en profundidad tanto las costumbres de su época como los balances entre virtud y vicio que circulaban entre las más altas esferas de la sociedad.

En 1646 se produjeron tres hechos que dejaron importantes huellas en la vida del autor. En primer lugar, publicó *El Discreto*. En segundo lugar, fue reprendido severamente por los miembros de su orden a causa de una “carta del infierno” que leyó para los feligreses desde el púlpito, creyendo que sería lo óptimo dados los tiempos de guerra. Finalmente, fue nombrado capellán de las tropas castellanas en Lérida a las que constantemente agitaba con sus discursos cargados de arengas.

Un año después, en 1647, publicó una colección de sentencias que tuvieron por nombre: *Oráculo Manual y Arte de la Prudencia*. Luego, al año siguiente, dio lugar a la última versión de *Agudeza y Arte de Ingenio* que era la modificación de

⁵⁴ Ahora, es preciso destacar que este libro fue uno de los muchos que se publicaron a espaldas de la Compañía y bajo el nombre de Lorenzo Gracián (nombre de uno de sus hermanos) con el fin de evitar cualquier posible inconveniente.

Arte de Ingenio. Tratado de la Agudeza que vio la luz en 1642. Más tarde, en 1651 el autor publicó la primera parte de *El Crítico*⁵⁵.

Poco después fue asignado a una cátedra de escritura por mandato del entonces General de la Orden. En ese entonces sus compañeros esperaron al momento en que hubo un cambio de altos mandos y denunciaron al belmontino por ser un mal ejemplo para los estudiantes además de por haber publicado libros con un nombre que no era el suyo y sin consentimiento alguno de la Compañía. Sin embargo, pese a las continuas situaciones de tensión con sus compañeros, Gracián continuó escribiendo. Así, en 1653 publicó la segunda parte de *El Crítico*, en 1655 *El Comulgatorio*⁵⁶ y luego, en 1657, la tercera parte de *El Crítico*.

El jesuita tuvo diversas experiencias. El contacto con la corte, su cercanía a las situaciones de guerra, las reprimendas que recibió y el apoyo que consiguió a lo largo de los años fueron nutriendo su escritura. Las vivencias por las que atravesó fueron puliendo su mirada, le permitieron tornarse cada vez más cavilativo y atento a la necesidad de ayudar a los demás a corregir el rumbo de sus vidas.

1.2.4 Las características y diversidad de la producción en general

Ahora, se tiene que destacar que Gracián no siempre escribió con el mismo estilo ni abordó las mismas cuestiones, aunque entre los tópicos que abordó siempre hubo consonancia. El jesuita expresó la diversidad de sus reflexiones mediante distintos recursos y empleando diversas maneras de transmitirlas. La escritura graciana no se limitó a la sola composición de tratados sino que tomó distintas formas.

El Héroe que fue la primera publicación del autor⁵⁷. Fue un pequeño tratado con reglas y cualidades necesarias para la formación de hombres superiores. No obstante, no fue el único libro en tratar este tipo de cuestión. En vistas de aquello es

⁵⁵ Para el primer libro de *El Crítico* firmó bajo el pseudónimo de García Marlonés que era un anagrama de sus apellidos combinados. Esto se hizo debido a que se volvió consciente de que sus correligionarios ya sospechaban de su autoría en obras anteriores con el nombre de Lorenzo Gracián. Además, el autor había considerado que el contenido reflexivo secular volcado en la obra, podía tocar la sensibilidad de sus hermanos y que esto le traería problemas.

⁵⁶ Según Alonso (2011), el único texto que firmó con su auténtico nombre y que se basaba en las sagradas escrituras con el fin de atenuar los problemas que le habían traído las dos primeras partes de *El Crítico* caracterizadas por un tinte secular que había herido susceptibilidades en la Compañía.

⁵⁷ Se estima que hubo otros textos previos a este, pero ninguno de carácter literario. A esto es necesario añadir que no hay registros de algo previo. De hecho, se tiene poca información de la primera parte de la vida de Gracián (Batllori y Peralta, 1969).

que se considera como la primera parte de una tetralogía a la cual se deben añadir *El Discreto*, *El Político* y *Oráculo manual* (Blecua, 1944). No obstante, se puede ir incluso más allá de ello y sostener que:

El Héroe no sólo ostenta la primacía cronológica sino también la conceptual. Este Héroe genérico se irá especificando en forma de Político, de Discreto, de Prodente, de Agudo, de Juicioso y hasta de Hombre justo. En *El Héroe* están ya planteados los temas y conceptos que serán analizados sucesivamente: naturaleza-arte, genio-ingenio, agudeza-buen gusto, hombre-persona, prudencia-imprudencia, etc. (Ayala, 1987, p. 65-66)

El Político, la segunda publicación del belmontino, se abocó a continuar con las reflexiones sobre cómo el hombre podía alcanzar la excelencia. Sin embargo, no se presentaron las abstracciones desligadas de casos concretos que había en *El Héroe*, sino que se tomó como ejemplo de grandeza al Rey don Fernando de Aragón. El problema es que allí no se señala la existencia de numerosos hombres virtuosos. “En *El Político* puede verse reflejada conjuntamente la nostalgia de una edad pretérita, contrapuesta a una edad presente, decepcionante y desesperanzadora” (Batlori y Peralta, 1969, p. 65).

El Discreto, tercera publicación, también adquiere el formato de tratado moral y sigue abordando las cuestiones tratadas en *El Héroe* y *El Político*, pero con mayor profundidad⁵⁸. Allí, “la heterogeneidad de las prendas y cualidades que hacen a un ser humano «discreto» está presente desde el momento en que unas son individuales o personales y otras ajustadas a la persona en contacto con la sociedad” (Alonso, 2011, p. 30). En el texto se contempla al varón como criatura social y con una importante necesidad de introspección.

Como cuarta publicación se observa al *Oráculo manual y arte de prudencia*⁵⁹. A lo largo de trescientos aforismos o sentencias, el autor busca aconsejar a quienes viven en un mundo decadente. Así es como se dice que el texto “ofrece al lector una serie de normas prácticas de comportamiento para triunfar en el cambiante y peligroso mundo social del siglo XVII” (Blanco, 2012, p. 47), siempre adaptándose a sus circunstancias.

⁵⁸ La obra originalmente se tituló como *El varón discreto* (título que aparece en la Aprobación), pero se terminó por conocer sólo como *El Discreto* debido a que ese es el nombre que apareció en la tapa del libro (Batlori y Peralta, 1969). Este es un elemento sumamente importante a considerar para comprender el tipo de auditorio al que se dirige Gracián.

⁵⁹ El título se debe pensar teniendo en cuenta que “Oráculo” alude a las palabras que se deben escuchar con respeto, “manual” a lo que es fácil de manejar y entender, “arte” como artificio para el perfeccionamiento humano y “prudencia” como forma de vida que se debe perseguir (Alonso, 2011).

Agudeza y Arte de Ingenio, en su segunda edición, se queda con el lugar de quinta publicación. Ahora, pese a no haber sido el texto más popular del autor ni haber tenido la mayor difusión, tiene un lugar especial en la producción graciana. Esto se debe a que “no pretende ser, como suele decirse, una mera preceptiva estilística, retórica o poética, sino un tratado de la agudeza, suprema cualidad del entendimiento humano” (Ayala, 1987, p. 78). Aquí lo estético y lo moral se aúnan.

El Criticón, junto con *El Comulgatorio*, es parte lo que corresponde a lo que se podría considerar como la producción tardía de Gracián. Lo cierto es que este libro dividido en tres partes tuvo numerosos debates con respecto a su género. Hubo quien lo nombró como tratado moralista (Blecua, 1944) y quien lo llamó novela alegórica (Baltar García-Peñuela, 2016), pero lo más importante a destacar, por lo menos para este trabajo, es que fue la *opera magna* del jesuita (Fernández Ramos, 2017). Aquí mostró a través de diversas alegorías cómo era vivir en el mundo, los desafíos que había en él y las maneras de sortearlos mientras se trataban de alcanzar la excelencia y la felicidad.

El Comulgatorio, finalmente, es un texto tanto literario como religioso. Fue el único que no generó polémica, que se ajustó a aquello que se consideraba ortodoxo para los miembros de alguna orden. Aquí se brindan reflexiones para que los creyentes se preparen para comulgar, pero sin desprenderse de la veta reflexiva que se trabajó en otras publicaciones. Se mantuvo un intento por preparar al ser humano para ser su mejor versión posible, pero ya no a través de una racionalidad secular, sino por medio de una racionalidad doblegada a la fe.

1.2.5 La mirada del autor sobre su siglo

La producción graciana constantemente denuncia la terrible situación del mundo que, en cuestión de males, parece haber tocado fondo. Es por esto que se expresa que los hombres “alabarán siempre lo pasado, que de verdad lo bueno fue y lo malo es, el bien se acaba y el mal dura” (Gracián, 2010, p. 464). El declive de España condujo a Gracián a desarrollar una mirada pesimista en relación al siglo XVII.

Ante los ojos del autor, “la degradación efectuada por la malicia humana fue rápida y efectiva” (Welles, 1982, p. 390, la traducción es mía). De acuerdo con su

pensamiento los humanos lograron corromper a la creación. Se desarrollaron en un sentido contrario al de sus inclinaciones naturales que, originalmente y de acuerdo al designio del divino Artífice, se orientaban hacia el bien y la perfección.

Para Gracián, en un mundo decadente, la causa de los males radicó en el hecho de que toda bondad y virtud resultaban suplidas por conductas que lindaban con lo inhumano. Así, lo que se podría pensar como un estado natural del hombre se perdió y retorció. Según su perspectiva, sólo al mirar al pasado se vislumbraba la ausencia de guerras, malicias, mentiras y lujuria que proliferaban en su presente⁶⁰.

De esta manera se puede pensar que para el autor “yace el mundo en un lamentable estado de post-lapsaria corrupción, habitado por hombres bestiales: El hombre es el lobo del hombre” (Welles, 1982, p. 391, la traducción es mía). Los hombres vivían en una sociedad donde no resultaba en absoluto impensable que se atacaran los unos a los otros, en donde a raíz de la codicia y los deseos hubiera riñas con quien se tenía a un lado. Las sociedades europeas sumidas en crisis y guerras, eran el reflejo invertido de las enseñanzas bíblicas que allí técnicamente predominaban y que deberían haber tenido alguna capacidad de guía y gobierno sobre las vidas de los mundanos. Es así que en esa época, la idea del hombre como lobo del hombre era algo muy difundido y presente en distintas tradiciones⁶¹.

La visión del hombre como amenaza para su propia especie fue algo manifiesto en la realidad. No obstante, cabe destacar que la peculiaridad del pensamiento de Gracián radica en que para él este estado de ataque mutuo entre los miembros de la especie humana era algo que surgía exclusivamente en el seno de las sociedades que fueron paulatinamente corrompidas. La sociedad no era fuente de bien y seguridad sino todo lo contrario⁶².

⁶⁰ En este sentido resulta muy interesante el modo en que el jesuita señala las maldades que presencia en algunas oportunidades a lo largo de sus intercambios epistolares con otros. No sólo se mencionan situaciones terribles como la guerra y la peste, sino también los adulterios, asesinatos, envidias y mezquindades que parecen estar a la orden del día (Gracián, 2011).

⁶¹Usualmente se relaciona esta idea con el *Leviathan* de Hobbes, pero fue previa a él. La expresión aparece por escrito ya con Plauto en el siglo II A.C. y se estima que durante la Edad Media fue ampliamente conocida (Fernández Ramos, 2017).

⁶² Un aspecto que se puede pensar en relación al papel de la sociedad en las teorías de los contractualistas. Si bien hay filósofos que ven en la construcción de la sociedad un medio para aplacar impulsos salvajes y/o contribuir a la mejora de los hombres, para Gracián la situación es lo contrario o ha ido degenerando hasta llegar a las antípodas del propósito original.

1.2.6 Las fuentes empleadas

Ahora, cuando Gracián expresa su mirada, lo hace recuperando a otros autores y textos. El jesuita retoma y a veces hasta transforma lo que dijeron grandes mentes del pasado y de su tiempo. El gran problema es que en ocasiones esto no se explicita con suficiente claridad y la tarea de descubrirlo recae en el lector⁶³.

En relación a esto, se puede señalar que los conocimientos adquiridos en la compañía fueron indispensables para el surgimiento de la escritura graciana. La filosofía y la teología brindaron los elementos necesarios para una reflexión profunda y continua acerca del ser humano, sus características y aspectos relacionados a él. No obstante, para entender el matiz de dichas reflexiones, se debe esclarecer a quiénes leyó el autor.

En vistas de lo mencionado resulta provechoso recordar la manera en que el Barroco preserva algunos de los intereses del Renacimiento. La escritura graciana se encuentra atravesada por el amor a los clásicos y la presencia de lo popular, dos elementos que eran sumamente vigentes y estimados en el siglo XVI (Wardropper, 1983). Sin embargo, también se debe añadir la cuestión de las Sagradas Escrituras que se muestran con claridad en *El Comulgatorio*, aunque no así en otros textos que lo anteceden⁶⁴.

Gracián, que era muy consciente de las lecturas de su época y que a lo largo de su vida había frecuentado a numerosos intelectuales, tenía conocimiento sobre lo que a otros interesaba. Así, se debe tener en cuenta que “los más traducidos del siglo XVII son los siguientes: Virgilio, Séneca, Plutarco, Epicteto, Ovidio, Horacio, Cicerón, Esopo y Tácito. Prima el gusto por Virgilio y Séneca (...) y la predilección por Aristóteles y Horacio da lugar a la nueva preceptiva” (Baltar García-Peñuela, 2016, p. 27). Esto, como se podría esperar, aparece en el conjunto de la producción graciana que aprovechaba los gustos de su posible audiencia para llegar a ella de manera apropiada.

⁶³ Hay estudiosos como Baltar García-Peñuela (2016) que estiman que el autor hace un uso explícito de las fuentes empleadas, pero se puede diferir de esta postura si se advierte que la sólo mención de autores que Gracián dice haber leído no es suficiente para evidenciar todo lo que efectivamente se retoma.

⁶⁴ Hay consideraciones que permiten pensar en el uso de las Sagradas Escrituras en textos como *El Criticón*, pero la alusión no es tan constante ni directa como en *El Comulgatorio*.

De hecho, se puede observar que en sus textos Gracián (2011) señala como fuentes de su inspiración a Platón, Séneca, Homero, Esopo, Plutarco y a otras de las destacadas mentes del pasado que venera. Lo que es más, se pueden apreciar también algunas reflexiones que parecen contar con un talante aristotélico en cuanto a lo ético, político y hasta metafísico. Hay toda una serie de consideraciones que se establecen a partir de los clásicos o que, por lo menos, se pueden pensar en relación a ellos⁶⁵.

En lo referente al uso o alusión a las Sagradas Escrituras, se puede decir que forma parte del arsenal de sutilezas empleadas por el autor para pensar en torno a lo que es bueno y a lo que es malo en el mundo. No es un elemento que se pueda observar con particular regularidad y tampoco se podría sostener que tiene un papel estelar en el conjunto de la producción. No obstante, se puede estimar como crucial para entender parte la visión ética y antropológica graciana que no se basa tan sólo en los antiguos.

Con respecto a la manera en que retoma a sus contemporáneos, es necesario tener en cuenta, fundamentalmente, a aquellos que pertenecen a España. En este sentido, se pueden recuperar los estudios realizados por Blecua (1944) que señala la existencia de notables rastros de afamados literatos como Quevedo y Góngora en la escritura de Gracián. Sin embargo, al igual que sucede con la recuperación de los clásicos, en algunos casos estos últimos se mencionan de manera clara, mientras que en otras tan solo se pueden ver reminiscencias a ellos.

Adolphe Coster (1947), considera que “Gracián no fue innovador; se limitó a codificar una moda creada por otros, ya triunfantes en el tiempo en que escribió” (p. 269). De acuerdo con esta postura, el jesuita tan sólo entreteje y da forma a lo ya advertido por otros pensadores, pero eso puede y debe ser puesto en cuestión. Este tipo de mirada es previa a las primeras investigaciones sobre la veta filosófica graciana. Con las ideas de aquellos a los que admiraba es que Gracián se planteó preguntas a las que respondió tejiendo una trama de consideraciones profundas y acordes a lo que se podría estimar como propio de la Filosofía.

⁶⁵ En la edición que Emilio Blanco (2012) hace al *Oráculo manual y arte de la prudencia* se muestran de manera muy clara algunas de las formas en que Gracián se sirve los clásicos para reflexionar y aconsejar a los hombres sobre lo que es necesario para su perfeccionamiento.

1.2.7 Un público selecto

Siguiendo los planteos de Batllori, Ynduráin y Blecua (1983), en todo momento la escritura graciana se caracterizó por ser lacónica, por tener un cariz marcadamente racional y por hacer uso de diversos recursos retóricos. Cada texto, conciso y puntual, supo invitar a quien lo tomara a leer entre líneas, a tratar de descifrar el significado de una cuidadosa y delicada selección de palabras que se conectaban con el propósito de encerrar distintos significados de manera simultánea. Es así que allí siempre se pudo apreciar una destacada complejidad⁶⁶.

En relación a esto, se debe recuperar la consideración de Gracián como un elitista del Barroco que tenía la intención de escribir para unos pocos hombres cultos (Wardropper, 1983). Una de las aseveraciones que justifican esta mirada es la de que él “desprecia al vulgo y exige repetidas veces en sus tratados la distinción, el *no ser vulgar*. Su estilo se caracteriza por la brevedad sentenciosa, cortada y enérgica” (Blecua, 1944, p. 243). Con ello se puede entender que el autor no escribía para ganar el aplauso popular o para lograr reconocimiento de alguna multitud. De acuerdo con lo señalado por diversos estudiosos, la perspectiva graciana no advertía bien alguno en dirigirse a una masa de gente que no pretendiera superarse y que se sintiera cómoda con el ejercicio regular de los vicios.

Cuando el jesuita escribía, lo hacía para dirigirse a un grupo selecto. Él deseaba ser leído y ayudar a la gente a reflexionar, pero no estaba interesado en cualquier tipo de gente. El auditorio específico que trataba de captar se componía, de manera exclusiva, por varones españoles, cultos, con sangre cristiana, involucrados con la corte y con deseos de transitar por el mundo sin caer en la corrupción. Gracián no producía para mujeres, campesinos ni mediocres⁶⁷ sino para quienes estaban en lo más elevado de la jerarquía social.

El autor tenía un propósito didáctico, pero uno que tan sólo se orientaba a preservar y desarrollar las facultades de aquellos a los que la naturaleza y la fortuna dotaron de bienes. Quien no hubiera sido bendecido con una capacidad innata podía aprender muchas cosas, pero siempre tendría un límite y serviría de poco a

⁶⁶ En palabras de Ayala (2001a), Gracián buscó “expresamente la dificultad, pero no por afición a lo críptico, sino porque quiere desarrollar en el lector la capacidad de recordar, de interpretar y de reflexionar” (p. 169).

⁶⁷ En las consideraciones antropológicas gracianas no todo ser humano tiene el mismo estatuto ontológico, pero esto se desarrollará en los siguientes capítulos.

su entorno. No obstante, quien hubiera tenido la dicha de contar con los favores de la vida desde un inicio, aunque en algún momento se desviara de su camino podía volver a él y, siendo que tenía potencial de crecimiento, era merecedor de atención para cambiar, cultivarse y crecer.

Por supuesto, aunque la intención graciana era aquella, se debe tener en cuenta que los modos de lectura podían permitir apropiaciones poco imaginadas. Después de todo, y como lo señala Chartier (2004), pese a las grandes tasas de alfabetización⁶⁸, gente de distintas clases sociales podía leer⁶⁹. No sólo estaba la lectura en silencio y en solitario, sino también la que se hacía en voz alta y para varios. De hecho, con respecto a esto último, se puede decir que en el Siglo de Oro “la lectura en voz alta se designaba (...) como un modo ordinario, esperado, buscado, de la apropiación de las obras, sin tener en cuenta para nada su género” (p. 483).

De todos modos, es importante recuperar la idea de que la escritura del aragonés, más que ser elegida por alguien, trataba de elegir a su lector. Hay ideas que, para advertirse, supusieron un trabajo arduo y dedicado que sólo llevaría a cabo quien verdaderamente deseara conocer. No obstante, con esto no se trata de decir que la producción de Gracián tuviera una oscuridad equiparable a la de los fragmentos de Heráclito que hoy en día se conservan, pero sí que este tipo de texto tuvo y aún tiene su complejidad. Allí literatura y filosofía se unieron hasta confundirse, el variado uso del lenguaje y la densidad de una reflexión profunda se combinaron para dar lugar a una producción densa en significados.

⁶⁸ Resulta interesante destacar que no hay muchos datos acerca de esto. Se hicieron investigaciones que permiten saber la situación de la alfabetización desde el siglo XVIII en adelante, pero hay un problema de fuentes que impide saber de manera precisa la situación del siglo XVII. Lo que sí se puede suponer es que, teniendo en cuenta que a mediados del siglo XVIII sólo el 30,02 % de los varones y el 4,67% de las mujeres se consideraban alfabetos (Soubeyroux, 1985), se podría pensar que en la centuria precedente los niveles eran similares o aún más bajos.

⁶⁹ Pese a lo que se pensó durante mucho tiempo, según los registros de los tribunales de la Inquisición, entre estas personas se podían contar labradores, mercaderes y artesanos.

1.3 Filosofía, literatura y la lectura filosófica de la obra graciana⁷⁰

1.3.1 Las relaciones entre filosofía y literatura

Ahora bien, es poco frecuente la idea de una unión íntima entre filosofía y literatura. En general, se estima que el campo de la filosofía se encuentra por un lado, mientras que el de la literatura se halla por otro. Pareciera que usualmente se habla de dos ámbitos que se pueden pensar de manera conjunta sólo hasta cierto punto, que se pueden servir el uno del otro y que incluso se pueden entretrejer para una reflexión, pero que no se pueden identificar. De hecho, es poco frecuente encontrar consideraciones sobre textos híbridos que compartan rasgos tanto filosóficos como literarios.

Considerar estas cuestiones permite advertir que se pueden mencionar a filósofos que producen literatura (como sucede con Jean Paul Sartre), pero que difícilmente se escucha sobre literatos que produzcan filosofía. A raíz de esto se podría pensar que los filósofos, que se dedican a reflexionar sobre la realidad en su conjunto, tienen más posibilidades de expandirse a otros espacios en comparación con los literatos. Es como si los literatos se encontraran con un terreno mucho más acotado sin poder ir más allá de la misma literatura. Es ante esta situación que surgen preguntas: ¿A qué se debe esto? ¿Sólo se puede pensar en filósofos productores de literatura, pero no en literatos productores de filosofía? ¿Es que el literato no puede reflexionar tanto o más que el filósofo? ¿Es que los formatos de escritura de las diversas posibles producciones son los que determinan qué tan filosófico es algo?

La reflexión sobre la línea que divide a la filosofía de la literatura supone la posibilidad de expandir la riqueza de ambos campos, pero en ocasiones esto parece ser pasado por alto. Es con ello que se estima que se debe pensar sobre las características del texto filosófico en general y sobre el caso particular de la obra de Baltasar Gracián. Se tiene que pensar sobre una obra que fue considerada durante mucho tiempo como eminentemente literaria, pero que en los últimos siglos contó con una importante consideración filosófica (Ayala, 1987; Cantarino, 2000, 2001; Egido y Marin, 2001).

⁷⁰ Buena parte de lo que corresponde a este apartado ya se publicó en un artículo en la revista *Eikasía* (Elías, 2022).

En relación a estas cuestiones se debe tener en cuenta que muchas veces, en el imaginario común, hay una especie de asociación directa entre el área de filosofía y el área de letras. Hay gente que asocia el estudio de una con el estudio de la otra y que incluso piensa que está en vigencia la carrera de filosofía y letras. No obstante, la realidad se muestra contraria a estas consideraciones.

Hoy en día cada uno de estos campos goza de cierta independencia del otro⁷¹. De hecho, no es extraño observar que en la escuela media los docentes de Filosofía no consideran lo que enseñan los de Letras y viceversa. Hay una estructura de materias “en mosaico” que impide la vinculación de conocimientos como estos (Sosa y Sosa, 2006). Los profesionales de cada campo parecen caer en una serie de prácticas en las que apenas se conectan saberes más allá de lo que se les enseña en profundidad en sus respectivas carreras. Pero ante esta situación caben las preguntas: ¿Es que la literatura y la filosofía están realmente tan separadas? ¿Es que estas disciplinas tienen pocos puntos de contacto?

Si se observa la situación en las universidades, se puede apreciar que en ocasiones los planes de estudio de Filosofía pueden incluir una Introducción a la Literatura y que los planes de estudio de Letras pueden tener una Introducción a la Filosofía, pero la conexión entre áreas generalmente se detiene ahí. Filosofía y Letras parecen disponer de un mínimo acercamiento. Sin embargo, ¿Cómo es posible que el campo que se aboca al dominio del lenguaje y el que favorece la reflexión apenas se vinculen?

En la Edad Media, con las primeras universidades, el estudio del *trivium*, que se podría considerar antecedente del campo de la literatura como tal y que abarcaba a la retórica, la dialéctica y la gramática, iba de la mano con la filosofía (Villa Prieto, 2017). Hubo una situación de hermanazgo entre estos saberes que duró hasta, por lo menos, el siglo XIX donde con el ideal ilustrado aún permanecía la concepción de que era necesaria una formación humanista que requería esto para favorecer la correcta enunciación de ideas y su transmisión (Núñez Ruiz, 2004). No obstante, a finales de la modernidad la situación dio un giro y tanto filosofía como literatura⁷² se constituyeron como campos distintos con sus propios

⁷¹ Incluso la literatura y la filosofía tienen lenguajes diferentes. Mientras que la primera posee un lenguaje connotativo, la segunda cuenta con uno denotativo (De Aguiar e Silva, 1999).

⁷² Se debe recordar que hasta antes del siglo XVIII el concepto “literatura” no aludía sino a la lectura, la escritura, la gramática y la erudición de manera muy general (De Aguiar e Silva, 1999).

objetos de estudio y ramas, que luego se fueron alejando cada vez más con los afanes de especialización propios de la contemporaneidad.

Es de esta manera que hoy en día se pueden observar importantes distinciones entre filosofía y literatura. Se habla de textos literarios o filosóficos, de filósofos o literatos, de análisis que son propios de un área o de otra. Las hibridaciones o cruces parecen algo inusual y la situación se vuelve preocupante cuando se advierte el hecho de que, como se mencionó, se habla de filósofos que escriben literatura, pero no de literatos que hagan filosofía.

1.3.2 Las características del texto filosófico

Teniendo en cuenta estas aclaraciones, resulta importante dedicarse a la reflexión sobre si es que en la producción propia de la literatura⁷³ realmente no se podría ver involucrada la filosofía⁷⁴. Para ello es imprescindible el análisis de al menos algunas de las características tradicionalmente consideradas como fundamentales de los textos que se estima que son filosóficos.

Es sabido que definir a la filosofía es algo complicado, el disenso se encuentra en ella en todo momento, hasta para su propia definición (Comte-Sponville, 2007; José, 2017). No obstante, es posible mencionar algunas cualidades utilizadas para hablar de ella o, por lo menos, de su producción. Generalmente la filosofía y sus manifestaciones suponen argumentos e implican el pensamiento crítico, la desnaturalización de lo obvio, la reflexión constante e incansable que genera más preguntas que respuestas y orígenes vinculados al asombro, la duda, las situaciones límite y el malestar.

Hablar del pensamiento crítico asociado a la producción filosófica supone remitirse a la palabra “crítico” y a sus raíces griegas *kritiké* y *kritikós* que significan capacidad de juzgar, de discernir. Así, se puede sostener que la capacidad crítica presente en los textos filosóficos implica análisis, es decir, la observación, distinción, desglosamiento de temas y su selección que favorecen el pensamiento

⁷³ En este trabajo se entiende a la literatura como actividad creadora, como forma de arte que no tiene necesariamente un fin práctico y que suele contener pensamientos que se manifiestan a través de un lenguaje emocional, no siempre claros (Wellek y Warren, 1985).

⁷⁴ En este caso cabe aclarar que no se está pensando en la filosofía analítica que se dirige al sólo análisis del lenguaje y que desestima a algunos planteos clásicos entre los cuáles se hallan los metafísicos.

en torno a algo bien delimitado, que se trabaja de manera clara y precisa, teniendo en cuenta sus distintas aristas (José, 2017).

Otro elemento importante a destacar es la desnaturalización de lo obvio que hace referencia al cuestionamiento de todo aquello que se entiende como verdad incuestionable. En relación a esto, se entiende que la razón se esgrime contra los dogmas, fanatismos y costumbres asentadas en creencias infundadas, pero ampliamente difundidas y compartidas (Comte-Sponville, 2007). Para esto, las preguntas, cargadas de un genuino deseo de conocimiento, se detienen en aquello normalizado para apreciar sus bases de manera minuciosa y detallada, dispuestas a encontrar algún espacio para derribarlas.

Con respecto a la reflexión constante e incansable, que genera más preguntas que respuestas, se puede decir que tiene que ver con lo que hace al origen etimológico de la palabra “filosofía”: amor a la sabiduría. Esto se relaciona íntimamente con el deseo insaciable de un conocimiento de toda la realidad que supone volver sobre diversos temas de manera reiterada con numerosos interrogantes frente a las cuales se ensayan posibles respuestas que pueden producir un alivio temporal, prontamente reemplazado por una cierta ansiedad generada por nuevas preguntas o por el sentimiento de que algo fue pasado por alto en el ejercicio reflexivo.

En relación a esto último, resulta provechoso pensar en los orígenes del pensamiento filosófico que son comunes a toda la humanidad: el asombro, la duda, las situaciones límite y el malestar (Jaspers, 1953; Cerletti y Kohan, 1996). La pregunta filosófica, corazón de la filosofía, caracterizada por su radicalidad, por su compromiso riguroso e incansable con el tema al que se aboca, por la molestia que produce (Gauna, 2010; José, 2017), siempre se deriva de experiencias humanas que pasan y movilizan, que encienden el deseo de conocer sobre algo de modo profundo.

En este punto cabe destacar que aquí no se cita una definición precisa de textos filosóficos porque escasea el material bibliográfico dedicado a tal tarea. El campo de la filosofía se dedica más a producir en relación a cómo se leen y comentan textos filosóficos (Barba López et al., 2007; Mandujano Estrada, 2010;

Vidarte, 2006), que a definir el tipo de producción con la que trabaja⁷⁵. En ese sentido, es interesante pensar que el ejercicio del pensamiento de la filosofía no se ajusta necesariamente a tipologías textuales determinadas.

1.3.3 Las posibilidades de leer filosóficamente a la literatura

Ahora bien, desde un punto de vista eminentemente académico puede resultar difícil pensar en un texto que pueda hacer converger tanto literatura como filosofía, de la misma manera y al mismo tiempo. Frente a ello uno podría plantearse diversas preguntas entre las cuáles destacarían: ¿Por qué parece que las características propias de los textos filosóficos no se pueden encontrar en textos literarios? ¿Es que el pensamiento crítico, la desnaturalización de lo obvio, la reflexión y las experiencias humanas que dan lugar a la filosofía dependen de la manera en que se escriban?

En la literatura se pueden encontrar textos de diversa índole que van desde novelas hasta poemas, pasando por obras teatrales y cuentos, entre otros más. En este sentido, el campo literario cuenta con diversos recursos con los cuales el lenguaje puede manifestar creativamente un amplio abanico de pensamientos, sentimientos y reflexiones. No obstante, lo transmitido en los textos literarios, pese a poder involucrar al espíritu filosófico, no se suele considerar filosófico.

En filosofía, muchas veces se estima que la producción propia del área implica textos eminentemente argumentativos donde ciertas problemáticas deben ser analizadas de manera continuada y clara, con un lenguaje específico, con citas de filósofos, mencionando hipótesis y metodologías, siguiendo la estructura que supone una introducción, un desarrollo y una conclusión bien definidos y fluidos. Hoy en día el estilo del texto filosófico, por regla general, dista de las posibilidades de la antigüedad clásica donde se podían encontrar el poema parmenídeo sobre el ser y el no ser o los diálogos platónicos en los que se debatía sobre diversas cuestiones. Ahora las formas de expresión del pensamiento filosófico con suerte pueden escapar de las exigencias academicistas con algunos cuentos trabajados

⁷⁵ Una producción que encuentra problemas para ser definida desde los puntos de vista formal, semántico, pragmático e institucional donde lo que se puede mencionar parece común a otras áreas del conocimiento (González Briz, 2015).

en filosofía para/con niños o ciertos poemas, que se aprecian con recelo y que en ocasiones se tildan de conjeturales⁷⁶.

Puede que en el presente la disposición de las palabras, la ausencia de citas y los portadores textuales sean causa de que la literatura no se encuentre como compatible con la filosofía, pero ¿es que acaso el espíritu filosófico se reduce sólo a esto? Si se entiende que el espíritu filosófico en realidad trasciende las reglas de juego impuestas por las casas de altos estudios que buscan marcar fronteras claras entre disciplinas, se puede pensar en las abundantes posibilidades para que el pensamiento filosófico tome forma.

No es tarea sencilla decir qué es genuinamente filosofía y qué no lo es, en tanto la filosofía precisa un compromiso y una actitud deseante que sólo conoce a ciencia cierta quien pretende manifestarla. Un texto que cumpla con las reglas observables del ámbito filosófico, para ser considerado como perteneciente a él, puede no tener necesariamente la intencionalidad o el deseo que se encuentran a la base de la filosofía. Si esto último sucede, ¿realmente se puede hablar de un texto filosófico?

Tal vez el texto producido por un literato revele consideraciones mucho más profundas que las de los filósofos y las de quienes dicen ser filósofos. Quizá el espíritu inquisidor y amante del conocimiento de quien reflexiona sin citar y compone poesía sea más remarcable que el del académico especializado en filosofía. En tales casos ¿la literatura no tendría más de filosofía que lo que académicamente se atreve a llamarse como tal?

Es extraño pensar que el texto filosófico es sólo el texto sistemático que se adecua a ciertas exigencias de escritura cuando se suele hablar de que lo más importante para la filosofía es su espíritu que siempre implica diálogos con otros⁷⁷. Por supuesto, esto no quiere decir que las reglas sean inútiles u obsoletas, pues contribuyen al ejercicio del diálogo con la historia del pensamiento filosófico que resulta evidente para los lectores, pero es interesante pensar que puede haber

⁷⁶ Se puede advertir que muchos textos vistos como no filosóficos que se emplean en el campo de la Filosofía reciben este tipo de caracterización. Se estima que hay textos que no reflexionan con la rigurosidad del filosofar académico, pero que pueden ser útiles en tanto recuperan algunas cuestiones que sí fueron trabajadas por filósofos canónicos.

⁷⁷ Como se señaló previamente en un pie de página, se debe tener en cuenta que hay posturas como la de Deleuze (1997) que ven otros posibles caminos para la filosofía, pero este tipo de miradas no siempre tienen una buena recepción entre los académicos pertenecientes a una disciplina en la que impera el disenso.

otras formas de dialogar con el pasado filosófico y que allí la filosofía puede brillar en vetas desconocidas.

1.3.4 Las lecturas de la obra graciana en el campo académico

En vistas de todo lo señalado es necesario volver sobre la idea de que en la obra de Gracián se encuentran tanto literatura como filosofía y la forma en que esto se consideró en la academia. Para ello es necesario advertir que el conjunto de la producción, recorrida por el conceptismo y el culteranismo, implicó reflexiones vinculadas a la ética, la antropología filosófica y el conocimiento. No obstante, no fue sino hasta los años 80 del siglo XX, poco después de la celebración del tercer centenario de la muerte de Gracián, que la filosofía (en sentido académico) empezó a considerar los aportes que podía tomar de ahí como propiamente filosóficos (Cantarino, 2000, 2001).

Durante mucho tiempo la filosofía se rigió por un canon y esto impidió la visibilización de la totalidad de sus manifestaciones. En el caso de la obra graciana, para ver su matiz filosófico fue necesario ir más allá de las estructuras durante mucho tiempo impuestas e incuestionadas. Se tuvo que entender que hubo autores con otro tipo de mirada del quehacer del filósofo que tuvieron en vistas que “en filosofía la mejor forma no es siempre la más técnica y convencional sino aquella que llega mejor a los demás” (Ayala, 1987, p. 124).

Gracián, conocedor de la filosofía, decidió darle un lugar a la disciplina a través de sus propias palabras y pensamientos. No obstante, para lograr tal tarea no sólo prestó atención al contenido que quería transmitir sino que pensó en la forma. El jesuita adoptó un estilo propio de su época y entorno para que sus elucubraciones fueran leídas. Es por ello que pudo aumentar la fuerza y la profundidad de lo que quiso expresar.

Sólo el paso del tiempo permitió conocer la existencia de pensadores como Gracián que, para ser leídos de manera minuciosa, precisaban de mentes que conocieran de literatura y filosofía por igual. De esta manera, en el caso del autor estudiado no es exagerado sostener que se debe conocer sobre teorización literaria y consideraciones filosóficas para dar un sentido cabal al conjunto de sus páginas. Si alguno de estos dos conocimientos faltara, la obra indudablemente se podría

continuar leyendo, pero a riesgo de generar un trabajo hermenéutico fragmentado y estéril.

1.3.5 La reflexión filosófica que se puede encontrar

Ahora, los tópicos tratados por Gracián fueron considerados por filósofos como Schopenhauer, Nietzsche y Benjamin (Mateu Alonso, 2013; Fumaroli, 2019; Vargas, 2018), pero esto no fue suficiente para que la obra fuera vista como algo distinto a lo eminentemente literario. Sólo hace unas pocas décadas el talante filosófico de su producción fue advertido gracias a la atención que se dirigió a la reflexión no sistematizada, pero aún así destacable. Así, cabe señalar que algunas de las preguntas no explicitadas, pero arduamente trabajadas en la obra graciana tienen que ver con: ¿cuál es la situación del siglo XVII? ¿Cómo se puede entender al ser humano? ¿Todos los seres humanos son iguales? ¿Por qué? ¿Cómo deben actuar quienes habitan este tiempo? ¿Cómo se conoce? ¿Cuál es la relevancia del lenguaje para el conocimiento?

Como ya se dijo, hasta el siglo XX se creyó que Gracián era un simple repetidor de lo ya dicho por otros y un simple literato que buscaba hacer gala de sus habilidades para el uso del lenguaje (Méndez Bejarano, 1929; Coster, 1947). No obstante, las preguntas no dichas, pero palpables, la pluralidad de voces exponiendo diversas miradas sobre distintos asuntos, la manera en que retomaba planteos de filósofos antiguos y medievales y la misma actitud filosófica crítica, inquisidora y genuina, le prepararon un lugar entre los amantes de la sabiduría.

Pese a que la escritura del aragonés fue motivo de persecuciones y momentos difíciles por no ir en consonancia con lo esperado por la Compañía, el deseo de denunciar los males de su época y de realizar sus planteos desde una mirada secular tuvo mayor peso⁷⁸. El malestar, una de las fuentes del pensamiento filosófico, llevó al jesuita a preguntarse sobre un amplio abanico de tópicos, a pensar reiteradas veces de la mano de los filósofos del pasado sobre numerosos asuntos tales como lo que es el ser humano y cómo debería ser su conducta, a

⁷⁸ La situación de Gracián se puede ilustrar con claridad con, por ejemplo, una carta que dirige a Lastanosa el 12 de junio de 1652. Allí el aragonés cuenta a su querido amigo: “ME IMPIDEN que imprima y no me faltan envidiosos, pero yo todo lo llevo con paciencia, y no pierdo la gana de comer, cenar, dormir, etc.” (Gracián, 2011, p. 1411)

esgrimir importantes críticas a sus contemporáneos y a tratar de aconsejar sobre cómo vivir siendo persona y no hombre.

1.3.6 Elementos para pensar a Gracián como filósofo

En este punto resulta conveniente dar cuenta de la mirada de Gracián con respecto a la filosofía y a la relación entre su producción y la disciplina. Si bien se puede estimar que esto no es necesario dada la existencia de una intencionalidad del autor y la posibilidad de una lectura y apropiación diferentes (Barba López et al., 2007), la tarea puede brindar herramientas capaces de ayudar a pensar sobre la cuestión abordada.

Lo primero que se podría considerar para empezar a ahondar en los aspectos señalados, es cómo era la concepción de filosofía presente en la Europa del siglo XVII. Para ello se podría retomar a José Ferrater Mora (2013), que sostiene que en la modernidad la filosofía empezó a ser entendida de diversas maneras. Pero es necesario tener en cuenta, una vez más, que España no seguía el desarrollo que tenían otros países en los que la Revolución Científica se presentó con fuerza y en los que el poder de la iglesia católica era más reducido. En vistas de esto, tal vez resulte más apropiado remitirse a la concepción filosófica predominante en el mundo medieval que, muy probablemente, tenía vigencia en tierra española.

Lo cierto es que durante el Medioevo la filosofía y la fe generalmente se encontraban íntimamente ligadas, aunque de diversas maneras. Se presentaban diversos paradigmas entre los que se puede destacar a aquellos que suponían una exclusión mútua entre fe y filosofía, los que contemplaban subsumiciones de la filosofía a la fe o de la fe a la filosofía y aquellos que veían posibilidad de autonomía entre ambos saberes concibiéndolos como capaces de llegar a las mismas conclusiones (Méndez, 2009). De este modo, la filosofía se entendía como manifestación de la racionalidad, pero usualmente en relación a la revelación contenida en las Sagradas Escrituras.

Baltasar Gracián, que perteneció a la Compañía de Jesús, tuvo una formación teológica y filosófica que se vio reflejada en su producción⁷⁹. En relación

⁷⁹ Es interesante señalar que fue profesor de filosofía en la Universidad de Gandía entre 1633 y 1636 (Alonso, 2011).

a esto, lo que se podría considerar un problema es el posicionamiento del autor en relación a la teología debido a que durante mucho tiempo se estimó que tenía una escritura secular, que dejaba de lado lo religioso. No obstante, así como se presentaron estas lecturas, también hubo otras que señalaban que los fundamentos del catolicismo no eran precisamente ignorados (Fumaroli, 2019).

Suponiendo que el autor estudiado efectivamente no hubiera dejado de estimar la revelación cristiana, para comprender el paradigma desde el que se posicionaba todavía faltaría entender la relación que ésta podría haber tenido con la filosofía. Si bien Gracián no menciona en demasiadas oportunidades a la filosofía a lo largo de toda su obra, es posible rastrear algunos elementos que pueden brindar lo necesario para reconstruir lo que pensaba acerca de ella. Así, uno de los primeros textos a los que sería interesante remitirse es *Oráculo manual y arte de la prudencia* (1647). Allí el estudioso, al inicio del aforismo número 100, dice: “*Varón desengañado: Christiano sabio, Cortesano filósofo. Más no parecerlo, menos afectarlo. Está desacreditado el filosofar, aunque el ejercicio mayor de los sabios. Vive desautorizada la ciencia de los cuerdos*” (Gracián, 2012, p. 156).

El jesuita, que se muestra sumamente crítico con su época, destaca que el hombre tiene que vivir desengañado haciendo uso de la filosofía. Pero también advierte que la filosofía es algo que se perdió y que con su pérdida contribuyó al declive del ser humano. No obstante, en otros aforismos del *Oráculo*, se advierte que, si hay quienes se atreven a filosofar, estos pueden alcanzar el fin último del ser humano: la felicidad⁸⁰.

La felicidad, siendo aquello a lo que todo humano aspira, es uno de los tópicos vertebradores de los tres libros que constituyen la obra más importantes del jesuita: *El Criticón* (1651, 1653 y 1657). Allí se muestra cómo Critilo y Andrenio⁸¹ emprenden un viaje por un mundo repleto de vicios, apariencias y engaños, sorteando numerosas dificultades, con el único propósito de encontrar a Felicidad, que es encarnación de la idea misma de felicidad.

En los tres libros que componen la obra maestra del jesuita se explican las aptitudes necesarias que deben adquirir los seres humanos para sobrevivir a un

⁸⁰ Esta idea se presenta en el aforismo 229, intitulado: *Saber repartir su vida a lo discreto* (Gracián, 2012).

⁸¹ Los protagonistas de *El Criticón* que encarnan, de manera respectiva, los arquetipos de “hombre” y “persona” que problematiza el autor en diferentes escritos (Elías, 2020).

mundo corrupto y alcanzar la dicha última. Entre las habilidades necesarias se cuentan la capacidad de ejercitar constantemente la racionalidad, de saber dialogar, ver, escuchar y perseverar ante los desafíos que se les presenten.

En cada uno de los casos las cualidades se vinculan a la filosofía que se sigue mostrando como algo poco prestigioso a los ojos del mundo, pero a su vez como aquello que permite sacar provecho de los conocimientos y experiencias adquiridas para poder salir invicto de las situaciones más enrevesadas que se puedan vivir. No en vano, ya al inicio del primer libro de su *opera magna*, cuando Gracián (2011) se dirige “A quien leyere” empieza diciéndole:

ESTA FILOSOFÍA cortesana, el curso de tu vida en un discurso, te presento hoy, lector juicioso, no malicioso, y aunque el título está ya provocando ceño, espero que todo entendido se ha de dar por desentendido, no sintiéndose mal de sí. He procurado juntar lo seco de la filosofía con lo entretenido de la invención, lo picante de la sátira con lo dulce de la épica (...). En cada uno de los autores de buen genio he atendido a imitar lo que siempre me agradó: las alegorías de Homero, las ficciones de Esopo, lo doctrinal de Séneca, lo juicioso de Luciano, las descripciones de Apuleyo, las moralidades de Plutarco, los empeños de Heliodoro, las suspensiones de Ariosto, las crisis de Boquelino y las mordacidades de Barclayo. (p. 813)

El jesuita estima que en sus palabras hay una expresión de filosofía que recupera aspectos de lo escrito por grandes pensadores del pasado. Pero además, a medida que avanza la obra, se puede interpretar que invita a quienes deseen leerla a filosofar observando la propia realidad y poniéndola en cuestión. Invita a los lectores a perfeccionarse hasta haciendo uso de su raciocinio para poder diferenciarse de aquellos que no lo ejercitan y que se asemejan a simples bestias.

En relación con esto, algo que es interesante recuperar es que en la obra magna del autor no se menciona la necesidad de creer en las Sagradas Escrituras y se admite tanto el poder como la capacidad de la racionalidad. Con su escritura Gracián busca ayudar a todos aquellos que deseen perfeccionarse en el camino de las virtudes y cree que esto es posible aún prescindiendo de la fe. Por lo tanto, se puede pensar que el jesuita se posiciona en un paradigma de la autonomía en el cual fe y filosofía, aunque vayan por caminos separados, pueden arribar a los mismos resultados.

Gracián asume que produce algo que contiene filosofía, invita a sus lectores a filosofar y cree, al estilo de los antiguos, que gracias a eso uno puede recorrer un

camino que lleva a la felicidad. Siendo este el caso, ¿acaso el autor, ante sus propios ojos, no tendría algo de filósofo?

1.3.7 Qué es la filosofía de acuerdo con la mirada graciana

Cuando el lector se desliza a través de las páginas de la escritura graciana, tiene que jugar un papel activo para reconstruir lo que el autor quiere decir con diversos conceptos. Uno de ellos es el de filosofía que atraviesa a la obra en su totalidad, pero que nunca se termina de definir de manera explícita. Ante esto surge la pregunta: ¿Qué era la filosofía para Gracián?

A los ojos de Gracián la filosofía era mucho más que la elaboración de abstracciones metafísicas. Por supuesto, él era perfectamente consciente de que la filosofía tuvo un pasado en el que se abocó a eso, pero estimaba que aquello se podía considerar secundario. El quehacer filosófico debía tener el propósito de llevar a la práctica, de hacer que hubiera un cambio notable en los seres humanos.

En base a la manera en que el jesuita vivió y escribió se podría pensar que el trabajo de su filosofía se podía dividir en etapas. Así, la primera podría considerarse como la identificación de los problemas existentes a nivel social. La segunda implicaría la consideración sobre los problemas identificados teniendo en cuenta sus causas. La tercera etapa supondría una actitud crítica frente a los problemas observados y la manera en que se desarrollaron. Finalmente, habría una última etapa centrada en la reflexión ética, esto es, sobre cómo las cosas deberían ser, pero con aspiraciones de generar un cambio en la moral humana aunque más no fuera a pequeña escala.

El pensamiento graciano tuvo una orientación moral innegable, pero que para su desarrollo requirió de dilucidaciones filosóficas de diverso orden. Comprendiendo al humano y sus procesos es que el autor reconoció su *modus operandi* y luego, con ello, dio lugar a sus conclusiones y determinaciones. Reconociendo los problemas de un mundo inhumano y la imposibilidad de un retroceso en la decadencia de este, tuvo la intención de advertir y aconsejar sobre la situación a quienes aún estuvieran dispuestos a ser distintos del resto.

Gracián se sintió como el habitante de una distopía sin posibilidad de salvación, pero en la que aún quedaban breves destellos de luz que podía hacer del

calvario un lugar no tan terrible como hubiera podido ser⁸². Para ayudar a quienes él consideraba que eran igual él es que esgrimió su pluma, que dio rienda suelta a su pensamiento y que hizo uso de la filosofía. Sólo mediante la filosofía la vida pudo tener sentido para alguien como el autor⁸³.

La filosofía española, que a veces se estima tan escasa, se encuentra repartida en la escritura de los literatos (Unamuno, 2003) y, en este sentido, la obra graciana es ejemplo de ello. Si una obra literaria tiene espíritu filosófico y contempla múltiples miradas para establecer reflexiones, por más que no cuente con los formatos por los que optaron los filósofos mayormente considerados por el canon de la Historia de la Filosofía, no por eso debería ser considerada como algo menos filosófico.

A propósito de lo señalado, y con el fin de reafirmar las ideas condensadas en el último párrafo, podría ser provechoso recuperar algunos de los aportes de alguien tan ilustre como María Zambrano; aunque no para replicarlos de manera exacta sino para someterlos a una revisión adecuada.

Habiendo dicho esto, cuando ella describe parte de la realidad de España en *Pensamiento y poesía en la vida española*, en cierto punto pareciera que adhiere a la perspectiva de un mundo que durante años dejó en la oscuridad a la filosofía de su patria. Más precisamente, advierte que:

Al no tener pensamiento filosófico sistemático, el pensar español se ha vertido dispersamente, ametódicamente en la novela, en la literatura, en la poesía. Y los sucesos de nuestra historia, lo que real y verdaderamente ha pasado entre nosotros, lo que a todos los españoles nos ha pasado en comunidad de destino, aparece como en ninguna parte en la voz de la poesía. Poesía es revelación siempre, descubrimiento; y sucede en nuestra cultura española que resulta muy difícil, casi imposible, manifestar las cosas que más nos importan, de modo directo y a las claras. Es siempre sin abstracción, es siempre sin fundamentación, sin principios, como nuestra más honda verdad se revela. No por la pura razón, sino por la razón poética. (Zambrano, 2000)

⁸² En palabras de Ayala (2001), Gracián criticó con dureza a la España de su tiempo y consideró que no había posibilidades de mejora inmediatas, pero no por ello dejó de alentar a aquellos que tenían deseos de superación.

⁸³ No se debe dejar de tener en cuenta que Gracián decidió seguir dedicándose a la escritura de manera incansable pese a todas las dificultades que esto implicó.

No obstante, es interesante pensar, como ya se mencionó con anterioridad, que la perspectiva de la intelectual supone una diferenciación ampliamente discutible. Los límites entre filosofía y literatura no resultan tan nítidos ni tan bien definidos. De hecho, es curioso que se hable de “pensar” como algo distinto al “pensamiento filosófico sistemático”. Pareciera que hay un punto de contacto, aunque también cierta diferencia.

Tal vez por eso, cuando escribe *Filosofía y poesía*, en sus primeras páginas pone de relieve el hecho de que, pese a que poesía (como expresión de literatura) y pensamiento (que en este caso se asocia a filosofía) se han enfrentado a lo largo de la historia y su cultura, han habido sólo unos pocos casos en los que se han podido trabar (Zambrano, 2006).

Frente a esto, uno podría preguntarse si el encuentro entre formas del lenguaje y percepción de la realidad, habrán sido tan extrañas en una España en pleno auge cultural; si Gracián no habría sido uno de los que supo ponerlas en contacto; y si para eso no sería altamente valorable entender sus maneras de percibir su propia labor.

1. 4 A modo de cierre

Como se pudo ver, este primer capítulo se aboca, inicialmente cuando menos, a presentar aspectos generales sobre el medio en el que vivió Gracián y que indudablemente alimentó sus ideas. Para esto, naturalmente, se señalan los rasgos distintivos del Barroco al igual que las temáticas tratadas por los intelectuales pertenecientes a distintas áreas que estuvieron sumidos en él. En cierto sentido, se muestra el modo en que un fenómeno cultural propio de determinada época favoreció una dirección para el florecimiento de mentes y producciones de lo más variadas.

Luego, se señalaron cuestiones biográficas del autor así como otras relativas a su producción y a la perspectiva que condensó entre sus páginas. Se expusieron aspectos que iban más allá del Barroco en cuanto a marco general y que se vinculaban de manera más íntima y directa con el sujeto estudiado. Con ello se indicaron elementos correspondientes al modo de apropiación del flujo cultural

del momento, la incidencia de la formación jesuita y el sello distintivo de su pensamiento.

A la postre se pusieron al descubierto un conjunto de relaciones entre filosofía y literatura. Esto considerando que no fue sino hasta avanzado el siglo XX que se empezaron a proponer lecturas filosóficas de Baltasar Gracián y que antes de eso sólo se lo examinaba desde una perspectiva literaria. Para concretar esta tarea se examinaron algunas cuestiones del canon filosófico. También se habló del texto filosófico, los usos del lenguaje en literatura y filosofía, las potencias filosóficas de la literatura y elementos constitutivos de una frontera difusa entre las áreas en cuestión.

Habiendo hecho esto último, se exhibieron consideraciones sobre cómo es que la producción graciana podía considerarse como filosófica y algunos argumentos que permitirían sostener que Gracián, más allá de literato, fue un filósofo. Se consideraron críticas que en el pasado se desplegaron contra esta idea, se rebatieron teniendo en cuenta un conjunto de consideraciones esgrimidas desde hace algunas décadas y se analizó la percepción que el jesuita tenía sobre la filosofía, el papel del filósofo y su propia labor.

En resumidas cuentas, con la presentación de la situación de la España del siglo XVII, la explicación del movimiento que la caracterizó y la exposición de ciertos detalles acerca de Baltasar Gracián, concluye uno de los primeros pasos de esta tesis. No sólo se reafirma el carácter filosófico de la investigación que se lleva a cabo, sino que se pone en conocimiento a los lectores de algunos de los aspectos fundamentales para comprender la línea de trabajo que se desarrolla y que es poco conocida para la comunidad filosófica argentina. En este sentido, se puede sostener que se logra preparar el terreno para sumergirse en los planteos antropológico-filosóficos gracianos.

Como consecuencia del desarrollo realizado, se brindan elementos para cuestionar la ausencia de filósofos españoles en la historia de la filosofía moderna. Sumado a esto, a causa de la problematización de las relaciones entre filosofía y literatura que se expusieron, se puede comprender de mejor manera cómo es que alguien que durante siglos fue considerado un simple literato de la periferia europea, también puede ser percibido como un filósofo. Es así como se presentan

las primeras contribuciones de esta tesis a un terreno que sigue siendo poco tratado por los estudiosos del país.

Capítulo II: La preocupación antropológico-filosófica en la obra de Gracián

Como es ampliamente sabido, si bien la antropología filosófica tomó forma en el siglo XX, lo cierto es que la preocupación acerca del ser humano estuvo presente desde la Antigüedad. Hubo momentos en los que esto fue más notorio que en otros⁸⁴. Sin embargo, es indudable que en toda época surgieron inquietudes asociadas o centradas en qué es el hombre.

En palabras de Estrada (2015), se podría decir que:

La metafísica, la ciencia, la moral y la política, y la misma religión remiten a la pregunta sobre el ser humano. No hay consenso sobre su identidad, ni una definición sobre su esencia, ni siquiera sobre su naturaleza. A lo largo de la historia han surgido distintas concepciones antropológicas, sin que ninguna se impusiera de forma definitiva y universal. Según la época y la cultura en la que se plantea la cuestión, así se han sucedido propuestas diferentes. El ser humano se cuestiona por sí, sin que ninguna definición le satisfaga. La demanda griega es el punto de partida para la filosofía, aunque la antropología como disciplina sólo se haya desarrollado en el siglo XX. (p. 1227)

Las interrogantes sobre la humanidad, su naturaleza, las posibles diferencias entre sus miembros, las identidades y sus potencialidades nunca dejaron de anidar el pensamiento. Cada pregunta se repitió y refinó a lo largo del tiempo, pero éstas nunca dejaron de resonar. Lo único que verdaderamente cambió fueron los modos e intentos por responder a ellas.

Según la manera en que se entretejió una copiosa cantidad de variables, tanto contextuales como biográficas de cada intelectual, es que se brindaron determinadas respuestas a las preguntas por el hombre. Puesto en otras palabras, creencias vulgares, religiosas y eminentemente racionales se amalgamaron de distinta manera con una multiplicidad de situaciones propias de cada sociedad y, en medio de todo aquello, estuvo el genio de distintos estudiosos que tuvo su propia manera de reaccionar a esto. A partir de ello se matizaron ideas precedentes, se discutieron algunas miradas emergentes, surgieron conceptos novedosos y se establecieron puntos de vista que no habían visto la luz con anterioridad.

⁸⁴ En el mismo siglo en el que se constituyó de la mano de Scheler, Plessner y Gehlen, se considera que tuvo momentos de auge y declive muy importantes (Sobrevilla, 2006).

Siguiendo lo mencionado, se estima provechoso el análisis de las reflexiones filosóficas producidas en la España moderna con un pensador como Baltasar Gracián. Después de todo, esto permitiría ampliar los conocimientos disponibles acerca de las consideraciones antropológico-filosóficas de la historia de la filosofía moderna. No obstante, para lograr este propósito es imprescindible empezar hablando, a grandes rasgos, sobre las preocupaciones sobre el hombre que se plantearon en la Europa del siglo XVII en general, para luego examinar el caso graciano en profundidad.

Una vez hecho esto, se procede al abordaje de lo que se entiende como los pilares de la semántica antropológica graciana: los conceptos de “hombre” y “persona”. Se brinda una primera aproximación a estas categorías que funcionan como ejes vertebradores del pensamiento del jesuita y se explica el modo en que se presentan sus diferencias. Aunque claro, esto se sigue desarrollando a lo largo de los apartados venideros dada su complejidad.

De hecho, la tercera sección de este capítulo se encarga de mostrar las diferencias ontológicas que el autor señala entre varones y mujeres. Naturalmente, puestas en relación con los conceptos antes mencionados. Así, se detalla el juego de rechazos, subalternizaciones y excepciones que se comparten desde una mirada muchas veces tildada de misógina, pero representativa de cierto imaginario social de la España áurea.

Finalmente y a modo de cierre, se propone una clasificación del enfoque graciano. Esto se debe a que se entiende como heredero parcial de una tradición, aunque también como pionero en algo diferente. Se piensa una perspectiva que cuenta con matices esencialistas, pero con notas existencialistas *avant la lettre* a su vez.

2.1 La preocupación antropológico-filosófica del siglo XVII

2.1.1 La pregunta filosófica acerca del hombre

La modernidad hegemónica supuso el intento de dar un giro con respecto al pasado. Implicó cambios profundos en los modos de pensar y reflexionar sobre las cosas. Después de todo, se puede decir que se intentaron superar los fundamentos

dogmáticos y teológicos de ciertas consideraciones, para dar mayor espacio a los argumentos filosóficos.

Si bien los ejes del pensamiento filosófico tuvieron que ver con la teoría del conocimiento y la teoría política, no por ello se dejaron de atender otras cuestiones. Para el desarrollo de esos puntos fue vital la reflexión acerca de lo que estaba en su base, es decir, el hombre junto con su naturaleza y sus tendencias. Así, la mirada antropológico-filosófica, aunque no tan explícita como otras, estuvo presente de manera indiscutible⁸⁵.

Entre los planteos acerca del hombre se pueden enlistar aquellos que tenían que ver con sus inclinaciones naturales, su relación con el mundo y con otros, las pasiones, el alma, el cuerpo, la relación entre ambos y otros tantos más. Si se piensa en reconocidos intelectuales como Maquiavelo, Descartes, Hobbes y Rousseau, esto se puede notar sin mayores dificultades. La incorporación de puntos relativos a cómo era y debía ser el ser humano resultaban clave para la vertebración de los argumentos que exponían.

Además de esto, como diría Luca Vanzago (2011): “el pensamiento moderno realiza una elección decisiva al fundar una nueva antropología filosófica” (p. 83) por el modo en que se aborda el problema del alma. Es de ese modo que se puede apreciar el gradual desvanecimiento de la entonces tradicional concepción tomista de alma entendida como fuerza animadora y principio orgánico de finalidad interior, para dar paso a la idea de ésta como pura sede de la racionalidad. Poco a poco se fue produciendo un viraje que permitió generar contrastes con un pasado que muchas veces había relegado a un segundo plano a los puntos de vista que buscaban apartarse de una Verdad revelada.

La mirada de Descartes (2011), tradicionalmente tomada como un importante punto de inflexión con el Medioevo, hacía que la antropología filosófica transversalizara sus razonamientos. Actualizó la concepción dualista platónica presentando al ser humano como compuesto por una *res cogitans* y una *res extensa*, analizó los pensamientos y las pasiones y se dispuso a abordar la cuestión de la intersubjetividad. De esta manera, en medio de sus dilucidaciones el autor

⁸⁵ Resulta provechoso recordar que, como diría Kant (2001), la filosofía en un sentido vulgar, que se ocupa de las máximas de la razón vinculadas a lo que se puede saber, lo que se debe hacer y lo que es lícito esperar, siempre se reduce a la pregunta sobre qué es el hombre. El cuestionamiento antropológico-filosófico siempre supone las vigas y cimientos de toda reflexión que se edifique.

“formula su propia concepción final de la persona humana, basada en tres características esenciales: su corporeidad, su condición de ser viviente y su conciencia” (Vanzago, 2011, p. 91).

Ahora, si se voltea a la reflexión política, ya con Maquiavelo (2010) se pueden ver algunas consideraciones acerca de la conducta humana que se entretienen suavemente con sus ideas sobre cómo debería gobernar un príncipe. Esto no es de extrañar si se entiende que sólo conociendo cómo son los hombres en general es que se pueden dirigir⁸⁶. Así, a propósito de ellos, el italiano solía observar que muchas veces eran “ingratos, volubles, falsos, cobardes y codiciosos” (p. 56).

En palabras de Reale y Antiseri (1995) se ve que, “según Maquiavelo el hombre no es por sí mismo ni bueno ni malo, pero en la práctica tiende a ser malo”. Es por esto que, “el político no puede tener confianza en los aspectos positivos del hombre, sino que, por el contrario, debe tener en cuenta sus aspectos negativos y proceder en consecuencia” (p. 121). No se habla de una naturaleza, pero sí de una tendencia en el comportamiento que se debe observar y reconocer para poder actuar.

Los contractualistas, por su parte, no desaprovecharon la oportunidad de teorizar acerca de la naturaleza humana. Con Hobbes (2005), se vio que el estado estaba conformado por hombres y que por tanto, estos debían ser entendidos en profundidad. A raíz de ello, en medio de sus reflexiones los presentó como criaturas viles que buscaban su propio provecho aún a costa del malestar ajeno. No en vano se hablaba de un estado originario que suponía la lucha de todos contra todos⁸⁷.

Con Rosseau (1999) se mostró una perspectiva que contrastaba con el pesimismo antropológico de Maquiavelo y Hobbes. El pensador veía que en un principio el hombre no era necesariamente malvado; creía en la existencia del buen salvaje, de una antigua y primitiva inocencia. No obstante, estimaba que con su incorporación en la sociedad civil “el rasgo más saliente (...) a simple vista [era] la

⁸⁶ Según las palabras de Mutti (2010), la “bondad” o “maldad” del príncipe de Maquiavelo depende en gran medida de cómo son sus súbditos. De ahí que sea tan importante reconocer cómo son. Si esto no se sabe, no se pueden brindar precisiones sobre el actuar más conveniente de un gobernante.

⁸⁷ Resulta interesante rescatar el hecho de que el autor inglés sintetiza buena parte de su pensamiento con la idea del “el hombre es el lobo del hombre”. Allí se recupera y repiensa parte de una tradición. Se toma el núcleo de ciertas leyendas medievales sobre el hombre-lobo y las antiguas presentaciones tanto de Plauto como de Plinio del hombre como ser con características *lupinas* (Fernández Ramos, 2017).

corrupción, la degradación de lo natural” (Camacho, 2007, p. 7). Desde su perspectiva la sociedad podía tener un impacto negativo en el despliegue de las cualidades humanas, pues allí se producían constantemente la desigualdad y la lucha.

La tratativa de problemas antropológico-filosóficos en la Modernidad tuvo que ver con distintos interrogantes y enfoques. Independientemente de si esto estuvo o no al servicio de intereses más fuertes, se manifestó con fuerza y se volvió parte ineludible del estudio de la historia de la filosofía. No obstante, conviene volver sobre lo que se señaló anteriormente y recuperar la idea de que lo sucedido en la Europa central fue diferente de lo ocurrido en las periferias. Así, y sin perder de vista el propósito de esta tesis, conviene abordar las características del caso español.

2.1.2 El planteo presente en España

Como se señaló en el capítulo anterior, no existió una única Modernidad. Se presentaron una racionalista y otra barroca de raíces hispanas (Fernández Ramos, 2017). No obstante, aunque la situación entre la Península Ibérica y el resto de Europa fue diferente, no por ello dejaron de presentarse preocupaciones que, cuando menos y hasta cierto punto, iban a tono⁸⁸. En un mundo plagado de transformaciones, por más que España hubiera intentado mantenerse al margen de ciertos eventos, habría sido impensable que permaneciera en total hermetismo y desconexión.

De esta manera, en la literatura misma se entretrejieron consideraciones filosóficas que pasaban por la teoría del conocimiento, la filosofía política y, por supuesto, la antropología filosófica. Para pensar esto último resultan de gran relevancia los aportes de Sol Mora (2017) que sostiene que “en la literatura de los Siglos de Oro, la *miseria/dignitas hominis* aparece por todas partes” y que en ocasiones “es ciertamente sólo un ornamento retórico, un recurso utilizado al paso con la ayuda de alguna poliantea, pero en otras es algo más: no un mero accesorio, sino un asunto central; no elemento secundario, sino estructural” (p. 17).

Naturalmente, a raíz del poder inquisitorial, ciertas formas de reflexión estaban limitadas o directamente censuradas, haciendo que el genio de algunos

⁸⁸ Lo que difería eran el enfoque, los modos de acercamiento y los recursos con los que los pensadores se ocuparon de ellas.

autores resultara apocado, pero no por ello dejaban de circular numerosos cuestionamientos e inquietudes. Es con ello que multitud de “voces hispanas insistieron en interrogarse por el origen de la sociedad” (Fernández Ramos, 2019, p. 148). Además y a causa de ello, también brotaron interrogantes acerca de las características humanas generales y las de los “salvajes”, los seres que poseían alma, las formas de entender la libertad, las maneras de ver a aquello que enaltecía a los humanos y lo que los degradaba y/o corrompía, por mencionar tan sólo algunas.

Si bien la teología y el dogmatismo imperaban en la España de los Siglos de Oro, no por ello dejaron de establecerse variadas elucubraciones políticas y morales (Ingenieros, 2000). Con improntas religiosas, y también filosóficas que recuperaba la misma religión, literatos y sacerdotes pensaban asiduamente sobre la conducta humana y el rol de los sujetos en la sociedad. Las pretensiones de erudición que muchas veces resaltaban en aquel entonces dejaban entrever una notable sed por el conocimiento. No obstante, al no poder saciarse esto con lo que se encontraba disponible, llevaba a un intento de producción de algo diferente y más completo⁸⁹. Siendo ese el caso, ¿no es razonable y hasta natural que se hubiera reflexionado en profundidad y filosóficamente sobre el ser humano y aspectos relativos a él?⁹⁰

2.2 Hacia una semántica antropológica: el hombre y la persona

2.2.1 Una preocupación destacable por la humanidad

Por su parte, Gracián siempre manifestó un interés por la humanidad y sus rasgos distintivos. Esto se puede apreciar con facilidad a lo largo de sus escritos. Es así que mientras contrastaba a quienes pertenecieron a un pasado distante con quienes habitaban su presente, se preguntaba y teorizaba sobre qué eran los hombres, cuáles eran sus posibilidades, hacia dónde debían ir, los recursos de los

⁸⁹ Existen numerosos pasajes literarios que parecen haber nacido a partir de complejas meditaciones. Esto se encuentra a la vista en la producción de grandes mentes como las de Quevedo, Cervantes, Calderón y Góngora. Ellos, mientras lucían distintos estilos, supieron pensar su tiempo y sus circunstancias, cómo eran las cosas y cómo debían ser.

⁹⁰ Si, además de todo lo mencionado en el segundo capítulo de esta tesis, se contempla la idea de Comte-Sponville (2007) del hombre como animal filosofante, se avizora otro argumento interesante para pensar las posibilidades de un ejercicio filosófico en tiempos y latitudes poco o nada tomadas en cuenta en las historias de la filosofía.

que disponían para su crecimiento y otras cuestiones más. El autor exhibía una preocupación antropológico-filosófica difícil de ignorar.

Respecto a esto, se puede aseverar que es pieza central de las reflexiones gracianas “la idea de que el hombre debe devenir hombre, construirse como ejercicio de la razón, frente a las bestias, que ya lo son y saben lo que les sirve” (Vega, 2011, p. 35). En medio de las críticas que el jesuita esgrime contra el común de sus pares, señala puntos importantes para que tengan en cuenta quienes posean la voluntad de ser diferentes. Es así que “recurre a una tradición del discurso ya existente antes que él, al *análisis introspectivo del hombre*, que se nutre de las fuentes tanto clásicas como contemporáneas, y en la que son decisivos no motivos religiosos sino antropológico-filosóficos” (Blüher, 1991, p. 204).

Con Gracián se presenta una insistente invitación a hacer uso de capacidades observacionales y racionales para advertir los cambios que cada uno debe hacer en pos de su perfeccionamiento. Si bien su perspectiva se tiñe por una concepción semejante a la del *homo homini lupus* que tiene Hobbes (Fernández Ramos, 2017), no por ello se abandona toda esperanza. Su escritura no es un simple pasatiempo. Cada párrafo de su producción supone un compromiso y una férrea voluntad de señalar el camino a seguir a quienes no quieren ser como el común denominador en un mundo corrompido⁹¹.

A causa de su deseo, es entendible que sus libros tengan más similitudes que diferencias. No obstante, y aunque no es difícil notar que “desde *El Héroe* hasta *El Crítico*, Gracián mantiene un mismo discurso, una línea de pensamiento que con leves retoques atraviesa la totalidad de sus escritos” (Fernández Ramos, 2017, p. 295), es importante atender a los planteos de Cerezo Galán (2003) en los que se explica de manera más precisa que:

Las claves hermenéuticas de qué entiende Gracián por el hombre se hallan esparcidas en toda su obra, especialmente en *El héroe*, *El discreto* y *Oráculo manual*, sin dejar, no obstante, de reconocer que en *El Crítico*, por tratarse de su obra de madurez, se recoge el más abisal de su experiencia metafísica acerca del hombre y del mundo (pp. 401-402)

Esto no significa que en *Agudeza*, *El Político* o en *El Comulgatorio* no se puedan hallar elementos que remitan a una antropología filosófica, pero lo cierto es

⁹¹ Tanto el compromiso como la voluntad de Gracián se vuelven evidentes si es que se recuerdan los problemas por los que pasó al momento de publicar y que se mencionaron en el segundo capítulo de esta tesis.

que el grueso de aquello se encuentra en otro lado. Es en *El Héroe*, *El Discreto* y *Oráculo* que hay una intencionalidad sumamente clara desde las primeras páginas y que se orienta a cultivar a otros para que sean las mejores versiones posibles de sí mismos. Luego, por supuesto, está *El Crítico* que “constituye un repertorio de las formas que la degradación humana puede adoptar” (Sol Mora, 2017, p. 212) y que en verdad no es exagerado decir que es “el acopio de la estructura ideológica que Gracián diseminó en sus tratados previos” (Forastieri Braschi, 1974, p. 394).

2.2.2 Un trabajo filosófico conceptual

Ahora bien, es necesario pensar que en su trabajo intelectual Gracián no siempre expresó sus ideas de la misma manera. Como suele suceder con los autores, se fueron dando cambios en algunos casos sutiles y en otros, algo más palpables. Observar la cronología de la producción y las ideas que se escurren entre las páginas permite contemplar esto con claridad.

La semántica antropológica graciana tiene determinadas variaciones que podrían marear al lector poco preparado. Para reflexionar sobre la humanidad el autor emplea una diversidad de términos y conceptos que se puede percibir como algo enrevesado. Pareciera que “héroe”, “político”, “discreto”, “hombre”, “gente” y “persona” se usaran para aludir a cosas diferentes, pero con algunos puntos de contacto. No se pueden emplear como sinónimos y sin embargo, en términos de Wittgenstein, se podría decir que comparten un aire de familia.

Por supuesto, para entender este *corpus* terminológico y conceptual, es necesario comprender mejor el por qué de la variación y el trasfondo lógico que hay. Sería ingenuo pensar que la elección de palabras es producto del capricho o el azar cuando se habla de un autor que escribe en una sociedad en la que el culteranismo y el conceptismo llevan a la minucia del lenguaje⁹².

Como explica Jimenez Moreno (1998), en cada libro de Gracián hay una intencionalidad formativa que se orienta a la construcción de un modelo de ser humano. En cada texto se piensa en un público particular y se pone el acento en

⁹² En el trabajo de creación conceptual que Gracián lleva a cabo se puede notar la puesta en práctica de uno de los ejercicios filosóficos por excelencia de acuerdo con Deleuze (1997). El aragonés no sólo toma términos disponibles en su época sino que refina sus ideas subyacentes para poder pensar la realidad que lo rodea. Esto se podrá observar con mayor detenimiento en apartados posteriores.

características que, si bien son más o menos compartidas, tienen sus diferencias. No todos los hombres se encuentran en las mismas circunstancias, pasan las mismas necesidades ni precisan la adquisición de las mismas cualidades.

Para entender mejor esta idea se debe prestar atención al modo en que, al inicio de cada texto, Gracián (2011) suele mostrar sus intenciones y hacia quienes van dirigidas. Es así que en el caso de *El Héroe* se afirma que se pretende “formar con un libro enano un varón gigante (...); sacar un varón máximo” (p. 74); que con *El Político* se tratan de brindar pautas sobre cómo gobernar mientras se propone “un rey a todos los venideros: don Fernando el Católico, aquel gran maestro del arte de reinar, el oráculo mayor de la razón de Estado” (p. 107); que con *Agudeza* se elabora una oda al Ingenio (facultad humana súmamente importante) mientras se recurre a “los tropos y figuras retóricas como (...) instrumentos para exprimir cultamente (...) conceptos” (p. 144); que en *El Discreto* “no se escribe para todos” y que se espera “merezca, lector discreto (porque lo [sea], o para que lo [sea]), tener vez [ese] arte de entendidos, [esos] aforismos de prudencia”⁹³ (p. 274); que en *Oráculo* se ofrece “epítome de aciertos del vivir (...) en lo sentencioso y lo conciso” (p. 343); que en *El Crítico* se escribe a un “lector juicioso, no malicioso” (p. 813) al que se le presenta el curso de su vida en un discurso; y que con *El Comulgatorio* se presenta un libro “tan manual, que le pueda llevar cualquiera o en el seno o en la manga” (p. 1282) para saber cómo actuar antes, durante y después de las misas.

Con *El Héroe*, que fue aclamado y llevó satisfacción a su creador⁹⁴, se empezó con un ideal sobre el ser humano. No obstante y como es de esperar, esta idea fue mutando y madurando. En consideraciones posteriores quedaron resabios de lo que se escribió en un inicio, pero al contemplarse otras posibles vías de desarrollo, el cambio fue inevitable. En este sentido, y retomando lo que se señaló al final del apartado anterior, resulta especialmente rico prestar atención al trabajo conceptual que se produce en *El Crítico*⁹⁵, gran alegoría de la vida humana. Allí se retoman las elucubraciones de una vida y se condensan, mientras se modifican a la luz de una madurez intelectual perfeccionada y distinta a la de los comienzos.

⁹³ Se advierte que el uso de corchetes no es del autor sino propio. Esto es para indicar secciones modificadas a fin de que la cita se ajuste al párrafo.

⁹⁴ Esto se puede sostener tanto por lo que escribe Gracián a Lastanosa en una carta del 28 de abril de 1640 como por lo que Lastanosa escribe al Príncipe Don Baltasar Carlos y a los lectores en general en ocasión de la presentación de *El Discreto* (Gracián, 2011).

⁹⁵ No se toman las distinciones conceptuales producidas en *El Comulgatorio* ya que todo lo allí escrito tuvo la intencionalidad de apaciguar a quienes perseguían a Gracián. Por lo tanto, no se expresa libremente todo lo que se piensa.

2.2.3 La noción de *hombre*

El trabajo conceptual que se produce en *El Crítico* pone a las categorías “persona” y “hombre” como pilares centrales de su reflexión antropológico-filosófica (Elías, 2020). Con ellas, se propone una notable distinción entre los seres humanos. En este sentido, y siguiendo a Cerezo Galán (2003), se establece un desarrollo teórico que contempla a un *homo duplex* que se bate entre el ser y el no-ser. Se erigen dos caminos vecinos por los que la humanidad puede optar libremente. Por un lado, está la alternativa que involucra la realización de las potencialidades que se tienen; por otro lado, la que supone la permanencia en un estado bruto, sumamente primitivo e incluso, en algunos casos, de una progresiva corrupción.

Habiendo dicho esto, conviene detenerse en el segundo concepto, el de hombre. Por supuesto, a primera vista y en líneas generales la expresión lingüística parece remitir, o bien a la idea de especie humana o a una identificación inmediata con el varón. La cosa es que con Gracián el uso de la palabra tiene que ver con esto, pero a su vez va más allá, implica un extra.

El autor habla sobre el hombre en distintos pasajes y con intencionalidades relativamente variadas. En algunas oportunidades con su mención alude a algún varón o conjunto de varones si es que la palabra se emplea en plural. En otras ocasiones se llega a entender que se utiliza para hablar de la humanidad en su conjunto. Luego, hay una tercera aplicación que resulta la más relevante para la antropología graciana: la que indica una contraposición al concepto de persona⁹⁶.

Tomando el tercer uso del término hombre y siguiendo con la idea de *homo duplex* que se mencionó al inicio del apartado, el concepto que subyace se ubica en la vereda opuesta a la que supone al ser y a la realización de potencialidades. El contraste se puede ver cuando los protagonistas de *El Crítico*, llegan a la Plaza Mayor del Universo y la observan:

⁹⁶ Es preciso entender que en textos previos se utiliza el término “hombre”, pero para aludir a los primeros dos puntos. Esto se puede observar, por ejemplo, al inicio de varios aforismos del *Oráculo*. Sólo a partir de *El Crítico* es que aparece la tercera posibilidad que se menciona y que se muestra contrastante con el concepto de “persona”.

Llena de gentes; pero sin persona, [donde] ha dicho un sabio que con la antorcha en la mano al mediodía iba buscando un hombre que lo fuese y no había podido hallar uno entero: todos lo eran a medias.

Porque el que tenía cabeza de hombre, tenía cola de serpiente y las mujeres de pescado. Al contrario, el que tenía pies, no tenía cabeza. Allí vieron muchos Acteones, que, luego que cegaron, se convirtieron en ciervos. Tenían otros cabeza de camello, gente de cargo y de carga. Muchos, de bueyes en lo pesado, que no en lo seguro. No pocos, de lobos, siempre en la fábula del pueblo. Pero los más, de estólidos jumentos, muy a lo simple malicioso. (Gracián, 2010, p. 299)

En relación con esto, si se sigue con la dicotomización de los conceptos de hombre y persona, es posible observar que al inicio de la cita el término “gentes” se podría entender como conjunto de hombres. Ahora, una de las primeras cosas que resalta es el carácter peyorativo que envuelve a la idea. Se retrata a una porción de la humanidad como semejante a las bestias. A través de las metáforas se muestra cómo la distinción entre humanos y animales que se trató de trazar desde tiempos antiguos se fue desdibujando hasta casi desaparecer. Lo que es más, la cercanía con la animalidad no supuso una aproximación a las virtudes de la naturaleza sino todo lo contrario.

La quimerización de las gentes, y por tanto de los hombres, contiene rasgos marcadamente negativos. Que unos tengan cabeza humana, pero cola de serpiente alude a la astucia y capacidad de engaño si es que se piensa en la carga simbólica que tiene el animal en la Biblia. Que las mujeres contaran con cola de pescado remite a las míticas sirenas que suponían la perdición de los que se adentraban en el mar. Que los acteones se volvieran siervos habla de la incapacidad para mantener una posición en relación con otros. Que se mencione a los que son bueyes en el peso, pero no en lo seguro refiere a la incongruencia entre imagen y realidad. La presencia de los semejantes a los lobos indica malicia y deseo de aprovechamiento. Finalmente, la apreciación sobre los estólidos jumentos se asocia a la importantísima y generalizada falta de conocimiento que se deja relucir en todo momento.

En algún punto las formas de bestialización humana recuerdan la visión antigua que Esopo (1985) mostraba en algunas de sus fábulas como la de *Prometeo y los hombres*. En esta última, como es sabido, se intenta justificar la naturaleza de una parte de la gente. Se cuenta cómo Prometeo, por orden de Zeus, tuvo que convertir a algunos de los animales en seres humanos, dando como

resultado que una porción de la humanidad tuviera un alma animal caracterizada por cierta bruteza e irascibilidad apenas corregibles⁹⁷.

Continuando con lo dicho, de acuerdo con la visión de Gracián los hombres son criaturas polimorfas que, pese a su variedad, raramente tienen algo realmente bueno que se pueda apreciar y destacar. De hecho, así como en una sola cita se pueden encontrar numerosas críticas hacia quienes abundan en el mundo, se pueden encontrar muchas más. En las primeras *crisis* de la *opera magna* del autor, Critilo dice a Andrenio en medio de una conversación: “¡Dichoso tú!, que te criaste entre las fieras y ¡ay de mí!, que entre los hombres, pues cada uno es un lobo para el otro, si ya no es peor el ser hombre” (Gracián, 2010, p. 54).

Aún el salvaje, esto es, el nacido y criado lejos de la civilización, pese a no contar con una cultura y formación, puede ser más afortunado que quien vive en sociedad. El común denominador de la humanidad, los hombres, son seres rapaces y de cuidado, listos para aprovecharse de sus pares en cualquier momento. Es por ello que, a medida que avanza el diálogo entre Critilo y Andrenio, cuando acceden a tierra poblada, el primero le dice al segundo:

ya estamos entre enemigos y ya es tiempo de abrir los ojos: ya es menester vivir alerta. Procura ir con cautela en el ver, en el oír y mucho más en el hablar. Oye a todos y de ninguno te fíes. Tendrás a todos por amigos; pero guardarte has de todos como de enemigos. (Gracián, 2010, p. 55)

Si uno naturalmente tuviera que tener cuidado de las fieras, aún más tendría que tenerlo de los hombres. Esto se debe a que mientras que con las primeras se sabría qué recaudos tomar, pues el instinto las programa; con los segundos la situación se tornaría más complicada, ya que su libertad y racionalidad (por más limitadas que estén) los volvería impredecibles.

Independientemente de la cuna, el credo, la tierra de pertenencia o la formación, la mayor parte de la humanidad parece fundirse en una masa de malicias indistintas. En razón de esto es que se habla de la maldad de los hombres en general sin destacar puntos particularmente importantes que puedan hacer a identidades más o menos perversas. Un judío francés podría ser tan malo como un católico español⁹⁸. Con el concepto de hombre no hay una estratificación en lo que

⁹⁷ Aquí se retoma a Esopo y a sus fábulas sabiendo que fueron leídas por Gracián. En este sentido, es interesante pensar en la probabilidad de que el aragonés haya encontrado allí cierta inspiración para la estructura que dio a sus afirmaciones.

⁹⁸ Dado el contexto y la preparación de Gracián, es interesante que las creencias no jueguen un papel particularmente destacable en relación con esto. Son muy pocas las veces en las que se mencionan a

refiere a la perniciosidad que uno puede tener o no. Sencillamente se es hombre o no.

2.2.4 La noción de *persona*

En relación con esto último conviene señalar que aunque la mayoría de los seres humanos puedan entrar en la categoría de hombre, no quiere decir que todos lo hagan. Así como se reconoce la existencia de los quienes se encuentran corrompidos, embrutecidos y bestializados, también se hace lo mismo con quienes están en las antípodas. Sin embargo, ¿cómo es que en una mirada tan pesimista del mundo como lo es la graciana se puede observar algo que se distingue y brilla en medio de la progresiva decadencia?

Es importante recordar que la formación jesuita de Gracián transversaliza su pensamiento. Se sigue observando en el ser humano a la criatura creada a imagen y semejanza de Dios, como se señala en el Génesis. Debido a esto se considera que no sólo está el camino de la ruindad. Se puede ver que esta idea se apoya en uno de los primeros pasajes de la obra maestra del autor en la que se escribe:

Tomó la mano el soberano Dueño y dijo [a toda su creación]: -Mirad, advertid, sabed que el hombre le he formado yo con mis manos para criarlo mío y señor vuestro y como rey, que es, pretende señorearlo todo. Pero entiende, oh hombre, aquí hablando con él, que esto ha de ser con la mente, no con el vientre; como persona, no como bestia. (Gracián, 2010, p. 32)

En principio los humanos son la creación predilecta, la que tiene un lugar especial. El problema es su libre arbitrio que los puede llevar a actuar de una manera racional y conveniente para el mundo o, por el contrario, de modo salvaje y perjudicial para lo que los rodea. Si bien los hijos de Adán y Eva cuentan con la posibilidad de perfeccionarse abrazando la virtud, también pueden caer en las fauces de la malicia entregándose al vicio. No en vano ya desde el *Oráculo* se sostiene que:

No se nace hecho: vase de cada día perfeccionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto del consumado ser, al complemento de prendas, de eminencias. Conocerse ha en lo realzado del gusto, purificado del ingenio, en lo maduro del juicio, en lo defecado de la voluntad. Algunos nunca llegan a ser cabales, fáltales siempre un algo; tardan otros en hacerse. El varón consumado,

judíos o musulmanes. Cuando esto se hace, es en otras obras y con el propósito de recuperar una parte del pasado de España que tuvo que ver con la expulsión.

sabio en dichos, cuerdo en hechos, es admitido y aún deseado del singular comercio de los discretos. (Gracián, 2012, pp. 103-104)

El ser humano puede pulir sus potencialidades y superarse de manera gradual. Se cree firmemente en que la humanidad no tiene un destino inminente en el que todos sus integrantes tengan que acabar siendo bestias antropomorfizadas. Es por ello que se afirma que “toda la antropología de Gracián puede compendiarse en la empresa de ser, o mejor, llegar a ser persona” (Cerezo Galán, 2003, p. 401) y que siempre se busca la manera de cultivar a otros.

Por supuesto, se debe entender a lo que apunta el concepto de persona y las significaciones que lo revisten. Para ello la etimología se vuelve un buen punto de partida. La palabra proviene del latín *persōna* que a su vez encuentra su raíz en el griego πρόσωπον (*prósōpon*), ambos términos utilizados en un principio para referir a algo que se colocaba delante del rostro, a una máscara. De algún modo alude a aquello que permite la construcción de una identidad otra, un tema que no habría pasado desapercibido para un entusiasta del mundo antiguo como lo fue el jesuita.

De hecho, resulta interesante recuperar uno de los usos que hace Gracián (2011) de la metáfora de la máscara. El ejemplo perfecto se presenta cuando describe al mundo y dice que:

Duraban aún los juegos bacanales. Andaban las máscaras más válidas que en la misma Barcelona; no hubo hombre ni mujer que no saliese con la suya, y todas eran ajenas. Había de todos modos, no sólo de diablura, pero de santidad y de virtud, con que engañaban a muchos simples: que los sabios claramente les decían se las quitasen. Y es cosa notable que todos tomaban las ajenas, y aun contrarias, porque la vulpeja salía con máscara de cordero, la serpiente de paloma, el usurero de limosnero, la ramera de rezadora y siempre en romerías, el adúltero de amigo del marido, la tercera de saludadora, el lobo del que ayuna, el león de cordero, el gato con barba a lo romano con hechos de tal, el asno de león mientras calla, el perro rabioso de risa por tener falda, y todos de burla y engaño. (p. 881)

Si bien en ese fragmento en particular se hace una asociación entre máscara y engaño, teniendo un tono peyorativo, también se puede pensar en la relación entre la máscara y el disimulo. Esto es, uno de los elementos fundamentales para la vida en sociedad y que efectivamente se vincula con la idea de construcción de las identidades.

Pero avanzando con el tema central, como se podría esperar, la idea de la persona y la máscara se encuentra en consonancia con algunas de las consideraciones propias de la España del siglo XVII como, por ejemplo, la de

*theatrum mundi*⁹⁹. Después de todo, si el mundo era visto como un gran teatro, cobraría sentido que quienes estuvieran en él fueran seres que debían cumplir un papel. En una obra que tendría a la Providencia como directora, los humanos serían actores o, dicho de otra manera, personajes.

La mirada graciana podría adherir perfectamente a esto. Especialmente si se tiene en cuenta que la segunda *crisi* de *El Crítico* tiene por nombre “El gran teatro del universo” y que allí se vuelve sobre los primeros momentos de la creación. No obstante, es necesario comprender la manera en que se presentan los papeles, la forma en que cada uno se puede posicionar en el mundo. Están los hombres y las personas que cumplen una función en un marco de relativa libertad. Se presentan senderos por los que se puede seguir y a partir de allí se construye un rol. Quienes conforman y usan la máscara deseada por el divino director devienen personas en el sentido más estricto de la palabra. Quienes no logran entrar en el papel esperado, quedan como hombres que no es que no actúen sino que lo hacen de manera secundaria, mediocre y algo vana.

Se podría decir que el ser humano se entiende y percibe como *actor mundi*¹⁰⁰. Las personas se construyen a sí mismas para ser protagonistas de una pieza teatral sin guión y repleta de espontaneidades. Los hombres, por su lado, se vuelven meros actores secundarios dispuestos en el escenario con el solo propósito de hacer brillar a los personajes principales. De ahí que se tematizan como importantes destinos ultramundanos tanto la fama como el olvido.

Naturalmente, no cualquiera logra ser protagonista de una obra. Siguiendo con la metáfora teatral, se puede sostener que existe un proceso de selección complicado. Quien busque el papel de persona deberá ensayar incansablemente hasta apropiarse de ciertas características y prendas entre las que se halla la excelencia. A propósito de esto resulta destacable cómo es que “los más de los mortales, en vez de ir adelante en la virtud, en la honra, en el saber, en la prudencia y en todo, vuelven atrás: y así muy pocos son los que llegan a ser personas” (Gracián, 2010, p. 86).

⁹⁹ Una “metáfora inventada en la Antigüedad y en la Edad Media, y generalizada por el teatro barroco, que concibe el mundo como un espectáculo escenificado por Dios e interpretado por actores humanos carentes de envergadura” (Pavís, 1998, p. 476).

¹⁰⁰ Si bien el autor no utiliza la expresión, lo cierto es que no sería equívoca para revisar su planteos. Después de todo, pensar en un nuevo concepto que contenga la base de su consideración antropológica sería una tarea fundamental desde una perspectiva filosófica.

Con el paso del tiempo son cada vez menos los que asumen el desafío de volverse personas y muy escasos los números de quienes cumplen su meta. El proceso de autorrealización humana que termina en ser persona resulta innegablemente arduo. Esto se puede observar de manera más clara con las palabras de Fernández Ramos (2017) que a propósito del tema dice que:

El concepto de persona del jesuita no designa simplemente al adulto que ha alcanzado las habilidades sociales necesarias para desenvolverse en su entorno. Para Gracián ser persona significa lograr la más alta cualificación que puede obtener el ser humano, entendida no tanto como resultado de una progresiva acumulación de conocimientos y recursos sociales, sino como un proceso ininterrumpido de perfeccionamiento, hasta alcanzar el punto consumado (p. 419).

Si cualquiera puede ser hombre, no cualquiera puede ser persona. La metamorfosis supone grandes esfuerzos que se focalizan en distintos frentes de manera simultánea, siendo uno de los más importantes el que supone el autoconocimiento que muchas veces es evadido y despreciado. Debido a esto último se vuelve visible un importante inconveniente, y es que, como dice Gracián (2012) “no puede ser uno señor de sí si primero no se comprende” (p.151).

En un mundo de apariencias donde los mortales se acostumbran a centrarse nada más que en eso, la interioridad queda descuidada, olvidada y, en ocasiones, hasta totalmente inexplorada. Las potencialidades ligadas a la virtud real quedan ignoradas y enterradas, haciendo imposible su aprovechamiento. De ahí que la bestialización se vuelva corriente y que la decadencia avance al estilo de una enfermedad terminal.

No en vano José María Andreu Celma (2018) sostiene que de acuerdo con la perspectiva graciana “pululan hombres fantasmas, «figuras de hombres», «hombres de borra», «hinchados», «hombres mascarados», «hombres a mitad», «hombres diptongos», «hombres huecos sin corazón», «muertos vivos», «hombres bestias», «hombres fieras», «hombres locos»; a todos «secábaseles la lengua para la verdad»” (40).

Ahora, continuando con lo dicho algunos párrafos atrás, si bien podría parecer que cualquiera cuenta con la posibilidad de volverse persona con suficiente esfuerzo y tenacidad, de acuerdo con la perspectiva graciana la realidad es otra las más de las veces.

2.3 El papel de la mujer en la antropología graciana¹⁰¹

2.3.1 Las descendientes de Eva, Circe y Pandora

Como ya se mencionó, Gracián tuvo una rigurosa formación en la Compañía de Jesús. A causa de ello logró conocer en profundidad las Sagradas Escrituras y tuvo la oportunidad de acceder a textos clásicos que enriquecieron su pensamiento (Batllori y Peralta, 1969). No es de extrañar que se pudieran encontrar ecos y menciones explícitas de aquellos escritos a lo largo de sus reflexiones.

Siguiendo esto, en su antropología, la manera en que interpretó a la mujer fue producto de legados obtenidos tanto por el lado de la fe como de la razón. Desde ambos frentes retomó algunas ideas oscuras y desalentadoras. La tradición judeo-cristiana y lo cultivado por los clásicos le dieron herramientas para iniciarse en la sospecha sobre una naturaleza femenina vil, que luego devino aparente convicción.

Además, se podrían destacar las consideraciones y vivencias del fundador de la Orden a la que perteneció a modo de antecedente adicional. En definitiva, según explica Wenceslao Soto Artuñedo (1997), después de la conversión de San Ignacio de Loyola, “su actitud ante la mujer, en general, es de «ponerse en guardia» por los efectos de su imprudencia”. Después de todo, “por aconsejar a mujeres sufrió tres procesos de la Inquisición en Alcalá” (p. 303).

De esta manera la mayor parte de las mujeres fue subestimada y pensada de manera negativa. La perspectiva del autor apreció en poca medida las luces que el pasado les dio y las consideró como usualmente inferiores al varón. De ahí que en su *Arte de ingenio* considerara el dicho generalista de que “la mayor capacidad de la más sabia mujer no pasa de la que tiene un hombre cuerdo a los catorce años” (Gracián, 2011, p. 189).

De esta manera la mayor parte de las mujeres fue pensada de manera negativa¹⁰². La perspectiva del autor apreció en poca medida las luces que el

¹⁰¹ Buena parte de lo escrito en este apartado ya fue enviado, evaluado y aceptado para su publicación como artículo en *Cuadernos de Literatura. Revista de Estudios Lingüísticos y Literarios* (Elías, 2024a).

¹⁰² En palabras de Cantarino (1998), hay una misoginia muy fuerte en el pensamiento de Gracián y esto se ve por la manera en que “trata de hacer converger en la mujer todos cuanto concretos males y vicios particulares pueda” (p. 45). Luego, con Caballé (2006), esta idea vuelve a aparecer mientras se dice que “más que de mujeres, en lengua de Gracián, hablamos de espectros, de la pura materialización de la desgracia” (p. 98).

pasado les dio. Su posición se centró más en las sombras y en el problema que suponían. De hecho, desde los estudios clásicos y bíblicos parecería que se entendía que quienes pertenecían al género femenino eran descendientes de Eva, Circe y Pandora, poseedoras de una sangre que las llevaba a inclinarse a todo aquello que podía arrastrar a la humanidad a su ruina¹⁰³.

Esto se puede observar en los inicios de una de las crisis de *El Criticón*. Allí se explica cómo Dios crió al hombre y habiendo hecho esto, encerró en una cueva, con candado, todos sus posibles vicios y males enemigos, dejando la llave a resguardo de su libre albedrío. No obstante, también se dice que:

la mujer, llevada de su curiosa ligereza, no podía sosegar hasta ver lo que había dentro de la fatal caverna. Cogióle un día bien aciago para ella y para todos, el corazón al hombre y, después la llave; y sin más pensarlo, que la mujer primero ejecuta y después piensa, se fue resuelta a abrirla. Al poner la llave, aseguran, se estremeció el universo; corrió el cerrojo y al instante salieron de tropel todos los males, apoderándose a porfía de toda la redondez de la tierra. (Gracián, 2011, p. 932)

Para Gracián la mujer era la causa por la que los males abundaban en la tierra. Parecía contar con una naturaleza problemática capaz de llevarla a cometer atrocidades mientras deja de pensar en su entorno. De este modo, se puede interpretar que era vista como facilitadora de desastres y heralda del caos. Lo femenino era percibido como algo extremadamente problemático si no era encausado y controlado. Especialmente para una época en la que la desvirilización masculina parece algo usual y no es posible ponerle freno (Cardeñosa Gardner, 2009).

2.3.2 La degeneración demoníaca y la degeneración bestial

Ahora bien, la mirada graciana no caracterizó a la mujer sólo con el fragmento citado. Las palabras mencionadas tan sólo permiten empezar a percibir los matices de un enfoque que en principio se podría caracterizar como despreciativo. Después de todo, siguiendo lo dicho por Romera-Navarro (1935), de entre todos los posibles modelos, el jesuita:

ha escogido el que suena más ingrato en los oídos: no el medieval (la mujer, ser extraordinario, se le rinde culto caballeresco), no el del Renacimiento (nada

¹⁰³ No es que el autor mencione a estos personajes como tal. Sin embargo, en las lecturas que se realizan, uno puede pensar en ellos sin demasiada dificultad. El juego de alusiones que se pone en práctica permite que el lector se remita a otras obras literarias del pasado.

sobrenatural la mujer, pero con su eterno encanto), sino el del Viejo Testamento (la mujer criatura satánica). (p.120)¹⁰⁴

De acuerdo con Gracián, las mujeres en general son criaturas temibles. Suelen llevar consigo ciertos rasgos innatos que las inclinan hacia el vicio y al pecado. Debido a esto, se estima que juegan un papel fundamental en el deterioro del mundo y la humanidad. Por eso mismos se entiende que aunque los varones no tengan más remedio que relacionarse y vivir con ellas con el propósito de tener descendencia, deben hacerlo con cautela y tomando recaudos.

La caracterización de la mujer como criatura satánica y ser de cuidado es algo que se puede encontrar en distintos momentos de la producción graciana. Así, volviendo sobre algunas secciones de *El Criticón*, se puede leer cómo se dice que los varones son malos, pero que “aún peores las mujeres y más de temer” (Gracián, 2011, p. 838). Además, también hay otros fragmentos donde se sigue tratando de aludir a la maldad de las féminas, un ejemplo es cuando se dice que: “donde hay juncos (...) hay agua; donde humo fuego y donde mujeres, demonios” (Gracián, 2011, p. 931).

Se explica que la mujer tiende a una naturaleza aparentemente inocente, pero tremendamente viciosa y que con ello se dedica a corromper a los varones. Por supuesto, no es que ella nazca totalmente arruinada, pero su degeneración en algo similar a un demonio es algo casi seguro y lo cierto es que en este proceso hundirá a otros consigo. Así, usualmente, los varones terminarán volviéndose criaturas bestiales¹⁰⁵.

De algún modo se estima que hay una curiosidad femenina ajena al uso de la razón, que encanta a los varones y los atrae. Sin embargo, lejos de ser algo con un potencial heurístico benéfico, supone una desviación de las sendas de la decencia y el ejercicio de la racionalidad. Normalmente, el deseo de probar nuevas formas de hacer las cosas que ya estaban establecidas gracias al genio e ingenio de grandes figuras del pasado es causa de lamentos. Así, se podría pensar que se ve a la mujer como Eva en tanto invitaba al pecado; como Pandora porque puede iniciar los males en el mundo; como Circe dado que bestializa a los incautos.

¹⁰⁴ Pese a que se utiliza esta cita para dar fuerza a las ideas que se desarrollan a continuación, no se desconoce la variedad de concepciones en torno a la mujer que hay en el Antiguo Testamento. Lo que aquí interesa de manera puntual es la carga peyorativa no menor que se expresa en distintas secciones de las Sagradas Escrituras.

¹⁰⁵ No es que las mujeres sean totalmente responsables de estas detestables mutaciones, pero terminan siendo una variable muy importante a considerar.

Con estas ideas, que surcan las páginas de lo escrito por Gracián, se trata de dar una advertencia a los varones (Cantarino y Grande, 1998). Si bien no es que estos sean presas indefensas en las garras de sus depredadores, deben tener en cuenta cómo es una de las encarnaciones más notables del peligro. Muchas veces será imposible no tratar con las encantadoras, pero terribles criaturas que el Criador dispuso como sus compañeras y es por ello que se deben forjar un entendimiento y una claridad que ayude a reconocer y sortear los riesgos que se presentarán.

2.3.3 Algunas excepciones a la regla

Ahora, no se debe pensar que la mirada negativa que Gracián tiene acerca de la mujer no permite apreciar salvedades (Malgorzata, 2007). De hecho, no es extraño observar alusiones a figuras femeninas destacables en distintas páginas de la producción del jesuita. Siendo un erudito, conocedor y admirador del pasado, le resulta imposible no mencionar a quienes fueron joyas de su tiempo. No pudo dejar de referir a las excepciones a lo que lucía como una regla de la naturaleza en general.

En sus textos, que se remitieron a las Sagradas Escrituras, a textos de filósofos, antiguas leyendas y libros de historia, se recuperaban grandes mujeres provenientes de distintos ámbitos. Algunas de aquellas que pertenecieron al mundo de la política o de la religión y que sobresalieron, fueron ampliamente reconocidas y nombradas. Así, monjas, santas y gobernantes aparecieron en las páginas de una producción que ante todo rememoraba y resaltaba variados ejemplos de excelencia humana.

En *Arte de Ingenio* se hicieron menciones a la Virgen María así como a Santa Inés, Santa Isabel, Santa Ana y Santa Teresa. También se destacó a la infanta Sor Margarita de la Cruz y a la Reina Isabel. En *El Político*, por ejemplo, se mencionaba a Semíramis quien según leyendas griegas fundó Babilonia y estuvo al mando de Asia dejando atrás los componentes propios de la feminidad. En *El Discreto* se ensalzó a Isabel de Borbón como prodigio, poseedora de galantes prendas y merecedora de universal aplauso. En *El Crítico* se subrayó una vez más la grandeza de Sor Margarita de la Cruz y se mencionó Sor Dorotea diciendo que

fueron gloria de su tierra y que prácticamente se podían equiparar a los serafines en el campo de la fe.

Es claro que se creía que desde tiempos antiguos existieron mujeres destacables, pero que fueron indudablemente pocas. La cantidad de veces en que éstas fueron mencionadas es prueba de ello. Los varones fueron los que usualmente se lucieron, quienes alcanzaron la gloria con mayor frecuencia, aquellos que transitaron el camino de la virtud con mayor regularidad. No obstante, cuando la mujer logró superar los límites de sus inclinaciones hacia la corrupción y la malicia, se volvió alguien que nada tenía para envidiar al varón.

En la mirada graciana, el florecimiento de las mejores potencialidades es algo digno de elogios, especialmente si se logra en circunstancias adversas. Esto se debe a su tremenda rareza y el tipo de esfuerzo que implicaba. Sin embargo, no se debe perder de vista que los casos puntuales de grandes mujeres que señala el autor, se entiende que generalmente supusieron un intento de imitar a los varones o la presencia de varones que de alguna manera respaldaron la autoridad obtenida.

En este sentido, uno podría pensar que quizá las excepciones a la regla que se recuperan son nada más que parte de una serie de estratagemas para conseguir reconocimiento y validación. Tal vez se mencionan mujeres insignes porque así habría sido más sencillo llegar a un público culto más amplio. Después de todo, en el ambiente político y religioso ellas eran valoradas en cierto punto.

Considerando que la modernidad española fue diferente a la de otros países (Fernández Ramos, 2017), se podría pensar que en la sociedad quedaron vestigios especialmente visibles de la cosmovisión medieval¹⁰⁶. De esta manera, muchas veces las mujeres habrían tenido un lugar que, si bien no era el mejor, tampoco suponía lo peor¹⁰⁷. Se aceptaba que ellas contaban con un rol relevante aunque no tuvieran una buena capacidad física o racional como sus contrapartes masculinas.

¹⁰⁶ Aquí se entiende que no hay una división tajante entre los distintos períodos históricos y que existen múltiples intermitencias. Algunas de ellas están más disimuladas que otras, pero no por ello dejan de estar. Así, no sería desacertado afirmar que en todos los países Europeos modernos hubo rastros del pensamiento medieval. No obstante, esto fue más palpable en España que en otros lugares por la impronta político-religiosa que existió.

¹⁰⁷ Esto se debe a que en comparación con las miradas antigua y renacentista, la que correspondía al Medievo implicaba más posibilidades para la mujer en la sociedad (Cardells Martí, 2021).

2.3.4 La herencia de una tradición

Naturalmente, el pensamiento graciano fue producto de su tiempo y legatario de una cosmovisión de la que no se podía desprender con facilidad. Sus modos de concebir a la mujer fueron producto de una tradición donde eran vistas con recelo¹⁰⁸. De hecho, uno podría pensar que debido al contexto del jesuita se manifiesta la idea de que “defender a todas las mujeres, viene a ser lo mismo que ofender a casi todos los hombres, pues raro es el que no se interesa por la procedencia de su sexo con desestimación del otro” (Feijóo, 1999).

La sociedad española del siglo XVII veía en la mujer a un ser inferior al varón. El ejercicio de actividades públicas, que generalmente suponían prestigio y honor, eran terreno de lo masculino. El cuidado de lo privado, donde pocos ojos podían observar lo que sucedía y que por tanto contaba con un bajo estatus, se asociaba a lo femenino. De esta manera había roles firmemente asignados a cada quien. Por eso:

Si se nacía mujer en un familia hidalga o plebeya, en esto la suerte era indiferente, el analfabetismo de por vida casi estaba garantizado, salvo para las pocas que se dedicaran al servicio de Dios. Si no había vocación religiosa, la sociedad barroca reservaba a la mujer tres tareas: ordenar el trabajo doméstico, perpetuar el linaje y satisfacer los requerimientos sexuales del esposo. (Fernández Ramos, 2017, pp. 74-75)

Mayormente, la mujer tenía papeles muy limitados. A raíz de toda una serie de convenciones sociales y culturales que daban forma al imaginario social, las alternativas con las que contaba eran básicamente las que tenían que ver con el trato con lo divino o la atención a la familia y el hogar. Eran muy pocos los casos que podían obviar esta realidad. Así, la idea se reafirma cuando, a grandes rasgos, se sostiene que:

No es un tópico afirmar que en la Edad Moderna el único horizonte que se le ofrece a las mujeres oscila entre el hogar y el convento. Ambos poseen un denominador común: la obediencia, una obediencia entendida como supeditación al hombre. Dentro de una cultura caracterizada por un antifeminismo latente, la mujer es considerada como un ser inferior. Para los menos radicales su inferioridad consiste en una debilidad mental impuesta por la propia naturaleza, pero susceptible de ser paliada. Para los más extremos unas peculiares connotaciones biológicas hacen de su inferioridad algo insalvable puesto que sería no sólo mental, sino también física y moral. (Martínez-Burgos, 2000, p. 525)

¹⁰⁸ Si bien estaba la posibilidad de discrepar con la mirada patriarcal que se regía en aquel entonces (Segura Graño, 2001), no cualquiera se atrevía a hacerlo.

En aquella época se contemplaban argumentos de corte biologicista que respaldaban las convicciones acerca de la inferioridad femenina. Estaban muy presentes la teoría clásica de los temperamentos¹⁰⁹ y la concepción aristotélica de la mujer como ser incompleto. La medicina apoyaba las ideas de fragilidad e inestabilidad que tenían que ver con el cuerpo, pero que se hacían extensivas al modo en que funcionaban el pensamiento y las inclinaciones naturales (Berriot-Salvadore, 2000).

Difícilmente un erudito como Gracián hubiera pasado por alto el arsenal de ideas desestimatorias en relación con las mujeres. El hábil manejo de los conocimientos de su época hizo que necesariamente los plasmara de un modo u otro a lo largo de las páginas que escribió. Si bien buscaban representar y criticar a su tiempo, también daba un lugar relevante a lo que se sabía y circulaba en los distintos centros de conocimiento propios de aquel entonces.

En este sentido, no se podría afirmar que el autor fuera misógino. Tan sólo se entiende que ocasionalmente retomara cierto discurso de este carácter basado en lo que se podría pensar como:

una repartición injusta de las cuatro virtudes clásicas: «la mujer no es valiente, sino cobarde e inconstante» (carece de *andreía*); «no es templada, sino histérica y descontrolada» (carece de *sophrosyne*); «no es sabia, sino ignorante y necia» (carece de *phrónesis*), y «no es justa, sino egoísta e interesada» (carece de *dikaiosyne*). (Castany Prado, 2022, p. 281)

No se debe perder de vista que este tipo de consideraciones eran naturales para la época y el país. Esto se puede notar sin problema en textos como *Instrucción de la mujer cristiana* de Joan Lluís Vives (1535), *La perfecta casada* de Fray Luis de León (2003) o *Vida política de todos los estados de mujeres* de Fray Juan de la Cerda (2010). En esos textos se advertía que la mujer debía seguir ciertas prácticas a la perfección dependiendo de su lugar en la sociedad. De no hacerlo, resultaba disturbante y hasta peligrosa.

Como bien explica Silvina Alejandra Herrera Longobardo (2019), en aquel entonces las mujeres sólo podían tener una vida honrosa a través del matrimonio o el convento y ajustándose a toda una serie de preceptos asfixiantes. Quienes eran

¹⁰⁹ Cuando se habla de la teoría clásica de los temperamentos, se hace referencia a aquella que contiene los principios de la fisiología galénica que dispuso de gran popularidad en el Medioevo. Con esto se sostenía que la mujer contaba con órganos más fríos y húmedos que el varón, haciéndola débil e impotente. Luego, a partir de esto, en el entorno cultural de la época también “se considera la vagina como pene «no nacido», con lo que se sugiere que la mujer es un hombre invertido o introvertido, literalmente vertido hacia adentro. Se cree que los genitales masculinos son iguales a los femeninos” (Zamora Calvo, 2019, p. 101).

mujeres “libres” que no dependían de ningún varón para tomar decisiones o tener sustento, eran mal vistas. Después de todo, no encajaban en una lógica binaria donde se podían ejercer tanto el poder como el control masculinos de manera verticalista e indiscutible.

2.4 Las características del enfoque graciano

2.4.1 El humanismo y una preocupación por el ser humano en el pensamiento graciano

Habiendo mencionado aspectos fundamentales de la antropología graciana, conviene entender un poco mejor el medio que alimentó sus planteos. Así, en este punto resulta importante destacar que en España se presentó el sentido fundamental de todo humanismo, esto es, “poner al hombre como centro axiológico del cosmos, como raíz y finalidad de todas las relaciones que se establezcan con la naturaleza y con los demás hombres en el progreso de la humanidad” (Rodríguez Albarracín, 2008, p. 103), pero de una manera particular. En este espacio en el que confluyeron un notable pesimismo, un fuerte catolicismo y ciertas restricciones en cuanto al conocimiento que se produjo y receptó, la forma de ver al ser humano tuvo sus propios matices.

La Península Ibérica demoró en superponer aspectos de la Modernidad a ciertos elementos propios de la cultura medieval, entre los que destacaron la búsqueda de la verdad y el esencialismo¹¹⁰. Si bien se estima que el “proceso de secularización del hombre cristiano (...) se llevó a cabo desde el siglo XVI en adelante” (Maritain, s.f., p. 13), en tierra española esto demoró un poco más. Es en aquel medio Gracián supo erigir sus reflexiones antropológico-filosóficas.

Como ya se mencionó, a lo largo de toda su obra el autor tematizó cómo eran los seres humanos de su época y la manera en que debían ser. La pregunta por el ser humano fue el eje central de sus reflexiones¹¹¹. No obstante, fueron relativamente pocas las veces en las que el autor mencionó al Dios cristiano y esto

¹¹⁰ Aquí se habla de superponer y no superar dado que, como bien se sabe, hay intermitencias entre los distintos períodos históricos. Nunca se produce una división tajante, siempre quedan resabios del pasado que pueden ir cambiando, pero que no es que necesariamente lleguen a desaparecer.

¹¹¹ En este sentido, conviene recordar la manera en que desde *El Héroe* ya se presenta el “primer eslabón de la cadena del pensamiento y la escritura de Gracián” (Alonso, 2011, p. 25) que tiene una intencionalidad didáctica y moral orientada a la formación de varones excelentes.

alertó a los miembros de la Compañía de Jesús, llevándolo a tener numerosas dificultades¹¹².

En la escritura graciana, que constantemente recuperaba aportes de la historia, la filosofía y la poesía, se dejó entrever una gran preocupación por la humanidad y lo que se entendía como su deterioro. De hecho en *El Criticón* se tematizó constantemente cómo es que el ser humano debía desenvolverse en un “mundo inmundo” donde la mayoría de sus habitantes se encontraba en un estado desagradable. En las páginas de aquel texto se explicaban las vicisitudes a las que se podían enfrentar quienes buscaran cultivar la virtud y los posibles modos de ser exitosos en dicha empresa.

No se debe olvidar, como sostiene Marc Fumaroli (2019), que:

Gracián no ha dejado de incitar de libro en libro a sus lectores españoles a comprometerse y ponerse a prueba en medio de las asechanzas de este mundo, proporcionándoles elementos de referencia para no dejarse engañar o corromper ingenuamente, y para que les ayuden a creer, con absoluta seguridad de conciencia, en las virtudes de la justicia, la prudencia, la templanza y el valor. (p. 72)

Como buen humanista que fue, el autor consideró que el ser humano contaba con potencial para mejorar¹¹³. Tuvo una fe profunda en las posibilidades de la razón bien encausada y pensó que ésta se podía lograr a través de diversos medios¹¹⁴. Así, se estimó que era posible saber mucho y bien “o por haber vivido muchos años o por haber caminado muchas tierras o por haber leído muchos y buenos libros, que es más fácil, o por haber conversado con amigos sabios y discretos, que es más gustoso” (Gracián, 2011, pp. 1192-1193).

Para el aragonés fue sumamente importante que la capacidad racional fuera nutrida a través de la experiencia de la vida, los viajes, la lectura de clásicos y el trato con aquellos que hubieran logrado la excelencia o que se hayan propuesto

¹¹² Se debe recordar que al final de su vida fue amonestado haciendo que cesen sus funciones como educador, se le impusiera un ayuno de pan y agua, se lo desterrara a Graus y se lo amenazara con la excomunión si se atrevía a publicar.

¹¹³ La idea de Gracián como humanista puede justificarse teniendo en cuenta dos elementos. Por un lado, está el hecho de que si bien el humanismo suele referir a un movimiento cultural dentro de un período acotado, también hace referencia a una actitud intelectual que se centra en el hombre como hombre y en su capacidad (Morey, 1989). Por otro lado, no se debe olvidar que en sus inicios, la Compañía de Jesús tuvo como fundador a un personaje que contó con la oportunidad de conocer y retomar ciertas ideas humanistas erasmistas (Martínez Millán, 2016). Ambos elementos hacen que sea plausible el planteo realizado.

¹¹⁴ No se debe perder de vista que esta fe en la razón bien encauzada se encuentra en perfecta sintonía con la intencionalidad didáctica y moral que subyace a toda la producción graciana (Alonso, 2011).

alcanzarla¹¹⁵. De esta manera, con conocimientos provenientes de distintas fuentes, que podían ser comparados y complementados, uno se preparaba para iniciar el camino de la virtud.

En este sentido, no resulta difícil notar el porqué se podría decir que sus reflexiones tuvieron un resabio renacentista y humanista. Por un lado, Dios y las Sagradas Escrituras no fueron el centro de las reflexiones establecidas. Por otro lado, el ser humano, su libertad y perfeccionamiento se volvieron ejes centrales de las consideraciones desplegadas¹¹⁶. Se afirmaban los valores de la antigüedad, pero sin la fuerza del componente teológico que había marcado a Occidente durante diez centurias.

2.4.2 Una perspectiva antropológica

De acuerdo con Gracián, los seres humanos podían superarse y perfeccionarse¹¹⁷. No obstante, tal camino suponía numerosas dificultades y requería de una gran fuerza de voluntad, pues las distracciones y tentaciones no escaseaban. Sumado a esto, no parecía que todos fueran capaces de embarcarse en semejante tarea.

No se pensaba que todos fueran iguales. No se debe olvidar que las mujeres se encontraban por debajo de los varones y que solo en muy raras ocasiones tenían posibilidad de arribar a la excelencia. Además de eso, entre los varones estaban quienes parecían tener limitaciones natas que muchas veces restringían sus posibilidades de perfeccionarse a sí mismos si no había gran tenacidad en el intento de utilizar la razón correctamente.

Con respecto a dichas limitaciones, se puede advertir que se dividen, por lo menos, en dos grupos diferentes. Las primeras tendrían que ver con el lugar de

¹¹⁵ Aquí se estima que se puede apreciar una mirada que reúne aspectos propios de la formación jesuita de Gracián. No obstante, resulta interesante rescatar de manera muy especial la relevancia de la lectura de los clásicos. Para el autor, al igual que sucede con los humanistas clásicos en general, los libros son una misiva entre amigos, más precisamente “una telecomunicación fundadora de amistad por medio de la escritura” (Sloterdijk, 2005, p. 2) en la cual los seres humanos se ayudan entre sí a ser cada vez mejores.

¹¹⁶ Aquí, en cierto punto, se evidencia el efecto de algunos de los procesos que dieron paso a la Modernidad. Esto es, la creencia de que las Sagradas Escrituras se pueden cuestionar, la situación del clero a raíz de las Reformas Religiosas y la búsqueda de certezas en lugar de verdades ya expresadas por la divinidad.

¹¹⁷ En palabras de Ayala (1987), “en el pensamiento de Gracián el hombre es, ante todo, un ser de posibilidades” (p. 134).

nacimiento. Las segundas estarían directamente vinculadas con el estado de los cuerpos. De este modo, dependiendo del lugar en el que se nace y de la situación del cuerpo, pueden llegar a presentarse ciertos condicionantes en las destrezas y disposiciones con las que cuenta un ser humano.

Con respecto a lo primero, se puede observar la manera en que se advierten notables diferencias entre quienes pertenecen a distintas tierras. Así, si bien se pueden recuperar aspectos positivos de cada latitud, es necesario prevenirse “en España contra las malicias, en Francia contra las vilezas, en Inglaterra las perfidias, en Alemania las groserías y en Italia los embustes” (Gracián, 2011, p. 1177). Sumado a ello, desde la mirada del autor, se debe advertir que fuera de Europa se estima que habitan bárbaros incivilizados en toda regla.

En relación con lo segundo, se debe pensar en el modo en que Gracián atribuía características morales a ciertos rasgos corporales concretos. Para ello se servía de “la fisiognomía, a medio camino entre la medicina y la magia natural y también a un paso de la superstición y la astrología eruditas o vulgares” (Laplana Gil, 1997, p. 105). De ese modo consideraba, como era común en la época, que el cuerpo era un microcosmos que reflejaba un macrocosmos que era el alma (Fernández Ramos, 2017). Por lo tanto, si había algún desperfecto corporal, congénito o no, se entendía que era parte de un problema de raíz espiritual. Es en razón de ello que se puede observar cómo es que Gracián (2011) escribía que:

donde quiera que hallamos corvada la disposición, recelamos también torcida intención; en descubriendo enseñadas en el cuerpo, tememos haya dobleces en el ánimo; el otro a quien se anubló alguno de los ojos, también suele cegarse de pasión, y lo que es digno de más reparo, no les tenemos lástima como a los ciegos, sino recelo de que no miran derecho; los cojos suelen tropezar en el camino de la virtud, y aun echarse a rodar, cojeando la voluntad en los afectos; faltan los mancos en la perfección de las obra, en hacer bien a los demás. Pero la razón, en los varones sabios, corrige todos estos pronósticos siniestros. (p. 888)

Entonces, recapitulando lo mencionado, ante los ojos del autor pareciera que la mujer tenía una esencia que le dificulta mejorar y que no se puede modificar. Sólo había unas pocas y raras excepciones que escapaban a esta herencia oscura. No obstante, con el varón se presenta otra situación independientemente de cómo y dónde hubiera nacido, pues con esfuerzo, tenacidad y un buen uso de la razón, podía llegar a perfeccionarse. Teniendo esto en cuenta, uno podría preguntarse si la mirada graciana suponía un esencialismo y, si es que la respuesta fuera afirmativa, cuáles serían sus características distintivas.

2.4.3 Un esencialismo con notas “existencialistas”¹¹⁸

Para abordar esto último, no se debe perder de vista que el concepto de esencia y, por tanto, las formas de entender al esencialismo, fueron cuestiones ampliamente discutidas. En ese sentido, no hubo período histórico en el que el debate estuviera ausente. No obstante, resulta interesante destacar que en el siglo XVII se produjeron importantes disquisiciones filosóficas que abordaron las relaciones entre esencia y existencia (Ferrater Mora, 2013). No en vano se percibe que “la historia de la filosofía moderna se antoja la de un existencialismo creciente desde los orígenes mismos de esta filosofía en el seno de la medieval” (Gaos, 2008, p. 183).

Teniendo en cuenta estas complejidades, se debe considerar que, de haber un esencialismo en el pensamiento graciano, este tiene que haber estado revestido de ciertas particularidades. De esta manera, para profundizar en la cuestión, cabe preguntarse y aclarar si es que Gracián efectivamente habló de una esencia humana; para luego, en caso de tener una respuesta afirmativa, indagar sobre sus características. Sólo comprendiendo estos aspectos es que se podría continuar examinando de manera apropiada el humanismo del autor.

Lo primero que se debe decir para responder a estas interrogantes, es que son pocas las veces en que Gracián habla de esencia o sustancia a lo largo de su producción escrita. Además, se debe señalar que cuando se menciona estos términos, muchas veces no suelen revestir un carácter filosófico. Esto permitiría pensar que no hay demasiado interés por hablar de esencias humanas y sustancias en un sentido estricto.

Las pocas veces que se emplean estos términos con una connotación filosófica, se puede observar que se hace para referir a ciertas características innatas del ser humano, pero que no resultan verdaderamente determinantes. Tal como se expresa en el aforismo 14 de *Oráculo manual y arte de prudencia*: “no basta la sustancia, requiérese también la circunstancia” (Gracián, 2012, p. 109). Con esto se explica que no hay nada con lo que uno haya nacido que no se deba

¹¹⁸ Buena parte de lo desarrollado en este apartado ya fue enviado, evaluado y aceptado para su publicación en la revista *Pensamiento* (Elías, En prensa b).

pulir arduamente y que aún naciendo con cualidades poco deseables, éstas se pueden transmutar con suficiente tenacidad¹¹⁹.

Se puede pensar que hay una gran confianza en lo que se puede lograr con la libertad humana. En ese sentido, pareciera haber cierta sintonía con el pensamiento de Pico Della Mirándola (2006) que, siglos atrás, destacó cómo el ser humano era el más afortunado y digno de admiración de entre todos los seres a causa de sus posibilidades de elección, mientras recreaba el mensaje del Dios judeo-cristiano a Adán en el Génesis bíblico:

No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmasen en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas. (p. 5)

Se puede decir que, para Baltasar Gracián al igual que pasaba con Pico Della Mirándola, la libertad era algo sumamente valioso. De hecho, aunque el español no recurre a la divinidad con tanta frecuencia como su predecesor, comparte la idea de que “ya hemos nacido con la condición de ser lo que queramos” (Della Mirándola, 2006, p. 7). Sin embargo, se debe destacar que esto aplica más que nada al caso del varón. No todos los seres humanos logran gozar de esta característica altamente estimada¹²⁰.

El problema surge cuando se retoma el papel de la mujer al interior de la reflexión graciana. Allí, la mujer no goza de los privilegios de la libertad de la misma manera. En este sentido resulta interesante observar que aunque no se dice que ella tenga una esencia que se lo impida, esto se da a entender por el modo en que se menciona.

Con esto, uno podría pensar que se presenta una reflexión jánica. En el pensamiento del autor se inmiscuyen de manera implícita las ideas de esencia y substancia, pero de manera desigual dependiendo de si se habla de varones o de mujeres. Para los primeros, estos elementos son algo que puede ser compensado y

¹¹⁹ A propósito de esto, se pueden encontrar múltiples pasajes en la producción graciana. Ejemplo de ello es *El Político* donde se sostiene que “parece que se heredan, así como las propiedades naturales, así las morales, los privilegios o achaques de la naturaleza y fortuna” (Gracián, 2011, p. 110), para luego enfatizar la idea de que algo así, aunque efectivamente se heredaran, esto no querría decir que no se requeriría de notables esfuerzos para encaminar aquello correctamente.

¹²⁰ Esto, se puede sostener, constituye una de las diferencias más grandes con el pensamiento de Pico Della Mirándola. Aquí se nota el modo en que ambos autores estuvieron enmarcados en diferentes períodos. Mientras que Pico fue parte de un Renacimiento en el que la fe en la humanidad en su conjunto era destacable, Baltasar Gracián se enmarcó en el Barroco en el que toda esperanza se veía ensombrecida.

que generalmente no determina nada, para las segundas son algo que es imposible compensar y que definen una suerte de naturaleza.

Se podría decir que para Gracián hay un cierto esencialismo¹²¹, pero que no se presenta de manera pura. Si bien la idea de esencia aparece, no siempre lo hace y cuando lo hace, hay momentos en los que logra hibridarse con otras consideraciones. No parece que todo ser humano tenga un fondo inmutable. Pareciera que se barajan las posibilidades de que la esencia preceda a la existencia y de que sea la existencia la que preceda a la esencia. Los límites de la libertad y las variadas posibilidades de realización humana brindan elementos para pensar esto.

En la cosmovisión del jesuita no se puede pensar que opere de manera pura y total la percepción sartreana de que “no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad” (Sartre, 2009, p. 42). No obstante, constantemente se contemplan las potencialidades de la libertad humana y se piensa que el varón se hace a sí mismo, que es responsable de sí sin poder atribuir responsabilidad de cómo es a algo externo¹²². Es por eso que se señala en el *Oráculo* que “*hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos y, los divinos como si no hubiese humanos*” (Gracián, 2012, p. 237).

En muchos casos se presenta a los seres humanos como criaturas responsables de sus actos y de aquello en lo que devienen. Pese a sus limitaciones que, a veces toman la forma de lo dado por naturaleza e incambiable, pueden contar con la capacidad de decidir y la obligación de asumir el peso de sus elecciones. Hay veces en las que sus capacidades para rebasar cualquier disposición externa van más allá de la fuerza de sus grilletes limitantes o condicionantes.

No se presenta una base eminentemente esencialista, pero tampoco un existencialismo como el que surge siglos más tarde. En principio parece que Gracián se encuentra atravesado por algunas incipientes ideas de corte

¹²¹ De hecho, si se recuperan los aportes de Jankélévitch (1994-1995), se puede notar que Gracián no ignora la cuestión de la esencia como tal, sino que, en lo que se podría llamar como su filosofía modal, la aborda de una manera que contrasta en buena medida con el proceder clásico tradicional.

¹²² Esto último, la total responsabilidad sobre uno mismo, está en fuerte consonancia con el existencialismo sartreano que pone énfasis en el modo en que el ser humano no puede depender de un otro para justificar sus acciones y experiencias, para tomar sus decisiones y determinaciones. No hay más responsable de la propia vida que uno y es allí donde reside el peso de todo lo que se piensa y hace.

existencialista y con ello no sería inapropiado pensar en un esencialismo de vetas existencialistas; el autor se ve como un existencialista *avant la lettre* aún atado a las tradiciones del pasado, pero con una conexión resquebrajada y por tanto diferente. Luce una postura híbrida y propia de transiciones graduales, apenas tomadas como tal.

Gracián, hijo de su tiempo y producto de su contexto, es un pensador que bebe del esencialismo, pero que intenta ir más allá de éste. Es debido a ello que se puede observar la manera en que sus reflexiones toman un matiz humanista sumamente especial. Después de todo y en alguna medida, a la base de su pensamiento operan los mismos principios de todo humanismo, esto es, la idea de que “si el hombre está dotado en principio para valerse de todas las posibilidades de ser y si elige cultivarlas realizará la plenitud de su vocación universal y la autonomía de quien se basta a sí mismo” (Cordua, 2013, p. 11).

Como complemento para lo dicho, es necesario recordar y añadir que la cosmovisión graciana en torno a este esencialismo de vetas existencialistas tiene como marco ciertas discusiones de época. No se debe perder de vista que en la España del Siglo de Oro el espíritu cristiano y sus fricciones con todo lo ajeno fueron motivo de profundas reflexiones. Así, hubo importantes debates que veían como eje jánico a la naturaleza humana y a la cuestión de la libertad (Loeza Zaldivar, 2023; Moncunill Bernet, 2019; Sol Mora, 2017).

Los movimientos de la Reforma y la Contrarreforma hicieron que se presentaran diversas lecturas. No era extraño discutir las propuestas luteranas que entendían a la gracia como medio para alcanzar la salvación y que desplazaban a la idea de *libre arbitrio* (Márquez Domínguez, 2016; Moncunill Bernet, 2019). Asimismo, no se dejaba de retomar a San Agustín para reivindicar su lugar al interior del catolicismo mientras se proponían malas apropiaciones de Lutero sobre lo que quería decir.

Teniendo esto en cuenta, no es de extrañar que Gracián, heredero de una impronta humanista y atento a los intercambios intelectuales de su medio más próximo, hubiera tematizado la cuestión de la esencia mientras recuperaba la idea de libertad, aunque otorgando particularidades a su cavilación. De hecho, se puede notar la presencia de ciertos resabios agustinianos al momento de pensar en las potencias humanas y la forma de ser de cada quien.

Esto último se puede observar en la dicotomización humana que Gracián propone, así como en las posibilidades de transformación que avizora. Aunque claro, para entender esto es clave considerar las ideas de *civitas Dei*, *civitas terrena* y *libre arbitrio* que despliega San Agustín (1958) en *La Ciudad de Dios*. Después de todo, si bien no hay una vuelta tan clara o explícita, con una atención bien focalizada esto se puede deducir.

En medio de la propuesta graciana, revestida por un toque secular, se puede entrever que la división entre hombres y personas encuentra cierta correspondencia con los habitantes de las dos ciudades sobre las que reflexiona el hiponense. Además, se aprecia una conexión con el tema de la capacidad de acción y los modos en que esto juega un papel fundamental al momento de determinar el destino final de cada cual.

Siguiendo estos planteos, bien se podría pensar que se pone en evidencia el modo en que el jesuita recupera planteos bíblicos, así como otros propios de uno de los padres de la Iglesia más afamados, mientras los actualiza y en algún grado supera.

2.5 A modo de cierre

La antropología filosófica graciana, pese a haber tenido una semántica cambiante, encuentra su punto más importante en las distinciones establecidas entre hombres y personas en *El Criticón*. Allí se muestra a la humanidad como un conjunto heterogéneo aunque desbalanceado y se ponen al descubierto las diferencias existentes. En este sentido, mientras se intenta problematizar la naturaleza humana se asocia al hombre con el vicio y a la persona con la excelencia o virtud.

En el esquema de Gracián, el mundo que se encuentra en permanente decadencia cuenta con cada vez más hombres y menos personas. La ausencia del equilibrio es palpable y pese a los esfuerzos que puedan tener quienes buscan tanto su bienestar como el de los demás, estos resultan vanos. Pero claro, esto no sólo se debe a una cuestión de números sino que también contempla como variable al hecho de que es más fácil que los corruptos propaguen su malicia e infecten a otros a que los justos extiendan lo que los distingue.

Por supuesto, mientras se bosqueja este panorama, también se tematizan las posibilidades de transformación de cada quién y el papel que juega la libertad en ello. Además, se revisan las conexiones entre las categorías antropológicas empleadas con la identidad sexual de los sujetos. De esta manera, se observan y trazan distinciones de carácter ontológico entre varones y mujeres. Se estima que hay diferencias significativas entre ambos y que, por lo tanto, las potencialidades con las que cuentan no pueden ser las mismas.

A propósito de esto último, es interesante señalar que cuando Gracián establece distinciones, indica con claridad que la mayor parte de las mujeres son criaturas temibles, incapaces de acceder al estadio de personas. De hecho, son muy acotados los ejemplos de mujeres sobresalientes que el jesuita recupera cuando revisa la historia de la humanidad. Según su punto de vista, hay un problema con su naturaleza que es muy difícil de superar y que, por ello, muy pocas veces se pudo resolver.

De cualquier manera, desde el primer hasta el último libro de Gracián se presenta una profunda e importante reflexión acerca de los seres humanos. Pese al pesimismo propio de la época, hace gala de una preocupación humanista que intenta ver las luces y sombras de quienes componen el entramado social de su tiempo. Esto se vuelve manifiesto mientras se escribe y en las oraciones se hilan conocimientos de diversa índole que intentan responder a numerosos interrogantes inexplicitados.

A lo largo de las páginas cubiertas de tinta e ideas, se entiende y retrata al mundo como *theatrum mundi* y al ser humano, que en correspondencia con esta metáfora actúa en él, como *actor mundi*. No obstante, es importante recordar que para ello no sólo se recuperan los aportes del pasado, sino que se empieza a romper con un paradigma anterior. Se mantiene la creencia acerca de las esencias, pero se empiezan a dibujar los trazos de lo que se podría pensar como un existencialismo incipiente.

Ahora bien, cabe destacar que, pese a que este capítulo se dedicó a señalar tanto las distinciones entre las categorías de hombre y persona como las posibilidades de que alguien transicionara de una a otra, no se indicó en profundidad el cómo esto último se podría lograr. En vistas de aquello es que se

procederá a desarrollar ese punto en el próximo capítulo, aunque resaltando algunas cuestiones éticas ineludibles.

Capítulo III: La excelencia humana y sus caminos

Como sostiene José María Andreu Celma (1998): “Gracián es un pensador crepuscular: vive el ocaso de la grandeza española. Viste sus reflexiones de la serena melancolía que acompaña siempre los ocasos” (p. 73). El autor percibe el tiempo que habita como uno en el que se mezclan luces y sombras, donde reina la apariencia y donde los seres humanos se alejan gradualmente tanto del bien como de la virtud¹²³.

No obstante, entiende que la oscuridad de los vicios y engaños todavía no termina de devorar a quienes transitan por el mundo. Es así que para evitar que el riesgo adquiriera la forma de calamidad, busca brindar consejo. De ahí que en cierto modo trace una cartografía en la que advierte los peligros latentes y el camino que la gente debería seguir¹²⁴.

Desde la perspectiva graciana se entiende que el ser humano es víctima de una corrupción gradual, iniciada en un pasado distante (Welles, 1982). Sin embargo, también se cree que ese mal todavía no adquiere omnipresencia. De ahí la distinción que se realiza entre bestias antropomorfizadas y gente decente. O lo que es lo mismo, hombres y personas.

Naturalmente, y como ya se desarrolló, el ser persona es algo que se logra. La excelencia humana se aprende y adquiere de manera paulatina a través de diversas experiencias, creencias y disposiciones. Nadie nace con ella. Como mucho es posible llegar al mundo con ciertas características que favorezcan su aproximación.

En este sentido, la voluntad se torna condición de posibilidad indispensable para la mejora y la transformación en acto de potencias benéficas ínsitas. Aunque claro, toda volición tiene sus propias complejidades y precisa tanto de un

¹²³ En ningún momento se debe perder de vista que, como se desarrolló en el segundo capítulo, en la España del siglo XVII había una percepción generalizada acerca de la progresiva decadencia de aquel tiempo.

¹²⁴ En este sentido, cabe destacar, se trata de una cartografía que se realiza teniendo en cuenta la evolución cronológica que inevitablemente acompaña a toda vida humana y que supone la aparición de cambios en escollos y facilidades.

direccionamiento como de cierta disciplina. De ahí que se exprese en todo escrito graciano un espíritu didáctico, abocado a brindar orientación.

Es de este modo que el autor no sólo diagnostica los males de una época y piensa en quienes la experimentan. También reflexiona sobre el deber ser humano y lo que se podría considerar como las alternativas para una vida virtuosa y digna de ser vivida. De ese modo amalgama de manera profunda una antropología filosófica y cierta ética.

Contempla el amplio abanico de rasgos humanos y la multiplicidad de formas de desarrollo de cada sujeto. Atiende a las unicidades y variables que inciden en cada quién. Pero a su vez advierte una base común que puede tomarse como punto de partida para la generación y mantenimiento de hábitos conducentes a una determinada felicidad y autorrealización.

Siguiendo lo señalado, este capítulo se estructura en torno a tres ejes fundamentales: la búsqueda de excelencia, los modos de conseguirla y los inconvenientes que se interponen.

En primer lugar, se aborda el concepto de virtud de Gracián. Luego examinan los modos en que la humanidad la busca o deja de buscar y, de manera paralela, se analizan sus deberes ideales y sus tendencias reales. Es decir que se pone al descubierto la base conceptual del juego de oposiciones que el jesuita observa en su tiempo.

En un segundo momento se describe y problematiza el modo en que los interesados en la virtud podrían obtenerla. Se analiza cómo es que el ser humano puede hacerse con ella, mientras se discute si es que depende de algo en especial, si es que podría haber una enseñanza real proveniente de alguien más y si hay algún factor limitante.

Finalmente, se detallan algunos de los desafíos más significativos para poder seguir el camino de la propia perfectibilidad. Se vuelve sobre algunos de los rasgos barrocos pesimistas del aragonés y se los pone en relación con la virtud. Con esto se muestra los problemas que tienen los candidatos a personas y el por qué hay tan pocos.

3.1 La búsqueda de la excelencia

3.1.1 Una búsqueda que parece natural

Siguiendo a Virginia Ramos Foster (1975), quien lee a Gracián “puede ser abrumado por el gran cuerpo de ideas que son presentadas de una manera aparentemente caótica”¹²⁵ (p. 133). No obstante, es posible detectar la consistencia de ciertas macro líneas temáticas. Así, a la par de las consideraciones antropológico-filosóficas mencionadas en el capítulo anterior, las reflexiones ético-morales se encuentran entre ellas.

Hay una estructura ética conceptual imprescindible que da forma a la semántica antropológica que propone el autor. Con ella, se puede observar que se apunta a la idea de excelencia humana, que se trabaja de la mano de los conceptos de virtud y felicidad. Algo que inevitablemente remite a los griegos antiguos, a los habitantes de una época dorada, absolutamente contrastante con la percepción que los autores barrocos tenían de su tiempo.

Así, se sigue un estilo de pensamiento que se podría estimar como relativamente afín al de la ética teleológica aristotélica. En cierto sentido, se busca y ofrece un camino hacia la *ἀρετή* en medio de la corrupción. Se entiende que “la *dignitas* no es un don otorgado una vez y para siempre ni puede darse por sentada: es, más que nunca, una conquista individual y el resultado de un esfuerzo consciente” (Sol Mora, 2017, p. 214).

Ahora bien, huelga decir que se habla de una semejanza con la ética teleológica aristotélica y no de una réplica, porque hay un elemento fundamentalmente político-social disímil. El ser humano debe lograr la mejor versión de sí mismo de la mano de la virtud para, con ello, lograr alcanzar la felicidad. Sin embargo, el arribo a la excelencia se debe lograr con disimulo, la perfectibilidad generalmente tendrá un impacto individual y la felicidad no será mundana sino principalmente extraterrenal¹²⁶.

¹²⁵ La traducción es mía.

¹²⁶ Se afirma lo primero porque los entornos sociales de la España del Siglo de Oro son campos de batalla en los que la apariencia es armadura; lo segundo se debe a que la extensión de la corrupción no permite pensar en la posibilidad de un círculo virtuoso bien constituido; y lo tercero es a causa de una marca cristiana que no se puede desconocer. Así, son variados los elementos que marcan un contrapunto con la perspectiva de la antigüedad.

En primer lugar, para entender cómo se percibe a la felicidad, es inevitable volver sobre *El Criticón*. Es allí donde se tejen las relaciones entre ella y los otros conceptos mencionados con mayor claridad. Después de todo, en esa gran alegoría de la vida humana que es la novela se muestra cómo es que hombres y personas (Andrenio y Critilo) buscan la felicidad (Felicinda) y los caminos que toman para ello.

Allí Gracián (2010) advierte cómo “todos los mortales andan en busca de la felicidad” (p. 617). El problema es que nunca se encuentra en este mundo. Cuando mucho se puede encontrar algo que se confunda con ella, pero nada más que eso. La única forma de hallar la verdadera felicidad es trabajando la virtud en la tierra hasta el último suspiro¹²⁷. Finalizada la vida, se determina si uno irá a la Isla de la Inmortalidad, donde esta se aloja, o si se adentrará en la Cueva de la Nada, donde sólo espera el olvido¹²⁸.

Con respecto a esto último, uno podría formularse interrogantes sobre las características de la búsqueda de la felicidad que es connatural al hombre. Pero de manera paralela saldría a relucir la cuestión de la virtud hacia la que la humanidad, desde una perspectiva graciana, se siente naturalmente inclinada. Algo que se puede ver sin demasiadas dificultades retomando a Baltar García- Peñuela (2016) cuando sostiene que:

para Gracián la virtud es el bien propio del hombre. Esto significa que Dios ha creado al hombre con esa finalidad y perfección, y que, por tanto, en la naturaleza del hombre está el deber de dirigirse hacia ella para lograr la felicidad (...) [No obstante, es necesario aclarar que] la virtud no consiste en cumplir a rajatabla unas reglas venidas de fuera o impuestas por alguien, sino que se trata de darse uno a sí mismo, de manera consciente, libre y voluntaria, unas normas de conducta acordes con la prudencia del saber vivir y con el pretendido éxito de llegar a ser personas. (pp. 352-353)

La virtud es un requisito infaltable para pasar de hombre a persona y, posteriormente, acceder a la felicidad. Sin embargo, se debe mostrar cómo es que se entiende a la virtud. No basta la básica mirada generalmente compartida por el cristianismo donde se la ve como un buen hábito que parte del alma y que se

¹²⁷ En este sentido resulta importante pensar en los aportes de Gambín (2004) cuando sostiene que para Gracián, al estilo de los estoicos, la virtud y la felicidad son dos caras de una misma moneda.

¹²⁸ Tanto la Isla de la Inmortalidad como la Cueva de la Nada son destinos ultraterrenos que suponen el punto de llegada de cualquier vida humana en *El Criticón*. No se habla de cielo e infierno como es usual en la escritura cristiana sino que se opta por estas alternativas seculares asociadas al recuerdo y el olvido. Algo que, de alguna manera, aunque con algunas diferencias, remite a la vida más allá de la muerte que se piensa en textos antiguos como *La Odisea*.

asocia con lo divino (Ferrater Mora, 2013). Tampoco es suficiente aseverar que se entiende al estilo griego antiguo con alguna de sus escuelas y que implica un bienestar comunitario. Se la debe contemplar a la luz de las consideraciones del autor, sus intereses y su medio.

3.1.2 La excelencia real y la excelencia aparente

Siguiendo lo advertido en el capítulo anterior, en la obra de Gracián “se trata de formar un hombre que tiene como meta triunfar en el mundo, un varón máximo, lleno de perfecciones y virtudes” (Gambin, 2004, p. 59). El inconveniente aparece cuando se intenta realizar un análisis académico, especialmente sobre un concepto como el de virtud. Después de todo, no hay una explicación teórica que preceda a la escritura de estilo literario.

Como consecuencia de esta forma de escritura no sistematizada, es imprescindible revisar cada página escrita por el autor intentando rastrear indicios de su consideración unas veces más y otras tantas menos explícita. En ocasiones tendiente a ciertas raíces puras y en otras más bien mixturadas. Sólo a partir de ello se puede apreciar una constelación de sentidos capaces de apuntar en una o más direcciones.

En principio se podría pensar que lo preponderante y más relevante es una raíz grecolatina. Después de todo, son abundantes las alusiones al mundo antiguo. Claro ejemplo de ello es cuando, hacia el final de *El Discreto*, Gracián habla de la virtud diciendo que:

Llamola Séneca el único bien del hombre; Aristóteles, su perfección; Salustio, blasón inmortal; Cicerón, causa de la dicha; Apuleyo, semejanza de la divinidad; Sófocles, perpetua y constante riqueza; Eurípides, moneda escondida; Sócrates, basa de la fortuna; Virgilio, hermosura del alma; Catón, fundamento de la autoridad; llevándola a ella sola, llevaba todo el bien Biante; Isócrates la tuvo por su posesión; Menandro, por su escudo; y por su mejor aljaba, Horacio; Valerio Máximo no la halló precio; Plauto la hizo premio de sí misma, y el plausible César la llamó fin de las demás; y yo, en una palabra, la entereza (Gracián, 2011, p.335)

El pasaje recupera a las grandes mentes de antaño. No obstante, se muestra el modo en que pese a su recuperación, se ofrece una propuesta integradora que resume la excelencia¹²⁹ en la entereza. Aunque la pregunta que

¹²⁹ En la tesis se emplean los términos “virtud” y “excelencia” como sinónimos debido a que se considera que comparten el mismo concepto de fondo. Además, en ocasiones la segunda expresión muestra de manera más clara lo que se quiere decir y lo que el autor podría haber entendido.

cabe formularse tiene que ver con lo que se entiende por entereza y por sus posibilidades de realización efectiva.

Como dice Pedro Cerezo Galán (2010), “para un oído español de entonces, (...) la virtud es de veras cuando se da toda entera y cabal, en la plenitud de su sentido” (p. 12). Los contemporáneos españoles del autor entienden a la virtud como integridad y no sería extraño que él mismo la entendiera así. En este sentido, se podría pensar que Gracián entendía a la virtud como el ejercicio conjunto de diversos hábitos que involucraban cualidades intelectuales, espirituales y propias de la praxis en la mundanidad.

Sin embargo, la situación se complejiza a medida que se afina la lectura de la producción graciana. En un mundo corrompido y decadente, la virtud no es clara ni distinta. De hecho, se desdobra malamente y confunde. En cierto modo se podría decir que se producen copias demiúrgicas degradadas y con un modelo original más allá del mundo sensible¹³⁰.

Continuando con lo señalado, se observa que hay una virtud verdadera y otra que es falsa (Gambín, 2004). Una idea fácilmente afirmable si uno dirige la mirada hacia *El Criticón*, más precisamente, en dirección a su segundo libro cuando se habla de Virtelia e Hipocrinda¹³¹. Allí, en cierto modo, se percibe rápidamente el espíritu barroco que realza contrastes, trabaja en torno a la apariencia¹³² y muestra dicotomías aún en lo que luce como uno y homogéneo.

Con esto dicho, se aprecia que la excelencia se escinde. En un mundo en el que nadie se muestra tal y como es, lo real y lo aparente se presentan en todo. No obstante, tienen sus diferencias que, aunque no se perciben a primera vista, están y se pueden aprender a identificar.

¹³⁰ Un modelo que no por no estar en el plano terreno con todo su esplendor, deja de servir como horizonte que puede ser visualizado y aprovechado como guía de las acciones humanas.

¹³¹ Tanto Virtelia como Hipocrinda son dos personajes alegóricos que, de acuerdo con lo que muestra Gracián, encarnan la verdadera y la falsa virtud respectivamente.

¹³² Es importante tener en cuenta que la cuestión de la apariencia se encuentra entre los grandes tópicos tratados por la filosofía en su empeño por indagar acerca de la realidad, el conocimiento y la verdad (Ferrater Mora, 2013).

4.1.3 Aquello a lo que se debe aspirar

La historia de la filosofía occidental suele enseñar que en cuestiones éticas hay una identificación o una conexión profunda entre virtud y bien. Así, hay una pareja conceptual que dispone de un rol protagónico en el plano de lo esperable y deseable de la conducta humana, tanto individual como grupal. Ambos elementos parecen inseparables.

Sin embargo, no se puede ignorar que fueron distintas las maneras de pensar estos conceptos pese a que durante buena parte de la cronología del pensamiento filosófico general hubo cierta estaticidad estructural¹³³. Las nociones fueron problematizadas y con ello se repensó el modo en que se generaban sus cruces. No obstante, al menos durante la Antigüedad y el Medioevo, siempre pareció evidente que la virtud precisaba ser lograda para su posterior exhibición y reconocimiento. Por no mencionar que, además de esto, se debía huir del vicio en cualquiera de sus formas.

Ahora bien, habiendo dicho esto, uno podría esperar la apreciación de una réplica en este *modus operandi* en el pensamiento graciano. Se creería que un pensador que leyó a los antiguos con fascinación, habría seguido sus sendas intelectuales sin demasiados apartamientos o desacuerdos. Pero la escritura deja entrever algo diferente y es que el contexto, nuevamente, hace que en la apropiación haya mutación.

Respecto a esto último, resultan notables los aportes de José González García (2011). Según observa el autor, retomando importantes aportes del campo de la sociología, en la historia hubo un proceso que supuso la conversión de sociedades guerreras en cortesanas. Dichos cambios iniciaron entre los siglos XI y XIII para terminar de afianzarse entre los siglos XVII y XVIII.

Cuando esto último sucedió, hubo una importante “transformación de los impulsos individuales en el sentido de una contención, de un autocontrol basado en el miedo a la disminución o a la pérdida del prestigio social, (...) interiorización de las coacciones sociales, [y] la transformación de las coacciones externas en autocoacciones” (p. 130). Esto quiere decir que se generaron alteraciones

¹³³ Existieron líneas de pensamiento que mantuvieron buena parte de sus bases. Cuando hubo cambio en las perspectivas, se podría afirmar que en muchos casos fueron contingentes.

profundas en los modos de convivir. Si bien se mantenían las espadas forjadas con metal, en otros lugares se incorporaban las lenguas como armas.

Se reconfiguraron y ampliaron las ideas de ataque, conquista y eliminación. Los campos de batalla y las luchas de poder dejaron de limitarse a los espacios físicos en los que sus habitantes se disponían a derramar la sangre enemiga. Los conflictos pasaron a suscitarse en los círculos de interacción cotidiana donde las palabras y los gestos se manifestaban con intenciones de herir o proteger, de desmerecer o enaltecer.

Gracián supo observar todo eso en la España de su tiempo. De igual manera, se abre la puerta a algunas interrogantes: ¿Cómo es que esto se relaciona con la virtud? ¿De qué manera estas situaciones la condicionan o favorecen el repensar en torno a ella? ¿Es que acaso la vuelven indeseable? ¿La hacen salir de los márgenes más tradicionales?

Aunque el sentido profundo del concepto virtud no sufrió un cambio radical¹³⁴; no sucedió así con el modo en que se entendió su exteriorización o forma de vivenciarla. La virtud, en un mundo en el que la verdad y la mentira trocaron atuendos y lugares¹³⁵, tenía que ser disimulada. No era recomendable expresarla de manera directa. Caso contrario, todo un tropel de problemas podían arremolinarse en torno a su poseedor.

De hecho, si se observa atentamente las distintas partes que dan forma al *Oráculo* de Gracián (2012), es posible apreciar esto. Ya en la primera centena de fragmentos se halla un buen número de consejos orientados a la reserva que deben tener los hombres. Un ejemplo particularmente claro está en el aforismo 98, *cifrar la voluntad*, en el que se dice que “el más plático saber consiste en disimular; lleva riesgo de perder el que juega a juego descubierto. Compita la detención del recatado con la atención del advertido: a lince de discurso, xibias de interioridad” (p. 155).

Estando junto con otros, uno no debía decir todas las verdades ni exhibir todos sus valores. Las intenciones tenían que estar veladas, precisaban cubrirse bajo el manto del disimulo. Era importante saber qué se mostraría a quién, cuándo,

¹³⁴ Después de todo, como se especifica en *El Héroe* “Todo héroe participó tanto de felicidad y de grandeza cuanto de virtud, porque corren paralelas desde el nacer al morir” (Gracián, 1993, p. 39).

¹³⁵ Este es un tópico que se aborda en reiteradas oportunidades a lo largo de *El Crítico*.

cómo y por qué. Así, si uno avanza hasta el aforismo 130, *hazer, y hazer parecer*, ve que se dice que “las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen. Valer y saberlo mostrar es valer dos veces” y que “la buena exterioridad es la mejor recomendación de la perfección interior” (p. 173).

La virtud y todo lo que conlleva debía ocultarse de manera parcial. De ello dependía la supervivencia de los sujetos que se encontraban insertos en el mundo social. No era posible decir verdades de manera directa ni mostrar todo lo que se pensaba y sentía. No obstante, esto no quería decir que se debiera mentir o caer en falsedad¹³⁶.

En el gran teatro del mundo, corrupto y donde el vicio era moneda corriente, los hombres que pretendían volverse personas y las personas mismas debían lucir máscaras. Era necesario adaptarse a los lugares que se frecuentaban y saber elegir la actuación que se llevaría a cabo. La voluntad tenía que cifrarse y el cuidado se volvía salvavidas.

Esto se puede comprobar de una manera más exacta cuando se lee *El Crítico*. Allí se explica la necesidad de saber cifrarse a uno mismo y, de manera simultánea, de saber descifrar a los demás (Deffis de Calvo, 1993). Con dichas acciones, los riesgos presentes en las relaciones de la cotidianidad se veían amainados y se volvía posible el autocultivo, aunque con carácter privado y silencioso.

La virtud, junto con las intenciones más puras, no podían quedar al descubierto. Si bien se reconocía a la socialización como un proceso necesario para la vida, también se sabía sobre la necesidad de desarrollar estrategias para evitar la exclusión o el castigo de los necios. Así, uno debía parecer un bruto entre tantos, especialmente si era lúcido y deseoso de una vida diferente a la del común denominador.

La aspiración fundamental del ser humano, a los ojos de Gracián, tenía que ser el abrazar la virtud para desarrollarla con esmero¹³⁷. No obstante, esto tenía como premisa de logro el conocimiento de cómo fingir lo contrario, o algo más bien diferente. Era indispensable saber camuflarse con el entorno y adaptarse a

¹³⁶ Siguiendo con los planteos del *Oráculo*, ya el aforismo 181 advierte la necesidad imperiosa de no mentir, pero de no decir todas las verdades con respecto a uno mismo.

¹³⁷ Una idea que se expresa de manera especialmente prístina en el aforismo que corona el *Oráculo* de Gracián (2012).

circunstancias en las que la tendencia a la excelencia pudiera ser mal vista o hasta indeseada. Después de todo, no se debe perder de vista que el marco de escritura del jesuita perteneció a “una época en que la densidad de la vida social, urbana y mundana no [cesaba] de crecer” y en donde “la apariencia se [volvía] naturalmente pletórica” (Jankélévitch, 1994-1995: 81).

3.2 El aprendizaje continuo, la enseñanza ocasional

3.2.1 La obtención de la excelencia

Habiendo establecido una primera aproximación a la noción de virtud o excelencia empleada por Gracián, corresponde profundizar. No obstante, se estima que esto sólo sería posible evocando algunas interrogantes clásicas acerca del tema: ¿Es enseñable la virtud? ¿Se puede lograr a través de la práctica?

Al resucitar las preguntas de Platón (2008) que dieron estructura al *Menón*, se evoca otra arista importante del asunto. Se intenta abordar la obtención de aquello que está a la base de la diferencia entre los seres humanos. No obstante, esto se hace sin llegar a la misma respuesta del ateniense que se decanta por la idea de que “la virtud se da por un don divino a quien le llega” (p. 337).

Gracián, amante de los griegos, reconoce que “el tema esencial de la historia de la educación griega es (...) el concepto de *areté*, que se remonta a los tiempos más antiguos” (Jaeger, 2001, p. 23). Sin embargo, también entiende que no tiene sentido aferrarse de manera absoluta a respuestas anquilosadas de las grandes mentes de antaño. Por eso, si bien no las ignora, las retoma y adapta.

Como se mencionó en el capítulo anterior, cualquier varón puede pasar de hombre a persona con suficiente esfuerzo y voluntad. Si bien puede haber cualidades innatas que allanen el camino¹³⁸, lo cierto es que no garantizan nada. No hay un grupo bien delimitado de seres humanos que puedan perfeccionarse con el fin de explotar todas sus potencialidades.

¹³⁸ Aquí, la idea de “don divino” que aparece en la cita de Platón se piensa en términos de “cualidades innatas”. Si bien se comprende que no son exactamente lo mismo ya que lo primero puede aparecer en la vida de un individuo en cualquier momento de su existencia, mientras que lo segundo está desde el nacimiento, se piensa en la secularidad de la escritura graciana y en que nunca se usa la expresión del ateniense.

A diferencia de lo que pareciera marcar Platón, un Gracián humanista y que se aleja del esencialismo en su estado más puro, ve con buenos ojos los alcances de la libertad. Probablemente, como consecuencia del espíritu cristiano jesuita que embebe su formación, rechaza cualquier insinuación a la idea de destino y abraza la de *libre arbitrio*.

Siguiendo a Cerezo Galán (2010), que advierte notas aristotélicas en las percepciones gracianas, “la virtud pertenece, pues, al orden de la cultura o *ars*, pues consiste en el cultivo y ejercicio de capacidades de ser y actuar” (p. 14). Esto quiere decir que la virtud no es algo a lo que se accede por gracia de un factor enteramente externo y divino. Hay posibilidades de aprendizaje y práctica que favorecen tanto su aproximación como su desarrollo.

Esto es algo que se comprende de manera directa si se observa el nexo que el aragonés traza entre virtud y razón. Algo que se nota de manera diáfana en secciones del *Oráculo*. Ejemplo de ello es cuando se habla del hombre de entereza, que es virtuoso, y se dice que está “siempre de parte de la razón, con tal tesón de su propósito, que ni la pasión vulgar, ni la violencia tirana le obliguen jamás a pisar la raya de la razón” (Gracián, 2012, p. 118).

Incluso, si esto pareciera insuficiente para dar solidez al planteo, se podrían encontrar otros pasajes capaces de reafirmar lo sostenido. Así, si se atiende a *El Criticón*, se pueden ver *crisis* en las que se encierra la idea de la virtud como perteneciente al orden la cultura o *ars*. Este es el caso de la parte en la que se produce el encuentro de Critilo y Artemia, siendo ésta última la alegorización de la cultura o las artes liberales que le dan forma; un personaje que se describe afirmando que :

daba vida a las estatuas y alma a las pinturas. Hacía de todo género de figuras y figurillas, personas de sustancia. Y lo que más admiraba: de los titibilicios, cascabeles y esquiroles hacía hombres de asiento y muy de propósito y a los chisgarabises, infundía gravedad. De una personilla hacía un gigante y convertía las monterías en madureces. De un hombre de burlas formaba un Catón severo. Hacía medrar un enano en pocos días, que llegaba a ser un Tifeo.

Los mismos títeres convertía en hombres sustanciales y de fondo, que no hiciera más la misma prudencia. Los ciegos del todo transformaba en Argos y hacía que los interesados no fuesen los postreros en saber las cosas. Los dominguillos de borra, los hombrecillos de paja convertía en hombres de veras. A las víboras ponzoñosas, no sólo las quitaba todo el veneno; pero hacía triaca muy saludable de ellas. (Gracián, 2010, p. 118)

Para el autor, la virtud puede ser aprendida gracias a la razón y por medio de la cultura¹³⁹. El ser humano, como criatura social y racional que es, gracias a sus facultades y las construcciones realizadas por el (in)genio de otros, tiene la posibilidad de aprender y ejercitar la excelencia.

3.2.2 El (auto)conocimiento sin enseñanza

Pues bien, continuando con lo dicho, parece ser que la virtud puede ser aprendida. No obstante, es interesante observar el hecho de que no se dice que pueda ser enseñada. Con esto se presenta un nuevo interrogante, especialmente para un filósofo y literato que entre las tareas a las que se dedicó en vida incluyó a la enseñanza.

En aquel entonces el lugar del maestro era complicado. Quien se abocaba a ese rol, de una manera estricta y formal, tenía tanto un lugar como un alcance limitados. Los que podían acceder a su instrucción eran en su mayoría miembros del clero o la nobleza. No se debe olvidar que la mayor parte de la población era analfabeta y se dedicaba a tareas que requerían mucho tiempo.

Siguiendo lo dicho, lo cierto es que dentro de las particularidades con las que contó el siglo XVII, la educación ocupó un puesto sumamente especial. Esto se debe a que se manifestaba de distintas maneras por fuera de un marco institucionalizado. Como dice Benjamín Larrión Randez (2018), en aquella época “la educación se valdrá de muchos medios” (p. 12) para hacerse presente en la sociedad.

La educación que a menudo recibían las masas era dada por la literatura con sus diferentes manifestaciones. Con el teatro y las novelas el conocimiento se difundía. Claro, no era lo único que había, también estaban los emblemas y la pintura, así como los sermones en las ceremonias religiosas y algunos tratados morales en circulación. No obstante, el conocimiento que entretenía era el que tenía un lugar estelar (Larrión Randez, 2018).

¹³⁹ Como dice Marcelino Suárez Ardura (2019), la idea de cultura subyace a buena parte de la producción graciana en tanto articula los distintos elementos que allí se presentan. De hecho, su relevancia viene dada por la asociación que se establece entre ella y la idea de educación con su impacto natural sobre la formación humana.

Cuando la gente aprendía, las más de las veces no era porque se les enseñara de manera explícita y con clara voluntad. Con frecuencia el aprendizaje dependía de aquello a lo que uno eligiera prestar atención y las coacciones eran reducidas o inexistentes. Lo único que no se podía desconocer en verdad era el mensaje de las Sagradas Escrituras.

De hecho, es interesante pensar que, pese a que se estima que Gracián tiene una impronta didactizante en su escritura, menciona muy pocas veces a la educación a lo largo de sus publicaciones. Como afirma Concepción Cárcelos Laborde (2010), el deseo de guiar a otros se puede percibir de manera particularmente clara en *El Héroe*, *El Discreto*, el *Oráculo* y *El Criticón*. Si bien en la cronología de la producción parece que se apunta a grupos diferentes según la fe que se tiene en la humanidad y que gradualmente sufre de cierto desgaste, no por ello desaparece el anhelo inicial¹⁴⁰.

Ahora, sólo se encuentran dos libros en los que hay una alusión directa al elemento educativo en cuanto tal. Uno de ellos es *El Criticón* donde se habla de las universidades como los albergues de Minerva. El otro es *El Político* donde el término se usa de una manera poco clara. Una de las menciones correspondientes a este último caso, que genera más dudas que certezas, se da cuando el autor afirma de manera algo oscura que “de una heroica educación sale un heroico rey” (Gracián, 1993, p. 54).

De la cita no hay mucho que se pueda aseverar de manera taxativa. Sólo hay unas pocas inferencias que se pueden llevar a cabo. Entre ellas, que la educación puede ser benéfica para preparar a una persona para cumplir un papel fundamental en la sociedad. Claro que frente a ello, surge la pregunta por el modo en que se entiende la educación y las actividades que comprende.

Resulta complejo el campo de interrogantes posibles. Debido a ello conviene no abordar el tema de manera directa sino detenerse en algo que se asocia al tipo de educación que se menciona y que, como se puede ver, se vincula

¹⁴⁰ Según la autora referenciada, en *El Héroe* se trata de incentivar de manera entusiasta al hombre de acción y de carácter excepcional; luego, en *El Discreto* se habla al estudioso o al intelectual que debe prestar atención a su interioridad; en el *Oráculo* sólo se apunta a la formación del hombre medio; y finalmente en *El Criticón* se brindan herramientas para que el interesado en seguir por la senda de la virtud pueda defenderse de un mundo que lo arrinconará hasta el fin de sus días.

a la heroicidad, que supone una manifestación de la excelencia. Así, es recomendable revisar la relación entre saber y virtud.

Para empezar, es apropiado señalar que Gracián observa en el ser humano una búsqueda por el conocimiento que le es natural. Como dice en *El Criticón*, la naturaleza busca ser atendida y celebrada. Es por ello que “Imprimió (...) en nuestros ánimos una viva propensión de escudriñar sus puntuales efectos” (Gracián, 2010, p. 40).

Allí se presenta un planteo que encuentra semejanza en la afirmación aristotélica que inaugura la *Metafísica*: “todos los hombres por naturaleza desean saber” (Aristóteles, 2011, p. 71). Como se nota desde hace siglos, es propio de la humanidad querer conocer y hacer todo lo posible para lograrlo. Es algo ínsito para quienes disponen de intelecto¹⁴¹.

Claro, dentro de este deseo por conocer, también se podría pensar que está comprendida la virtud. No obstante, en el caso graciano cuando menos, el conocimiento de esta sólo sería un primer paso para su puesta en práctica y posterior apropiación. Algo que, huelga decir, implica el tránsito por un camino sinuoso, repleto de elementos a tener en cuenta.

Como dice Felice Gambin (2004), “es significativo que la virtud sea no sólo hábito espiritual, sino que dependa también del temperamento y de las edades del hombre, que influyen positiva o negativamente” (p. 69). En el camino hacia la excelencia la vida termina siendo la única maestra auténtica y todo ser humano es aprendiz. Aunque, como se podría esperar, la ruta de acceso al conocimiento que propone la vida es diferente para cada quién.

En este sentido, hay distintas maneras de vivir las experiencias que se puedan atravesar y una multiplicidad de maneras de procesarlas. De hecho, es interesante observar cómo Gracián (2010) sostiene que:

por una de cuatro cosas llega el hombre a saber mucho, o por haber vivido muchos años o por haber caminado muchas tierras o por haber leído muchos y buenos libros, que es más fácil, o por haber conversado con amigos sabios y discretos, que es más gustoso (p. 570)

¹⁴¹ A propósito de esto, es interesante volver una vez más sobre el estagirita que ya en su *Protréptico* sostenía que “Pensar y razonar es (...), o la función única o la mejor del alma” (Aristóteles, 2011, p. 43).

Por un lado están los años. Mientras más tiempo se vive, mayores son las posibilidades de aprender. Cada etapa de la vida ofrece situaciones muy diferentes a las que se les puede sacar provecho. Si se presta atención a la estructura fundamental de *El Crítico*, esto se vuelve evidente. La gran alegoría humana, que muestra la senda de la perfectibilidad humana, se divide en tres libros que evocan las edades del hombre mientras se equiparan a estaciones¹⁴².

Por otro lado, están los viajes¹⁴³. Si bien es cierto que la mayoría de las oportunidades en las que Gracián habla de viajes lo hace en un sentido metafórico¹⁴⁴, en la cita referida se apunta a lo concreto y real. Se estima que esto se debe a que dependiendo de la tierra en la que uno se encuentre, serán diferentes sus habitantes, costumbres y saberes¹⁴⁵.

Luego están las lecturas. Algo que un erudito de la talla del aragonés no puede ignorar. Ya en el *Oráculo* se explica que “nacemos para saber y sabernos y los libros con fidelidad nos hazen personas” (Gracián, 2012, pp. 227-228) y, en sintonía con esto, en *El Crítico* se advierte que cuando Critilo no se vio rodeado por vivos, decidió acudir a la lectura de clásicos (a quienes llama muertos) que lo ayudaron a dar los primeros pasos para ser persona.

Finalmente se habla de los amigos. Se alude al vínculo por excelencia que puede tener el ser humano y que ocupa un lugar fundamental en la obra graciana (Gambin, 2008). No obstante, hace falta tener en cuenta que es complicado que se manifieste. Por eso se dice que “tanto es menester tener estudiados los sugetos como los libros” (Gracián, 2012, p. 188).

Ahora bien, ¿es todo el conocimiento provisto por factores externos al sujeto cognoscente? Según muestra Gracián (2010), si bien lo que sucede alrededor de cada uno es importante, lo que tiene mayor peso es lo que corresponde al interior

¹⁴² La primera parte tiene como subtítulo “en la primavera de la niñez y en el estío de la juventud”; la segunda, “juiciosa cortesana filosofía en el otoño de la varonil edad”; y la tercera, “en el invierno de la vejez” (Gracián, 2010).

¹⁴³ Es interesante pensar que con esto hay un distanciamiento de los estoicos a los que tanto aprecia Gracián. Pese a que algunos de ellos, como Séneca, recomendaban evitar viajar de un lado a otro, el aragonés ve un gran valor en la actividad; probablemente por su formación jesuita que invitaba a cierta itinerancia.

¹⁴⁴ Generalmente, cuando el autor habla de viaje, alude al paso por la vida que cada sujeto realiza. Son pocas las oportunidades en las que se halla un sentido diferente.

¹⁴⁵ No se debe perder de vista que Gracián advierte numerosas diferencias entre la gente de Francia, Italia, España y Alemania. De acuerdo con su perspectiva, la tierra tiene que ver con el carácter que se desarrolla.

de cada quién. Si no se presta atención a uno mismo, las consecuencias son notables. De hecho esto se describe muy bien en el primer libro de *El Criticón* cuando se sostiene que:

Eternizaron con letras de oro los antiguos en las paredes de Delfos, y mucho más con caracteres de estimación en los ánimos de los sabios, aquel célebre sentimiento de Biante: *Conócete a ti mismo*. Ninguna de todas las cosas criadas yerra su fin, sino el hombre.

Él sólo desatina, ocasionándole este achaque la misma nobleza de su albedrío. Y quien comienza ignorándose, mal podrá conocer las demás cosas. ¿Pero de qué sirve conocerlo todo, si a sí mismo no se conoce? Tantas veces degenera en esclavo de sus esclavos cuantas se rinde a los vicios. No hay salteadora esfinge que así oprima al viandante, digno viviente, como la ignorancia de sí, que en muchos se condena estupidez, pues ni aun saben que no saben, ni advierten que no advierten. (p. 132)

Un ser humano que no vuelva la mirada a su interior, aunque llegue a una edad muy avanzada, lea los mejores libros, viaje por todas las tierras y tenga excelentes amigos, no será más que un bruto incapaz. Una idea que se expresa de manera clara y lacónica en el *Oráculo*: “no puede ser uno señor de sí si primero no se comprende” (Gracián, 2012, p.151).

Para lograr alcanzar la virtud es *conditio sine qua non* lograr un conocimiento en doble dirección. Por un lado, debe apuntar a uno. Por otro lado, hacia el mundo y lo que hay en él. En otras palabras, es necesario un (auto)conocimiento en el que no se presenta la enseñanza de un otro en sentido estricto. Allí, lo único que hay es un aprendizaje continuo a partir de experiencias vitales.

Siguiendo los planteos de Ernesto Baltar García-Peñuela (2016), de acuerdo con la mirada graciana es posible encontrar “la figura del sabio (el discreto, individuo diferente de la mayoría de los hombres) frente a los necios que componen la sociedad (los hombres-masa, podría decirse orteguianamente)” (p. 328). No obstante, el necio podría devenir sabio dependiendo de los vínculos que teja con el conocimiento¹⁴⁶. Sólo a través de ello se podría efectuar un cambio real que favorezca el abandono del vicio y el abrazo a la virtud.

¹⁴⁶ Algo interesante del autor citado es que establece paralelismos sumamente llamativos entre los posibles procesos que evidencia la escritura Gracián y la salida de la cueva que alegoriza Platón. Así, según él, en el camino del aprendizaje hay un pasaje de estadios que encarna la salida de los sujetos de un estado de ignorancia y los efectos del posterior acceso a la verdad.

3.2.3 La posibilidad de tratar con otros iguales a uno

Ahora, volviendo sobre la cuestión de los amigos que se mencionó en el apartado anterior, es necesario profundizar un poco más. Las relaciones interpersonales están envueltas en distintas problemáticas. Gracián entiende que los seres humanos son seres gregarios¹⁴⁷, pero el relacionarse con otros usualmente supone más escollos que beneficios.

Como dice el jesuita “varias y grandes son las monstruosidades que se van descubriendo de nuevo cada día en la arriesgada peregrinación de la vida humana” (Gracián, 2010, p. 526) y entre aquellas monstruosidades, otros seres humanos son las peores. Desde una perspectiva pesimista (o concienzuda, según cómo se mire), quien tiene racionalidad es objeto de precaución. Esto queda muy claro cuando se afirma que aunque no tienen garras, trompas o colmillos como otros animales:

la pródiga naturaleza privó a los hombres de las armas naturales y como a gente sospechosa los desarmó: no se fió de su malicia. Y si esto no hubiera prevenido, ¿qué fuera de su crueldad? Ya hubieran acabado con todo.

Aunque no les faltan otras armas mucho más terribles y sangrientas que esas, porque tienen una lengua más afilada que las navajas de los leones, con que desgarran las personas y despedazan las honras. Tienen una mala intención más torcida que los cuernos de un toro y que hiere más a ciegas. Tienen unas entrañas más dañadas que las víboras, un aliento venenoso más que el de los dragones, unos ojos envidiosos y malévolos más que los del basilisco, unos dientes que clavan más que los colmillos de un jabalí y que los dientes de un perro, unas narices fisgonas, encubridoras de su irrisión, que exceden a las trompas de los elefantes.

De modo que sólo el hombre tiene juntas todas las armas ofensivas que se hallan repartidas entre las fieras, y así, él ofende más que todas. (Gracián, 2010, pp. 56-57)

En un mundo abundante en hombres y escaso en personas, los peligros latentes más importantes se esconden tras cada rostro. Los intercambios que se tienen generalmente cuentan con segundas intenciones y requieren gran cuidado. Si uno no presta atención, corre el riesgo de ser arrastrado al vicio o de servir a intereses ajenos sin siquiera saberlo.

¹⁴⁷ Esto se puede ver con claridad en *El Criticón*. Por un lado, en la medida en que después de que Critilo naufraga y encuentra a Andrenio, decide volver a su tierra, a tratar con otros, pese a que hubiera sido más sencillo quedarse en la isla. Por otro lado, en el acercamiento natural que tiene Andrenio hacia Critilo pese a nunca haber conocido a otro ser humano.

Por supuesto, siempre se debe tratar con otros y hace falta desarrollar estrategias para sobrevivir de manera exitosa. De ahí que en el *Oráculo* se diga a los lectores:

Saber hacerse a todos. Discreto Proteo: con el docto, docto, y con el santo, santo. Gran parte de ganar a todos, porque la semejança concilia benevolencia. Observar los genios y templarse al de cada uno; al serio y al jovial, seguirles el corriente, haziendo política transformación: urgente a los que dependen. Requiere esta sutileza del vivir un gran caudal; menos dificultoso al varón universal de ingenio y en noticias y de genio en gustos. (Gracián, 2012, p. 145)

La capacidad de adaptación es indispensable. Uno tiene que reconocer las características de quien tiene enfrente y actuar en consecuencia. La rigidez no es una opción, eso sólo llevaría a una infinidad de dificultades y a la obtención de un buen número de enemigos. Lo necesario es ser como Proteo y adquirir distintas maneras de expresarse.

Aunque claro, uno necesita intentar ser selectivo con los espacios que frecuenta y la gente que trata. Sería ridículo sólo frecuentar a aquellos que se ahogan en el vicio cuando se podría ver a quienes anhelan perfeccionarse en el camino de la virtud. Por eso mismo es que Gracián (2012) aconseja a quienes pretenden volverse personas:

Trata con quien se pueda aprender. Sea el amigable trato escuela de erudición, y la conversación, enseñanza culta; un hazer de los amigos maestros, penetrando el útil del aprender con el gusto del conversar. Altiérnanse la fruición con los entendidos, logrando lo que se dice en el aplauso con que recibe, y lo que se oye en el amaestramiento. Ordinariamente nos lleva a otro la propia conveniencia, aquí realçada. Frecüenta el atento las casas de aquellos Héroes Cortesanos, que son más teatros de la Heroicidad que palacios de la vanidad. Ai señores acreditados de discretos que , a más de ser ellos oráculos de toda grandeza con su exemplo y en su trato, el cortejo de los que lo asisten en una Cortesana Academia de toda buena y galante discreción. (pp. 106-107)

No es que por frecuentar a los virtuosos el vicioso vaya a cambiar por un efecto de contagio. No obstante, lo cierto es que el avezado en los caminos de la excelencia puede mostrar sus pasos a quienes buscan seguir una ruta similar¹⁴⁸. Además, se produciría un aliento mutuo para el desarrollo de sujetos interesados en crecer aún en un ambiente con condiciones adversas.

¹⁴⁸ En términos de Aristóteles (2011) quizá se podría pensar que la relación muchas veces asimétrica que podrían tener el hombre de arte y el de experiencia en la medida en que hubiera un horizonte común.

3.2.4 El camino solitario de quien busca la virtud

El problema recae en la dificultad de encontrar gente deseosa de seguir el camino de la excelencia. Como ya se mencionó con anterioridad, en el mundo son muchos los hombres y pocas las personas. Esto se debe, en buena parte, a que la virtud es amarga y aborrecida (Gambin, 2004).

A propósito de esto, es oportuno pensar en cómo se habla en *El Criticón* acerca de Virtelia, esto es, la personificación de la virtud. Allí se la describe como una reina bella a la que es importante buscar para arribar a la felicidad. No obstante, también se dice que vive:

en un monte de dificultades, poblado de fieras, serpientes que emponzoñan, dragones que tragan, y sobre todo hay un león en el camino que desgarrar a cuantos pasan. A más de que la subida es inaccesible, al fin cuesta arriba, llena de malezas y deslizaderos donde los más caen, haciéndose pedazos. Bien pocos son y bien raros los que llegan a lo alto.

Y cuando toda esa montaña de rigores hayáis sobrepujado, queda lo más dificultoso, que es su palacio encantado, guardadas sus puertas de horribles gigantes, que con mazas aceradas en las manos defienden la entrada, y son tan espantosos, que sólo el imaginarlos arredra. (Gracián, 2010, p. 334)

Como se puede ver, los problemas se apilan constante y firmemente para quien quiere alcanzar a Virtelia. Incluso cuando parece que se atraviesa lo peor, aguardan desafíos mayores. Siempre se pone a prueba a quien la pretende y no se da a cualquiera. Sólo puede ser alcanzada por quienes tienen una voluntad férrea y un deseo claro.

Aunque claro, está una alternativa sencilla que es la de la virtud falsa o aparente, algo que se representa con la figura alegórica de Hipocrinda. Como explica el autor, “pocos conocen las finas virtudes ni saben distinguir las de las falsas” (Gracián, 2010, p. 341). Siendo este el caso, hay quienes ingenuamente tratan de obtener lo que en el pasado se vió con buenos ojos, pero de una manera fácil y sin comprender lo que implica.

Por supuesto que también están aquellos que siendo conscientes de la diferencia entre virtud real y aparente, optan por la aparente intentando cosechar beneficios. No obstante, aunque perspicaces, estos nunca serán más que una parte del montón de seres corruptos que abundan la tierra. Después de todo, sólo “los

varones cuerdos aspiran antes a ser grandes que a parecerlo” (Gracián, 1993, p. 166)¹⁴⁹.

Pero, ¿cómo se puede reconocer quién es quién en el *theatrum mundi* en el que sólo el divino espectador tiene algún conocimiento certero? Cada *actor mundi* lleva su propia máscara y si bien es cierto que “por lo exterior se viene en conocimiento de lo interior, y por la corteza del trato sacamos el fruto del caudal, que aun a la persona que no conocemos por el porte la juzgamos” (Gracián, 1993, p. 171), es difícil acceder al verdadero rostro de los demás.

Prueba de ello es lo que se ve que sucede con los intercambios que se producen naturalmente. En palabras de Cerezo Galán (2006), a los ojos de Gracián “el hombre no es posible fuera del elemento social de la convivencia, ni cabe razón sin comunicación” (p. 12). La conversación es algo connatural al ser humano y es lo que le permite crecer en buena medida¹⁵⁰. Es por eso que se la aconseja con regularidad. Sin embargo, también se sugiere a los hombres “ver, oír y callar” (Gracián, 2010, p. 97).

Por un lado, se enaltece a la conversación; pero por otro se la clausura. Frente a ello, uno podría pensar que se viola el principio de no contradicción. Sin embargo, eso sería difícil en un intelectual de la talla de Gracián. Lo que sucede es que falta un elemento en la ecuación: la experiencia vital. Con los años las palabras “no tienen aquella acedía de la juventud, aquel descubrimiento de la ignorancia, lo insulso de su conversación, lo crudo de su mal gusto” (Gracián, 2010, p. 228). Es entonces cuando uno está en condiciones de dialogar.

La única forma de desarrollar el discernimiento es a través de la prueba y el error, mientras se toma la mayor cantidad de recaudos posibles. Incluso si uno tuviera todo el conocimiento del pasado a través de sus lecturas, no podría aplicarlos sin haber tratado y observado a los vivos. Algo natural si se piensa en que el paso de los años cambia todo y profundiza el estado de decadencia que se vive.

¹⁴⁹ Esto se puede pensar fácilmente teniendo en cuenta la distinción que Jankélévitch (1994-1995) establece entre el hombre profundo y el superficial. Uno es producto elaborado de su formación humana integral, mientras que el otro no es más que apariencia vacía.

¹⁵⁰ En palabras del propio Gracián (2010), “es la noble conversación hija del discurso, madre del saber, desahogo del alma, comercio de los corazones, vínculo de la amistad, pasto del contento y ocupación de personas”(p. 26).

No hay nada que permita avizorar a los falsos virtuosos de manera clara y distinta. Se deben apreciar todos los trazos de cada pintura para observar su forma completa. No es válido fiarse de la profesión que cada quién ejerce, los espacios que se habitan, las formas en que se habla, el contenido de los mensajes aislados, la tierra en que se nace, el linaje al que se pertenece, la posición que se ocupa, ni el credo que se profesa.

De ahí que Gracián aconseje ser como Argos, el gigante de cien ojos que todo lo ve, “símbolo de la reflexión necesaria en un tiempo de engaño y apariencia” (Cerezo Galán, 2006, p. 19). Nada puede pasar desapercibido. La única forma de identificar a quienes están alrededor es prestando atención a cada detalle para luego poner todo en relación y llegar a una conclusión.

3.2.5 Un tránsito independiente de la fe¹⁵¹

Claro, frente a lo dicho, podría parecer extraño que se afirme que el credo profesado no haya sido motivo para identificar de manera inmediata a los falsos virtuosos. Especialmente considerando el clima de época, que Gracián era religioso y que había censuras hacia todo aquello que no fuera en sintonía con el espíritu del catolicismo. Pero lo cierto es que había una situación especial.

Es sabido que en la época áurea de España, con sus múltiples problemáticas, la creación de alteridades jugó un papel clave al interior de las estrategias eclesiales y estatales. Con ellas se configuró una estratificación que dejó en una cúspide privilegiada a un cierto tipo de población que fue útil a los intereses de altas esferas. Se estableció y propagó una ideología dominante y se logró un cierto grado de homogeneidad. Con ello se volvió más sencillo producir un sentimiento de unidad y la justificación aceptable de las decisiones que se pudieran tomar.

Cuando esto sucedió, en general se ignoró la idea de que “la otredad no es una condición del ser, sino una construcción de otros individuos” (Ledda y Paba, 2009, p. 256). A través de discursos y acciones, se volvió enemigo a quien durante siglos fue vecino. El cristiano católico, fundamentalmente el viejo, se volvió un “yo” ideal, con los tonos de lo aceptable, deseable y correcto. No así quien profesaba

¹⁵¹ Las ideas centrales de esta sección fueron publicadas en la revista *Eikasía* (Elías, 2024b).

otro credo, quien se había convertido hacía poco al cristianismo o quien provenía de una familia con antecedentes no cristianos de hacía menos de cuatro generaciones¹⁵².

No obstante, que hubiera una hegemonía católica y que se promoviera regularmente el alejamiento de los miembros de otra religión, no significó una total erradicación de lo disidente. Quienes no adherían a la supremacía del modelo supieron aprender a camuflarse y sobrevivir. Así, la heterogeneidad que marcó la historia de España no se pausó sino que simplemente cambió en su expresión.

Por supuesto, en un ambiente de esplendor cultural, las elaboraciones realizadas no pertenecieron únicamente a los católicos o contuvieron consideraciones afines a esa religión y lo que favoreció. Entre los ríos de tinta producidos también aparecieron las palabras de los rezagados y ocultos. Criptomoros, criptojudíos, conversos y miembros de familias conversas expresaron sus pensamientos, aunque de manera velada para evitar cualquier tipo de persecución. Sumado a esto, cabe destacar la existencia de planteos de católicos que no estaban de acuerdo con la discriminación negativa instaurada por la construcción de la alteridad.

En el caso del aragonés, pese a que exhibió un profuso interés por la humanidad y sus condiciones de posibilidad para la perfectibilidad, lo cierto es que se ocupó de manera muy escasa de un tema álgido para su tiempo como lo fue la alteridad religiosa. Sin embargo, dada la capacidad de Gracián, tomado como uno de los intelectuales más importantes de su época, es extraño pensar que esto fue casual. El grado de compromiso con sus ideales formativos no le habría permitido desatender un tópico tan importante.

Ante este hecho, se podría creer que hubo una actitud *ex professo*. Es posible que los silencios no se debieran a un desconocimiento de la temática ni a un deseo por ocuparse de asuntos de “mayor relevancia”. Entre los párrafos de la escritura graciana puede haber anidado una consideración velada¹⁵³, no manifiesta por presencias sino por sus ausencias.

¹⁵² Es importante recordar que durante los siglos XVI y XVII la sociedad española tuvo una obsesión con los estatutos de limpieza de sangre. Con esto se buscaba limitar o eliminar la participación de no cristianos y conversos en la vida laica y religiosa (Sicroff, 1985).

¹⁵³ Una consideración, cabe destacar, nacida de su formación y/o de las sospechas y/u orígenes de su familia.

A lo largo de su producción sólo se observan tres menciones negativas explícitas acerca de los judíos. La primera de ellas en *El político*, mientras que las dos restantes en *El Criticón*. Del total de las afirmaciones, dos se hacen al hablar de Don Fernando el Católico y lo que la historia reconoció como uno de sus logros más importantes: la expulsión de moros y judíos. La aseveración restante tiene que ver con una comparativa entre la pureza de sangre de los judíos y los nobles españoles.

Con respecto a los moros y moriscos, sus apariciones peyorativas también se encuentran repartidas entre *El político* y *El Criticón*. Al igual que sucede con las menciones acerca de los judíos, se detecta un total de tres. Sin embargo, en este caso, todas ellas asociadas a políticas expulsivas, fundamentalmente del monarca católico de origen aragonés.

En relación con los conversos, no se encontraron referencias significativas. No obstante, se podría pensar que hay un guiño permanente a ellos en la medida en que aborda la temática de un mundo cifrado en el que el disimulo de los pensamientos y sentires es moneda corriente¹⁵⁴. Si bien es cierto que con esto se suele aludir al espacio de la corte, se puede hacer extensivo a un panorama más amplio, más general.

Teniendo en cuenta lo mencionado, se puede pensar que desde una perspectiva graciana la identidad religiosa no era particularmente importante para la formación humana. Gracián no desconocía las disputas religiosas de su momento histórico, pero su atención se centraba en otro punto. Si bien el credo de sus contemporáneos podía ser una variable a tener en cuenta al momento de pensar la potencialidad perfectible del hombre, a partir de un análisis de la *intentio operis* de su producción, no se podría afirmar que era la más distinguida.

Es destacable que incluso en *El Criticón* apenas se hable de judíos y moros. Por no mencionar que no se aborda el problema de los conversos. Es así que resulta factible considerar a la alteridad religiosa como un tema contingente o no esencial.

¹⁵⁴ Desde la perspectiva graciana resulta muy difícil poder saber cómo es verdaderamente alguien. En un mundo en el que reina la apariencia y en el que las luchas ya no son propias de los campos de batalla sino de la vida social, nadie se interesa en mostrar la forma en que realmente es. (González García, 2011)

Retomando las palabras de Ayala (1987), el hombre es, por sobre todo, un ser de posibilidades. Debido a ello, el componente religioso, en principio, no es una limitación real sino una fundamentalmente aparente. Algo que se puede justificar si no se pierde de vista que el autor contaba con una destacada erudición, los valores de la Compañía y lo que (des)aparece en su escritura.

Lo verdaderamente importante para el autor es que el hombre debe lograr su perfeccionamiento valiéndose de su razón (Vega, 2011). Se reconoce que el mundo se encuentra en un estado caótico y decadente. Allí, la única conversión que interesa es la que supone el paso de hombre a persona.

De hecho, si se piensa en estudios recientes como el de Francisco Vázquez Manzano (2022a), se puede observar que Gracián ve como cúspide del ser humano al ser persona. Para llegar a ello, lo fundamental es el desarrollo del entendimiento que se compone por el ingenio y el juicio. Con esta visión se edifica una antropología que toma como cimientos de la perfectibilidad humana general a elementos inmanentes, pero con un margen de crecimiento.

Ahora, este margen de crecimiento, no es algo que encuentre un único camino o forma de ser. Esto se puede notar con los protagonistas de *El Criticón* que dan forma a una alegoría de la vida humana. A través de cada página se puede ver que tanto Critilo como Andrenio, quienes comparten una misma meta, tienen puntos de partida, decisiones vitales, intereses y consideraciones sobre la realidad que cuentan con sus propias particularidades y diferencias.

No obstante, los personajes principales de la pieza mencionada, que son los arquetipos del hombre y la persona, no toman a la fe como indispensable para el pulimento de cada quién. De hecho, sólo se habla del divino Criador unas pocas veces. En ese sentido, la realidad concreta, cercana y mundana resulta un tema más presente que lo espiritual¹⁵⁵.

No es que haya un desentendimiento de la concepción antropológica del hombre como *imago Dei* que comparten judíos, cristianos y moros; sino que se la retoma y trasciende. El ser humano hecho a imagen y semejanza del Creador, no

¹⁵⁵ Quizá resulte apropiado pensar que el centro tradicional más fuerte de la cristiandad sufre un quiebre en relación con la noción de virtud graciana. Se deja de lado la base del credo que apunta a entenderla como algo íntimamente ligado “al amor sobrenatural hacia Dios y su prójimo” (Pieper, 1980. p. 15). La mirada se torna algo más egocéntrica y se resta importancia a lo sobrenatural que parece tan distante de los sufrimientos y necesidades del momento histórico en cuestión.

vuelve acto sus potencias por el mero hecho de adorar a su Señor. Así, se podría pensar que hay un *liberum scripto*. Es decir, una escritura que no se deja encerrar o limitar por las barreras naturales de una creencia religiosa institucionalizada.

No es tan importante el Dios en el que se crea como los actos que se lleven a cabo de manera efectiva. En una España como la del siglo XVII, donde los cristianos caen en el pecado que dicen rechazar y en la que se desprecian los esfuerzos fundamentales para una mejora humana, la religión *per se* no es garantía de nada. A los ojos de Gracián esto no pasa desapercibido. En un entorno infestado de religiosos que lo son sólo de palabra, la vía de la reflexión no puede ser la mera fe cristiana. Así, el camino conveniente resulta el de la razón que no atiende necesariamente a credos y que reconoce que la potencia transformadora del ser humano no se determina por su creencia en determinados dogmas.

3.3 Las perturbaciones y tentaciones

3.3.1 Un mundo inmundo

Como ya se dijo, quien busca practicar la virtud puede encontrar numerosos inconvenientes. El camino es muchas veces solitario, uno no sabe en quién confiar. No obstante, se podría pensar que la descripción de los problemas que acaecen sobre quien tiene una disposición particular en un mundo corrupto, fue más bien intermitente y superficial. Atendiendo a esto, se entiende que es necesario aunar ideas.

Es claro que para Gracián (2010), como buen pesimista barroco, su presente tiene aires de una decadencia profunda¹⁵⁶. De acuerdo con sus propias palabras:

el mundo no es ya redondo, cuando todo va a la larga; que la tierra no es ya firme, cuando todo anda rodando; que el cielo es cielo para los más, pues los menos son personas; que todo es aire en el mundo, y así todo se lo lleva el viento; el agua que fue y el vino que vino; el sol no es solo ni la luna es una, los luceros sin estrellas y el norte no guía; la luz da enojos y el alba llora cuando ríe; las flores son delirios y los lirios espinan; los derechos andan tuertos y los tuertos a las claras; las paredes oyen cuando las orejas se rascan; los postres son antes y muchos fines sin medios; que el oro no es pesado y las plumas mucho; los mayores alcanzan menos y hablan

¹⁵⁶ Esto se puede observar de manera clara no sólo en su producción literaria y filosófica, sino también en los intercambios epistolares que mantiene con otros personajes de la época, ya sea que fueran colegas o amigos. Allí describe las conductas abominables que observa en otros y la preocupación que le causan,

gordo los más flacos y alto los más bajos; no son ladrados los ladrones, con que ninguno tiene cosa suya; los amos son mozos, y las mozas las que mandan; más pueden espaldas que pechos, y quien tiene hierro, no tiene aceros; los servicios se miran de mal ojo, y los proveídos son premiados; la vergüenza es corrimiento, y los buenos no hacen llorar, sino reír; del mentís se hace caso, y del mentir casas; no son sabios los entendidos ni oídos los que hablan claro; el tiempo hecho cuartos y el día enhoramalas; los relojes quitan dando, y de los buenos días se hacen los malos años; tras la tercera va la primera, y las desgracias son gracias. (pp. 486-487)

El mundo está de cabeza. La caída de las buenas costumbres y el mal funcionamiento de las cosas es lo natural. Nada va de acuerdo con lo que debería y las reglas de conducta del pasado antiguo, tan añorado y elogiado, ya no pueden aplicarse. El bien se ve como mal y el mal se ve como bien¹⁵⁷. Si se aplica la metáfora del *theatrum mundi*, lo que se representa es tragedia malograda¹⁵⁸.

En un escenario como ese, con condiciones tan adversas, ¿quién querría ser protagonista o, lo que es lo mismo, persona? Si en condiciones normales era arduo que el ser humano persiguiera la excelencia, es un mundo afligido por una miríada de males, la tarea se vuelve titánica. Con los espejismos que pueblan la realidad nadie está seguro de qué es qué y aún cuando se sabe, frecuentemente se evita lo complicado por más bueno que sea.

Debido a situaciones como esa, es natural la preocupación de Gracián (2012) y sus consecuentes esfuerzos por hacer algo al respecto. De ahí que se aconseje con tanto ahínco el cuidado en todos los sentidos y con toda la gente. Sabiendo que no hay lugares seguros es que dice:

Sébase que ai vulgo en todas partes: en la misma Corinto, en la familia más selecta. De las puertas adentro de su casa lo experimenta cada uno. Pero ai vulgo y revulgo, que es peor: tiene el especial las mismas propiedades que el común, como los pedaços del quebrado espejo, y aún más perjudicial. (p. 215)

Si se puede hablar de pecados, el exceso de confianza se vuelve uno de ellos. Quien confía sin pensar es presa fácil para los demás, no ejercita su racionalidad ni se encuentra en condiciones de ser persona. La ausencia de perspicacia supone la imposibilidad de lograr una autorrealización cabal y orientada hacia el perfeccionamiento.

¹⁵⁷ Esto se aborda de manera muy clara a finales del primer libro de *El Criticón*. Según Gracián, con la aparición del engaño en la tierra, vicio y virtud trocaron vestiduras haciendo difícil distinguir cuál era cuál.

¹⁵⁸ Esto es debido a que no hay espectador que pueda hacer catarsis ni aprendizaje útil para alguien. Sólo se manifiesta un estado en el que las pasiones más oscuras y turbulentas salen a flote y se expresan.

Apocada la sindéresis de la humanidad, entendida como “la discreción basada en la razón y la prudencia, la capacidad natural que dirige nuestro entendimiento para juzgar o examinar algo con la seguridad de acertar” (Alonso, 2011, p. 1525), el pensamiento se dirige hacia el placer y los beneficios inmediatos. Se deja de lado aquello que requiere un tiempo prolongado, pero que a su vez otorga recompensas más jugosas¹⁵⁹.

3.3.2 Los recursos para la caída

Por supuesto, la sindéresis no es lo único que brilla por su aminoramiento. Además de ella, hay otras facultades que se podría decir que degeneraron con el avance de Cronos. Tanto el genio como el ingenio se ven reducidos y acarreado inconvenientes. Hay una corrupción evidente de lo primero, que es una inclinación natural humana; así como de lo segundo, asociado al entendimiento de la realidad y uno mismo¹⁶⁰.

Estos recursos, pilares de la racionalidad que favorecen la comprensión de uno mismo y el mundo, son indispensables para el tránsito de hombres a personas (Vázquez Manzano, 2022a). Siendo que su estado no es bueno, se explica parte del por qué de la sobreabundancia de hombres. Todo es el resultado de un proceso de desmejoramiento lento, pero fuerte y constante.

Aunque claro, no es que las facultades humanas hayan caído en el declive como resultado natural del paso del tiempo. Las vicisitudes germinaron y crecieron en el mundo hasta hacer de él su hogar. De ahí que se añore el pasado y se diga que quienes lo habitaban:

no se pudrían de cosa, porque no había entonces mentiras ni aun en los casamientos, ni excusas para no pagar, ni largas para cumplir. No había preguntadores que matan, habladores que muelen, porfiados que atormentan, necios cansados que aporrean; no había quien estorbase, ni mujeres tijeretas, criados rezongones. No mentían los oficiales, ni aun los sastres. No había abogados ni alguaciles. (Gracián, 2010, p. 597)

¹⁵⁹ La ausencia de sindéresis es altamente problemática, después de todo, como dice el propio Gracián (2012), “todas las acciones de la vida dependen de su influencia, y todas solicitan su calificación, que todo ha de ser con seso” (p. 154).

¹⁶⁰ Esta distinción se puede ver en las notas a pie de página que Emilio Blanco hace al *Oráculo* de Gracián (2012). También aparece con claridad en el diccionario de conceptos y usos gracianos de Santos Alonso (2011) y en el trabajo de Francisco Vázquez Manzano (2022a).

La edad de oro pasó y la de hierro se asentó. La virtud y la verdad perdieron su lugar sagrado pasando de ser adoradas y perseguidas a despreciadas y evitadas. El ser humano, hecho a imagen y semejanza de su Criador, cedió ante los deseos nacidos de su imperfección que lo llevaron a atender a las tentaciones del mundo e ignorar el deber.

El *libre arbitrio*, don natural para los seres racionales, fue la raíz de la enfermedad de la propia racionalidad y con ello, la causa del oscurecimiento de los valores. Pudiendo producirse una elección, prevaleció el costado concupiscible, instintivo y animal. En este sentido, el destino del mundo podría haber sido otro diferente del percibido, pero todo estuvo en manos de voluntades blandas.

La gente no supo identificar y apreciar cosas buenas hasta avanzada la vida, ya sin fuerzas para generar cambios en su entorno más próximo. Luego, la melancolía hacía su aparición. Y es que, como Gracián (2010) dice, “lo más importante no se conoce cuando se tiene, no se estima cuando se goza, y después, pasada la ocasión, se suspira y se desea: la verdad, la virtud, la dicha, la sabiduría, la paz y agora el desengaño” (p. 529).

El ser humano nació con fuerzas y debilidades propias de su imperfección. No obstante, cuando se empezó a propagar la malicia, su avance fue imparable. La seducción de lo fácil y placentero afectó de manera directa a las facultades del pensamiento. Además, a medida que unos se corrompían arrastraban a otros junto con ellos para que fuera más sencillo llevar a cabo lo que se deseara.

Si bien hubo una libertad que podía tomar muchas direcciones, una naturaleza que se podía corromper, una voluntad humana débil y dificultades para acceder a la virtud, el recurso para la caída que brilló por sobre todo, fue el humano mismo. No sólo por tratar de aprovecharse de otros, sino por intentar hacerlos seguir la misma senda pese a poder reconocer sus implicancias.

3.3.3 El desprecio por el esfuerzo y la presencia de la desidia

Si bien la racionalidad fue la característica que en principio distinguió a la gente de las bestias, lo cierto es que también fue un problema. A fin de cuentas, según Gracián (2010), “declararon todos los males al hombre por su enemigo

común, no más de por tener él razón” (p. 98). Lo que podía hacerlo señor de la tierra, también tenía la capacidad de hacerlo blanco de inconvenientes.

Aunque se dice que “fue el hombre (...) criado para el cielo” (Gracián, 2010, p. 133), la maleabilidad de su sello distintivo lo tornó proclive a lo peor de lo mundano. La perspicacia nacida de su capacidad, que se podría haber usado para escapar de peligros y vivir en paz, fue fundadora de intrigas y condición de posibilidad de la vileza necesaria para el aprovechamiento. Es así que se hizo su aparición la mentira:

la autora de toda maldad, fuente de todo vicio, madre del pecado, arpía que todo lo inficiona, Pitón que todo lo anda, hidra de muchas cabezas. Proteo de muchas formas. Centimano que a todas manos pelea. Caco que a todos desmiente, progenitora al fin del Engaño, aquel poderoso rey que abarca todo el mundo entre engañadores y engañados, unos de ignorancia y otros de malicia. (Gracián, 2010, p. 98)

Irónicamente, los nacidos para lo divino terminaron adorando lo terreno que los cautivó. Es por ello que se percibe cómo “el soberbio León triunfa; el Tigre cruel vive; la Vulpeja, que a todos engaña, de todos se ríe; el voraz Lobo pasa” (Gracián, 1993, p.174). Los corrompidos que menosprecian el esfuerzo por la virtud son quienes portan el laurel; mientras que quienes se alejan de la desidia que conduce al vicio deben tener reservas y saberse ocultar.

Como Gracián (2012) señala en el *Oráculo*, el hombre de bien no puede dejar de decir la verdad, pero debe evitar decirla completa. De igual modo, aunque abrace la virtud con todas sus fuerzas, tiene que saber disimular. En este sentido, se vuelve prioritaria la puesta en práctica del artificio entendido como ficción y táctica que permita a uno mezclarse con la multitud (García Gibert, 2004).

En su viaje por la vida, el hombre puede ser muchas cosas. Sin embargo, el jesuita lo insta a optar por lo mejor. Es así que brinda consejo para que pueda devenir persona, que pueda explotar sus potencias hasta volverlas acto puro y que en el ejercicio de sus facultades sepa ver las trampas de lo mutable, finito y perecedero que corresponde al orden de la cotidianidad.

Si bien se entiende que de acuerdo con la edad que se atravesase pueden ser distintos los pesares, los alivios, las tentaciones y la facilidad para ciertas virtudes, se estima que es posible hacer algo en todas ellas. La idea no es llegar a las puertas de la muerte afligido por arrepentimientos sino satisfecho tras haber recorrido el camino de la excelencia.

3.4 A modo de cierre

Como parte de las condiciones de posibilidad para el paso de hombre a persona, está la virtud. Gracián vuelve sobre la excelencia adorada por los antiguos y deja en claro que su búsqueda es indispensable para el perfeccionamiento humano. Aunque claro, el autor reconoce sin demasiado problema que ir tras ella implica tanto dificultades como desafíos a lo largo del camino.

Quien trata de adentrarse en sus sendas, tiene que soportar consecuencias. En cierto modo, se vuelve como el metal de la forja que se somete al calor y los golpes con el propósito de volverse hoja de espada. Sólo atravesando duras condiciones se puede producir una cierta transformación y lo bruto tiene la posibilidad de devenir refinado.

Por supuesto, frente a un escenario como ese, son pocos quienes se atreven a abrazarla. Los hombres prefieren mantenerse torpes e ignorantes, pero sin cansancio ni frustración inmediatas. Se entregan a la desidia y eligen adherir a su bestialidad innata. Rechazan su tendencia natural hacia lo bueno, que se podría equiparar a lo divino, y se permiten ser consumidos por el vicio.

Desde una perspectiva graciana, que entiende una progresión en ese juego de rechazos y adherencias, la humanidad se encuentra en una constante decadencia. A medida que pasa el tiempo, son cada vez más los corrompidos y se vuelve más complicado el desarrollo de los virtuosos o, por lo menos, de quienes intentan serlo.

En pleno siglo XVII el terreno de cultivo de la virtud parece árido y yermo. Son pocos quienes se comprometen con él y no es fácil identificarlos. Pues quienes muestran su inclinación, corren el peligro de ser rechazados o de ser presas de los demás. En ese sentido, deben disimular y evitar exhibir lo que antaño se estimaba bueno y pueda tener un lugar en su corazones.

En la época para la que Gracián escribe, son pocos los entregados a la excelencia y deben saber camuflarse con el montón. Con ello, las personas se confunden con hombres en un intento de sobrevivir al mundo social. Por tanto no hay camino sencillo para reconocerlas y el crecimiento conjunto de los virtuosos se

vuelve misión problemática. Se podría pensar que desde la perspectiva del autor, sólo a través de un ojo experimentado y falta de prejuicios acerca de procedencias o religión es que el deseoso de perfección puede reconocer a sus semejantes.

Capítulo IV: Consideraciones contemporáneas en torno a los planteos gracianos

Habiendo señalado el contexto en el que se gestó el pensamiento graciano, una primera aproximación a su lugar dentro del terreno filosófico, la semántica antropológica que lo estructuraba y sus conexiones con elementos éticos, conviene revisar las percepciones contemporáneas acerca del autor, su mirada y el modo en que se retoman. Se considera necesario el mapeo de intereses sobre el jesuita junto con los modos en que se fueron repartiendo, desplegando y articulando a lo largo de la historia, pero haciendo especial énfasis en lo que corresponde a los últimos siglos. Después de todo, se entiende que es allí donde se generaron sus recuperaciones más valiosas, por lo menos desde la filosofía (Cantarino, 2000, 2001).

La situación inicial de la difusión de la obra, sus lecturas, interpretaciones y apropiaciones jugaron un papel fundamental en los procesos que se fueron dando después¹⁶¹. Es a causa de esto que hubo demoras en la percepción de ciertos componentes reflexivos de profundidad notable en la producción del jesuita. Por ello, durante mucho tiempo, sólo se prestó atención a una cuestión de género y estilo, que si bien no era en absoluto despreciable, no era más que un fragmento superficial de lo que realmente se había generado.

En este sentido se propone una tarea que en principio podría parecer histórico-reconstructivista, pero que es fundamental para el tratamiento de un autor poco o nada conocido para la filosofía de distintas latitudes. Después de todo, la labor cumple una doble función. Por un lado, permite arrojar luz sobre los antecedentes señalados en el primer capítulo de esta tesis; por otro, favorece el afianzamiento del valor de Gracián al interior de una historia de la filosofía no canónica, pero no por ello de poca monta.

¹⁶¹ Se debe recordar, como se señaló en el segundo capítulo, que durante largo tiempo se consideró que Gracián no fue más que un simple repetidor de lo dicho por otros y que el contenido de su producción no contó con ninguna originalidad (Méndez Bejarano, 1929; Coster, 1947).

Para lograr estos objetivos, en primera instancia se aborda el modo en que se produjo la difusión de la obra graciana en Europa y las discusiones que generó. En este rastreo se encuentra la punta del ovillo que se estima que facilita la comprensión de lo más actual. Sólo a partir de la captación del caudal de discusiones que se conformó con el tiempo y de la mano de distintos pensadores es que se pueden entender los recorridos más recientes.

Resulta indispensable apreciar el juego de rechazos y recepciones, acompañado por complejos motivos subyacentes. Todo esto puesto, claro está, en relación con un contexto determinado en el que se combinaban o contraponían intereses políticos y religiosos. Pues sería ingenuo creer que los procesos de difusión no tenían nada que ver con un contenido y que respondían únicamente a un interés hacia la belleza de la prosa o el carácter innovador propio del estilo de la pluma.

Una vez realizada esta primera revisión, se pasa al impacto de los planteos gracianos en algunos filósofos. No obstante, la selección sólo toma en cuenta a tres exponentes destacados de la tradición alemana como Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche y Walter Benjamin. Esto, considerando buena parte de las alusiones hechas hacia ellos en las investigaciones filosóficas que atienden a la recuperación del autor estudiado (Posadowsky, 1942; Briesemeister, 1984; Blasco Pascual, 1986; Bouillier, 1991; Muñoz-Millanes, 1999; Ayala, 2001b; Mateu Alonso, 2013; Vargas, 2015; Fumaroli, 2019).

Con este paso se permite sostener con mayor facilidad la forma en que el jesuita tuvo relevancia para la filosofía. Se atiende a otro punto que tiene que ver con su relevancia, no sólo por su producción en sí, sino también por las apropiaciones que se piensa que se hicieron de esta. Así, se contempla un contenido por lo que es, pero también por sus lecturas.

Finalmente, se procede con un examen del estado de la situación actual. Se revisan las investigaciones generadas en los últimos años así como los puntos de interés que resultaron nodales y que se vinculan con el trabajo realizado en este documento. Sumado a esto, se mencionan algunos de los huecos o aspectos poco desarrollados entre estos estudios y el valor que revisten.

Para lograr esto último, y prestando atención sólo a lo más reciente, se toman en cuenta los aportes realizados en revistas especializadas en el período 2020-2023¹⁶². Se estima que allí se puede observar de manera precisa el conjunto de temáticas que captaron el interés de aquellos abocados a los estudios gracianos.

4.1 La difusión de la obra graciana

4.1.1 El arribo a distintos puntos de Europa

Ahora bien, es interesante pensar en el grado de popularidad que tuvo la obra graciana cuando apareció por primera vez y lo que sucedió con ella después de la muerte del autor. Así, se perfilan dos escenarios que, si bien son distintos, necesitan ser puestos en diálogo para lograr el bosquejo de un buen panorama general acerca de su impacto.

A propósito de lo primero, es necesario prestar atención a lo que exhiben los intercambios epistolares del jesuita y de otros asociados a él. Allí se puede advertir sin mayores dificultades las percepciones que había en torno a su trabajo que, si bien tuvo censuras parciales hacia el final de su vida¹⁶³, llamó la atención de la gente culta de su medio.

Los intercambios epistolares que Gracián (2011) mantiene con otros o donde otros lo mencionan, evidencian esto de manera clara. Aunque es importante destacar que la atención que recibían sus textos era variada. Así, había oportunidades en las que se podría notar un interés positivo y otras en las que no era el caso.

La calidez de la agradable recepción se puede notar, por ejemplo, cuando el autor escribe a Lastanosa en abril de 1640 desde Madrid para comentarle que le habían dicho que *El Héroe* “era allí leído y tenía acogimiento” (p. 1380). Asimismo se puede encontrar otros casos en los que el autor advierte los envíos de

¹⁶² El recorte temporal es acotado debido a que esto permite una revisión más cuidadosa y organizada de las producciones generadas. Además, se trata de dar cuenta de lo que efectivamente se pensó en los últimos años y no algo más allá de eso.

¹⁶³ Cabe recordar que este punto ya fue mencionado en el segundo capítulo de esta tesis, pero resulta importante retomarlo aunque sea de manera pasajera para poder enriquecer el proceso que se lleva a cabo en este apartado.

numerosos ejemplares de su *Oráculo* y de su *Arte de Ingenio* a distintos puntos del país¹⁶⁴.

En cuanto a la percepción negativa de lo escrito, también se puede notar en otros intercambios epistolares un poco más tardíos a los que se hace alusión en el párrafo anterior. Basta con observar la carta que el canónico Manuel de Salinas envía a Gracián (2011) el 7 de abril de 1652. Allí se sostiene que el jesuita no produce más que “libritos”¹⁶⁵ y que *El Criticón* es un “magnum de necedades” (p. 1410) así como un mero “papel de estraza” (p. 1411).

Sin lugar a dudas el aragonés llamó la atención de la gente y su producción circuló por lugares como Madrid y Castilla, entre otros más¹⁶⁶. No pasó desapercibida en absoluto. No obstante, es importante notar que, “si la fortuna de Gracián fué honorífica en su patria, acaso alcanzó superior brillantez en el extranjero, como lo prueba la multiplicación de traducciones en la mayor parte de las lenguas europeas” (Coster, 1947, p. 275).

La producción graciana no quedó encerrada en la tierra en la que comenzó sino que atravesó sus horizontes y llegó a las manos de intelectuales pertenecientes a otros países. Siguiendo a Felice Gambin (2001), “sabido es que Gracián penetra en Europa a través de Francia y que la difusión de sus obras fue y sigue siendo apasionada” (p. 166). A partir de las traducciones francesas se extendió el conocimiento sobre el autor y sus letras, facilitando el interés de los intelectuales pertenecientes a otras naciones.

El problema fue que “durante un siglo, Gracián tuvo lectores. Después cayó en el olvido” (Coster, 1947, p. 271). La fama del español fue próspera durante un breve periodo y luego se redujo drásticamente durante parte de los siglos XVIII y XIX. Como dice Elena Cantarino (2001), después de caer en el olvido durante un tiempo, entre finales del siglo XIX y principios del XX, resurgió el interés por el autor.

¹⁶⁴ Esto se muestra expresamente en dos cartas que Gracián (2011) dirige a Don Juan Francisco Andrés de Uztarroz. La primera de ellas con fecha el 3 de marzo de 1647. La segunda correspondiente al 30 de marzo de 1648.

¹⁶⁵ Nótese que el término “librito” tiene una connotación peyorativa que implica la idea de obra menor o de poca monta. Algo que se opone a lo que serían “libros grandes” según se muestra en la misma carta.

¹⁶⁶ Los lugares por los que circuló la producción también se evidencian en distintos intercambios epistolares. De ahí que se pueda afirmar esto.

Bien se podría pensar que a partir de los desarrollos propiciados por la Ilustración, que pretendía disipar las sombras de la superstición y emancipar intelectualmente a la gente (Kant, 1985), se retomó el interés por autores que hubieran hecho gala de un potente espíritu crítico y de tono secular. Algo con lo que encajaría perfectamente el pensamiento de un Gracián que Hans Blumenberg (2000), de la mano de Karl Vossler, entiende que tendría alguna posibilidad de pensarse como un “*ilustrado temprano*” (p. 121).

4.1.2 Discusiones en torno a contenidos polémicos

Como se comentó de manera acotada en el apartado anterior, que Gracián se haya mostrado como pionero, para su tiempo y espacio, por su abordaje sobre ciertas temáticas, fue indudablemente problemático. Debido a esto, las censuras y persecuciones fueron moneda corriente. Su vida estuvo atravesada por diversos inconvenientes y dificultades.

De hecho es interesante pensar en esto retomando los aportes de Jorge Ayala (2001b) cuando cita a Arturo Hoyo, un estudioso del pensamiento graciano que manifiesta que:

«la historia de Gracián es la historia de una persecución. Nuestra imagen de Gracián, hoy, es la de un escritor perseguido, incomprendido. Sitiado por reglas muy estrictas y recintos muy estrechos. Rebelde por deseo de satisfacer su personal vocación de escritor. Perseguido, más que por auténtica peligrosidad personal, por miedo, por recelo, por rutina». (p. 29)

Que un sacerdote jesuita inmerso en un ambiente donde el espíritu cristiano tenía una notable impronta, se abocara a la escritura de una literatura y filosofía que dejaban en segundo plano a las Sagradas Escrituras, era motivo de escándalo. Si bien la Compañía de Jesús tenía una perspectiva diferente a la de otras órdenes, dada su situación en la época, resultaba problemático contar con un intelectual que hacía gala de reflexiones seculares entre sus filas.

No se debe perder de vista que los jesuitas eran el blanco de numerosas críticas y ataques (Fumaroli, 2019). Que desde sus comienzos no tuvieran prejuicios contra los conversos y que algunos de ellos hayan ocupado cargos

importantes en su interior¹⁶⁷ dio sobradas razones para que hubiera hostilidad hacia ellos (Sicroff, 1985)¹⁶⁸. Así, hubo problemas tanto internos como externos (Martínez Millán, 2016) y se volvía necesario tener bajo estricta vigilancia los movimientos de sus miembros para no acrecentar la inestabilidad ya existente y extendida.

Como consecuencia de esto, Gracián (2011) y su producción tuvieron que ser puestos bajo control. Pero el jesuita pareció no estar de acuerdo con el trasfondo de la decisión o no percatarse de aquello. De ahí que él, cuando habla de su obra más importante, dijera a Lastanosa en 1655 que “sus *Padrastrós* (...) no entienden ni el asunto ni el intento, con sólo el nombre de *Criticón* de quedan, y con brava ojeriza contra él” (p. 1412).

Los textos gracianos fueron sin lugar a dudas controversiales en la España de su tiempo. Estuvieron aquellos que supieron apreciarlos, pero también quienes los veían con recelo. Aunque claro, es importante destacar que esta situación se replicó aún fuera del territorio español y que, como cuestión adicional, se incorporó la connotación que llevaban las traducciones que se realizaban.

De esta manera, se puede ver una problemática en torno al caso del *Oráculo*. Esto, debido a que “puesto en francés por el traductor de uno de sus hermanos en religión parecía invitar a practicar en este mundo una virtud ante todo basada en la naturaleza y en la razón, y nada, o bien poco, al menos en apariencia, en la piedad” (Fumaroli, 2019, p. 9). Lo que en su idioma original ya tenía una carga cuestionable, en su transliteración encontró su exacerbación.

Para una Europa capaz de expresar una profunda curiosidad intelectual diferente a la que imperó durante el Medioevo, los aportes seculares de un jesuita español tenían un atractivo sumamente interesante. Los embates discursivos en torno a lo religioso y espiritual podían sacar provecho de reflexiones con un talante tan particular. En definitiva, ¿cómo no habría sido llamativo lo dicho por un sacerdote de tierras con una profunda espiritualidad cristiana que elegía tematizar cuestiones morales desde una perspectiva terrena y casi profana?

¹⁶⁷ Este fue el caso, por ejemplo, de Diego Laínez que, siendo de origen judío, llegó a ser uno de los directores de la Orden.

¹⁶⁸ A propósito de esto es interesante pensar que “la sencillez de la regla de los jesuitas exigía que cada persona fuera juzgada por sus obras” (Sicroff, 1985, p. 327). No se prestaba tanta atención al linaje ni a otros aspectos que eran el centro de atención para los demás religiosos.

No en vano, luego de las primeras traducciones francesas, la popularidad del jesuita incrementó. Sus textos llegaron a otros puntos del continente y fueron objeto de deseo, revisión y otro tipo de traducción. Así, el autor fue leído, pensado y discutido. Pese a todo lo que padeció dentro de su patria y a los problemas con los que se topó, esto no fue impedimento para que sus ideas tuvieran una notable recepción.

Aunque claro, “probablemente Gracián no habría creído nunca que la teoría del arte de vivir pudiera tomar tal delantera que dejara atrás al arte de la corte y de las ferias” (Blumenberg, 2000, p. 120-121). Con la mirada que tenía acerca del ser humano y el tipo de lenguaje que intencionalmente empleó, difícilmente habría imaginado la propagación que se generó y que trascendió tanto tiempo como espacio.

Sin embargo, es necesario decir que Alemania fue el país en que brillaron sus consideraciones. En este sentido, la literatura del siglo XVII fue profundamente apreciada y leída por allí. En este sentido es interesante recuperar lo que decía el Conde de Posadowsky (1942): “hay que hacer responsable sobre todo al «Zeitgeist», el espíritu del siglo, que con tanta curiosidad estaba abierto a las tendencias más diversas, ávido de sacar y asimilarse los tesoros brillantes de España” (p. 251).

Como consecuencia de esta atención y la circulación de la producción española, “la obra de Gracián, en la cual el tipo cortesano se transforma en el «político» se la apropian los círculos de cultura protestante del norte” (Posadowsky, 1942, p. 252). Se leen las traducciones francesas con la carga significativa antes comentada y se generan algunas discusiones en torno a los planteos del autor, aunque se podría considerar que fueron menores teniendo en cuenta los escasos registros sobre ellas.

4.2 La apropiación de los filósofos alemanes

4.2.1 El caso de Arthur Schopenhauer

Ahora bien, resulta interesante observar cómo es que, por lo menos en un primer momento, la fama de Gracián en Alemania estuvo unida al trabajo de Leipzig

Christian Thomasius. Según explica el Conde de Posadowsky (1942), en 1687 el intelectual

dedicó su curso universitario a la interpretación de este libro, para enseñar a sus compatriotas como podían vivir «vernuenftig, klug und artign», «razonable - inteligente - y cortesmente». De este curso data la gran fortuna de Gracián en Alemania como modelo de prudencia mundana. Es cierto que los alemanes del siglo 17 por las malas traducciones recibieron una idea muy incompleta de la personalidad compleja de Gracián y de su estilo conceptuoso tan peculiar. Aunque se tradujo también su obra maestra, el «Crítico», no parece haber influido mucho, mientras que el «Oráculo manual» gozaba durante largo tiempo de una gloria inmensa. (p. 253)

El siglo XVII significó un primer momento de esplendor para el jesuita. Hubo numerosos obstáculos en el camino de su difusión, entre los que no se debe perder de vista el problema idiomático, pero logró hacerse un nombre. Luego, en el siglo XVIII, en medio de opiniones tanto entusiastas como desfavorables que se cernían sobre la literatura española, su producción siguió circulando, siendo nombrada y tratada por algunos intelectuales junto con buena parte de la de sus ilustres compatriotas (Briesemeister, 1984).

Es de esta manera que un filósofo decimonónico de gran relevancia como Arthur Schopenhauer (2008) llegó a conocer a Gracián. El pensamiento del jesuita, teñido por tonos pesimistas y atravesado por un amplio abanico de críticas, se alineaba con las inclinaciones schopenhauerianas. De hecho, en una carta dirigida a Friedrich Brockhaus (un importante editor alemán de la época) el 15 de mayo de 1829, el autor le dice que:

El *Oráculo manual y arte de prudencia* del jesuita Baltasar Gracián apareció en España en 1653 y poco después fue traducido al francés bajo el famoso título *L'homme de tour de Gracian; traduit par Amelot de la Houssaye*: esta traducción está bastante incompleta, y quien la hizo sólo entendió el texto a medias. Sin embargo, muy pronto aparecieron dos traducciones al alemán basadas en el texto francés, una de Sauer en 1685 (Leipzig), y otra de Salintes en 1711 (Augsburg). Ambas traducciones son miserables, pues estos dos no sabían nada de francés y, como ya le he dicho, la misma traducción francesa está llena de errores.

La obra, sin embargo, volvió a traducirse en 1750, esta vez del francés al latín, bajo el título *Gratiani homo aulicus* y apareció en Wien. Esta traducción es difícil, complicada, y en algunas partes, completamente incomprensible. Asimismo, en 1715 apareció en Leipzig una traducción de A. F. Müller realizada directamente del español. En muchas partes, aunque no siempre, esta versión no capturó varias cosas del original, y es más una paráfrasis que una verdadera traducción. De ahí que sea tres o cuatro veces más extensa que el original, y que no se encuentre en ella ninguna huella del espíritu y el tono del mismo; en vez de aquella riqueza de pensamientos expresada con pocas palabras —una de las características más distintivas del original—, encontramos aquí líneas rimbombantes e insípidas, escritas en aquel estilo tan repugnante de la época (1715) que hoy nos resulta completamente ilegible. Además, Müller añadió sus comentarios moralinos de una

manera tan adusta y amplia que convirtió la obra de Gracián en un mamotreto de más de 1790 páginas impreso en tres tomos. Ésta ha sido la última traducción alemana de este famoso libro. Hay también una traducción italiana anterior que no he podido conseguir. Las obras completas de Gracián aparecieron en dos tomos en 1702 en Amberes. Mi traducción se basa en esta edición.

La necesidad contemporánea de traducir a Gracián al alemán se manifestó —aunque, de ningún modo se cubrió de manera satisfactoria— en un panfleto publicado en Leipzig en 1826 titulado «El cuadernillo negro: ideas de Gracián sobre la sabiduría práctica», de 80 páginas, cuyo precio era de 6 centavos.

Este desafortunado producto mercantil parece haber sido escrito por algún criado. De ninguna manera se trata de una traducción del español. Quien lo redactó empleó la traducción francesa y, en ocasiones, de las 300 máximas de Gracián, tomó aquello que le parecía, unió las cosas más heterogéneas y les agregó frases de su propia cosecha. Con esta mezcolanza definitivamente afectó la cohesión del original y, además de todo, le añadió 50 apartados de su propia composición, formando así un volumen cuya extensión es la de un cuarto en relación con el original.

En ningún lugar podemos encontrar recogidos los pensamientos de Gracián de manera pura; tampoco hay huella alguna de aquel noble y elevado tono con el que habla. En lugar de eso, encontramos un discurso que no es sólo corriente sino también pésimo. Duele ver a un escritor tan grande en un estado tan maltrecho y desfigurado. Le adjunto mi ejemplar de esa mamarrachada para que la compare con mi traducción y compruebe lo que digo: en él añadí los números de las que son las primeras cincuenta máximas y que él desperdigó por doquier.

De las 300 máximas para la vida de Gracián, traduje las primeras 50 tal y como aparecen en el original, de manera literal y tan fiel como era posible, haciéndolas fáciles de comprender: el señor Keil, o quien sea que hable español, le confirmarán esto si comparan mi traducción con el original y le dirán también que realicé el mejor trabajo posible, pues no sólo preservé el sentido exacto, sino también el tono y el sentido y, además, redondeé el texto y lo hice más fluido al limarle ciertas asperezas y al mejorarlo en algunas cosas. Estoy plenamente convencido que cualquier lector atento, aunque se tratase de una mujerzuela, podría entenderlo. Hacer esto es mucho más difícil de lo que parece, ya que, a su propio modo, se trata de una pequeña obra maestra.

Este libro puede aparecer de nueva cuenta, con la acreditación y el aplauso de más de un siglo y medio, pero ahora tal y como apareció en España, en su verdadera y auténtica forma, ya que todas las traducciones anteriores son, de alguna forma u otra, raquíticas. Este libro es un manual de artes práctico, apropiado tanto para consejeros como para granjeros, y, de manera particular, para aquellos que son jóvenes y buscan abrirse paso por el mundo. De ahí que todos aquellos que le echen un vistazo quieran no sólo leerlo sino también poseerlo, pues no se trata de una lectura ocasional, sino de un libro que sirve como tutor y como guía.

Traduje sólo estas máximas —que apenas conforman una sexta parte del original— porque aquellas que aparecen más adelante son mucho más extensas. Calculo que toda la traducción quedaría recogida en 10 pliegos, junto con un prólogo y una nota editorial. De aceptar el libro, usted tendría que imprimir mil elegantes ejemplares de 24 páginas cada uno. Aproximadamente, 150 ejemplares estarían destinados para un público refinado —mismo al que la obra ensalza— y tendrían que ser impresos en vitela. Por concepto de honorarios, le pediría a usted 120 ducados, en el entendido de que si hubiera una siguiente edición, yo percibiría de nuevo esta misma suma. Si usted no aceptase esta última condición y quisiera pagarme por una segunda edición sólo la mitad, entonces tendría que pagarme por esta primera edición 170 ducados. (pp. 105-107)

A partir de esta cita se pueden destacar distintas cuestiones. En primer lugar, está el hecho de que Schopenhauer tenía un profundo interés por Gracián. Estaba muy bien versado sobre sus traducciones en distintos idiomas y el tipo de errores que contenían. Incluso tenía presente algo de la historia de estas y el grado de popularidad del que gozaron.

Sumado a esto, apenado por la falta de ediciones que hubieran sabido captar el genio graciano de manera apropiada, el filósofo se volcó al estudio del español para poder leer al autor. No se resignó a la frecuentación y comparación de malas traducciones. En este sentido, es importante destacar “la admiración que Schopenhauer proclamó toda su vida por el Gracián moralista y la traducción del *Oráculo manual* que se tomó la molestia de realizar él mismo” (Fumaroli, 2019, p. 10).

El jesuita llevó al alemán a aprender su lengua y a traducir una de sus piezas más famosas. Además, cabe destacar que las lecturas y valoraciones positivas no se expresaron nada más que en algunas cartas ni que tuvieron por objeto únicamente al *Oráculo*. El interés de Schopenhauer (2013) fue mucho más allá de eso. A propósito, es notable el modo en que habla de *El Criticón* en *El mundo como voluntad y representación*. Allí advierte que aquella parte de la producción del aragonés:

consistente en un rico tejido de alegorías sumamente ingeniosas enlazadas unas con otras que sirven aquí para dar un ropaje alegre a verdades morales a las que de ese modo presta un carácter intuitivo, asombrándonos por la riqueza de la invención. (p. 285)

Como se puede ver en la cita, se aprecian tanto estilo como contenido. Se exhibe un elogio que contempla, por un lado, los usos del lenguaje y sus recursos; mientras que por otro lado pone de relieve el tipo de diagnóstico que se realiza. No sería exagerado decir que en ese pequeño fragmento se observan y destacan las peculiaridades de una pluma verdaderamente afilada y única.

Naturalmente, la profunda impresión que el pensamiento graciano deja en Schopenhauer también tiene un impacto en su producción. En ese sentido, es prudente prestar atención a cómo “los conceptos fundamentales de la metafísica schopenhaueriana, tendrían su origen precisamente en la reflexión filosófica sobre la sabiduría mundana” (Mateu Alonso, 2013, p. 84), un tema profundamente arraigado en las consideraciones de Gracián.

No se puede decir que haya una incidencia directa del jesuita sobre las consideraciones metafísicas del pensador alemán¹⁶⁹, pero sí afecta al germen de estas. Algo que se puede notar sin demasiada dificultad si se observa, como dice Juan David Mateu Alonso (2013), los ecos del concepto de *síndéresis* y el modo en que se asume la idea del ser humano como dueño de sí mismo. No en vano, Francisco Javier Blasco Pascual (1986) sostenía que “Gracián, desde el siglo XVII, les ofrece a Nietzsche y Schopenhauer la posibilidad de una psicología y una moral acordes con el pensamiento filosófico del XIX” (p. 399). Pero, ¿cuál era la situación de Nietzsche?

4.2.2 El caso de Friederich Nietzsche

El caso nietzscheano supone un grado de complejidad totalmente distinto al de Schopenhauer. A pesar de que hay autores que pensaron en Nietzsche como legatario tanto de un estilo como de ciertas vetas de pensamiento gracianas, las pruebas de esto escasean. Se podría decir que hay una suerte de común acuerdo sobre que no se encuentran acciones o referencias que puedan evidenciar algo así al modo que sucedía con su antecesor inmediato.

Se puede encontrar aportes como los de Marc Fumaroli (2019) que estimaba que “el hombre universal que describe Gracián (...) puede ser considerado una prefiguración católica del «superhombre» por el que había hecho votos el autor de *Así hablaba Zaratustra*” (p. 46). No obstante, las visiones de este tipo tienen un carácter meramente especulativo. No hay nada que pueda indicar una conexión o herencia de pensamiento que resulte directa.

Por supuesto, cuando se pensó en las relaciones que podrían haber compartido Gracián y Nietzsche, esto no se hizo desde la nada. Se tuvieron en cuenta dos elementos fundamentales. Por un lado, la pasión que Schopenhauer sentía por el jesuita y el modo en que Nietzsche leía su producción junto con algunas de sus lecturas. Por otro lado, se puso el foco en que “aunque el nombre de Gracián no figura en las obras propiamente dichas de Nietzsche, aparece en

¹⁶⁹ Esto se puede observar, más allá de ciertas similitudes pesimistas en el plano antropológico-filosófico, en los modos en que ambos autores entienden la idea de felicidad o la percepción que tienen del mundo.

cambio seis veces en sus fragmentos póstumos y en su correspondencia” (Bouillier, 1991, p. 24).

Como consecuencia de esto, se sabía que Nietzsche estaba al tanto de la existencia de Gracián y que había leído algo de él. No obstante, huelga decir que sus visitas al pensamiento del español habrían estado limitadas al *Oráculo* y que sólo tal vez se habría conocido algo de *El Crítico*. No es difícil observar esto a partir de los pocos fragmentos que fueron y siguen siendo objeto de análisis por parte de los estudiosos.

Continuando con lo dicho, Nietzsche (1988) ya advierte el valor del *Oráculo* en sus *Consideraciones intempestivas*. Allí el filósofo dedica algunos párrafos en los que se cuestiona y afirma:

Acerca del cielo del creyente de la nueva fe y acerca de su coraje estamos ya suficientemente informados y podemos pasar ahora a plantear también la última pregunta: ¿Cómo escribe ese creyente sus libros?, ¿y de qué índole son los documentos originarios de su religión?

Para quien con rigor y sin prejuicios sea capaz de darse una respuesta a tal pregunta, el hecho de que la gente haya solicitado ya seis ediciones del straussiano *Oráculo Manual* del filisteo alemán se le convierte en un problema que incita mucho a reflexionar, en especial si además oye decir que también en los círculos doctos y hasta en las universidades alemanas se ha aclamado ese libro como tal *Oráculo Manual*. Se dice que hay estudiantes universitarios que lo han elogiado como un canon de reglas para los «espíritus fuertes» y que los catedráticos no han protestado contra eso: acá y allá se ha querido encontrar realmente en él un *libro de religión para el docto*. Strauss mismo da a entender que su libro de confesiones proporcionaría una orientación no sólo para los doctos y para la gente culta; pero aquí nosotros vamos a atenernos a que el libro se dirige por lo pronto a la gente culta y principalmente, desde luego, a los doctos, con el fin de ponerles delante el espejo de una vida tal como ellos mismos la viven. Pues la prueba de habilidad consiste en lo siguiente: el *magister* se presenta como si estuviera esbozando el ideal de un modo nuevo de considerar el mundo, y entonces ocurre que de todas las bocas le llega su elogio, pues cualquiera puede opinar de sí mismo que tiene ese modo de considerar el mundo y la vida y que Strauss ha podido ver cumplidas precisamente en él aquellas cosas que pretende tan sólo del futuro. Así se explica también en parte el éxito extraordinario que ha tenido este libro: ¡nosotros vivimos tal como viene escrito en el libro, nosotros caminamos dichosos por la vida tal como allí se dice!, eso es lo que el docto le replica a Strauss y se alegra de que otros se alegren de ello. (pp. 96-97)

La cita evidencia un conocimiento sobre el contenido del *Oráculo*, hacia quiénes se dirige y cómo se lee. Más precisamente, se entiende que contiene diagnósticos y orientaciones que son perfectamente aplicables para su época. Aunque no se debe pasar por alto el elemento religioso que se detecta o que, cuando menos, se intenta apreciar.

Puede que teniendo en mente esto último el alemán no retomara explícitamente al jesuita. Sin embargo, se observa que en algunas secciones de su producción hay cierta similitud en la construcción del encabezado de sus aforismos¹⁷⁰ y que se encuentra alguna sintonía en las consideraciones sociales de los autores. En este sentido, como dice Victor Bouillier (1991), si bien “no es posible considerar a Gracián como inspirador de Nietzsche más que en una medida bastante limitada, tiene bastante derecho a estar clasificado entre sus precursores” (p. 38).

A propósito de esto, es interesante observar cómo tanto la atracción como el reconocimiento de Nietzsche (2012) se puede advertir hasta cierto punto en un fragmento de una carta dirigida a Heinrich Köselitz el 20 de septiembre de 1884 donde él dice:

Con respecto a [Baltasar Gracián], pienso igual que usted: Europa no ha producido nada más fino y complicado (¡en el moralismo!). De todos modos, en comparación con mi *Zaratustra*, parece *rococó* y exquisitamente cargado de volutas — ¿Usted qué piensa de ello? (p. 483)

El filósofo reconoce el genio graciano y su relevancia. Además, lo compara con una de sus producciones más importantes, lo cuál podría ser un indicador del grado de atención que le presta. También se esgrimen críticas, claro; pero más allá de eso se manifiesta la admiración. Estilo y contenido se ponen en la mira como puntos merecedores de elogio, aunque podría pensarse que se apunta más a lo primero que a lo segundo.

Teniendo esto último en cuenta, cobran sentido las consideraciones de Jorge Ayala (2001b) sobre la forma en que “las coincidencias (...) entre Nietzsche y Gracián, son formales (estilo y método) más que de fondo (concepción pesimista de la realidad)” (Ayala, 2001b, p. 19). Las concepciones del mundo y enfoques para reflexionar sobre ellas son diferentes. No obstante, ambos autores parecen compartir su agrado por ciertos usos y manifestaciones del lenguaje que involucran recursos como las metáforas y alegorías. Probablemente a causa de la forma en que permiten (re)pensar el pensamiento, abordar la cognición humana y tratar las abstracciones anquilosadas en la cultura occidental.

¹⁷⁰ Un ejemplo que parece imposible no pensar, es el de *La Gaya Ciencia* dada su estructura que se asemeja en buena medida a la del *Oráculo*.

4.2.3 El caso de Walter Benjamin

Habiendo hablado tanto de Schopenhauer como de Nietzsche, resulta necesario avanzar con el tercer filósofo alemán que retomó a Gracián y que se elige abordar en esta tesis: Walter Benjamin. Uno de los intelectuales más destacados de la Europa del siglo XX que, pese a no considerarse a sí mismo como filósofo, es tomado como tal por sus estudiosos. Esto a causa del cariz de sus reflexiones que supieron diversificarse e involucrarse con distintos aspectos del conocimiento y la realidad.

Huelga decir que el autor no aprendió el español para entender a Gracián como hizo Schopenhauer, ni le dio elogios tan directos como hizo Nietzsche en sus intercambios epistolares. No obstante, aunque las menciones resultan escasas, es sabido que hubo un interés importante y una notable consideración acerca de sus aportes presentados en el *Oráculo manual*. Esto se puede saber prestando atención a una de las piezas más importantes de su vida y a los diálogos que sostuvo con amigos y otros intelectuales de la época.

Pues bien, siguiendo lo señalado, la única vez que Benjamin hace mención clara de Gracián en su producción, es en su famosa tesis de habilitación docente conocida como *El origen del drama barroco alemán*.

Bien sabido es que el libro se propone reivindicar la especificidad del teatro barroco frente a la tragedia clásica y que para ello Benjamin recurre a ejemplos de la periferia cultural europea, donde tales rasgos anticlásicos se manifiestan más radicalmente, al estar exagerados por la tosquedad de las obras. (Muñoz-Millanes, 1999, p. 1)

Allí el autor estudia lo que sucedió con el teatro barroco alemán, pero teniendo como punto de comparación a lo ocurrido con el drama barroco español. Así, nombres como el de Calderón recorren las páginas y adquieren una relevancia especial. Aunque no se debe pensar que lo único que se presenta son percepciones aisladas sobre las comedias y autos sacramentales de aquel entonces. Después de todo, elabora todo un análisis cultural que tiene en cuenta otras cuestiones y producciones para la comprensión integral del contexto de surgimiento y desarrollo de lo que llama su atención.

Es así como en algunas secciones, de manera acotada e intermitente, hacen acto de aparición las referencias a Gracián. De este modo, lo que se estima como la mención más importante, tiene que ver con una integración que el jesuita

hace entre las figuras del santo y del cortesano. A propósito de esto, Benjamin (2006) dice que:

la integración inauténtica de la santidad en el estado de ánimo del luto da paso al ilimitado compromiso con el mundo que caracteriza al cortesano del autor español. Pero los dramaturgos alemanes no se atreverán a sondear en la figura de un solo personaje la vertiginosa profundidad de aquella antítesis. Del cortesano conocen los dos rostros: el intrigante en cuanto encarna el espíritu maligno de sus déspotas, y el fiel servidor. (p. 305)

Para el filósofo alemán resulta increíble la manera en que el genio graciano expresa la convergencia entre identidades que en principio podrían parecer tan contrastantes. La unión entre lo sagrado y elevado con lo terreno y secular es impactante en tanto nunca se logra en el teatro alemán. Es importante el hecho de que en España se manifestó una impronta católica con un *ethos* que combinaba lo mundano y eclesial, mientras que en Alemania se siguió una lógica más bien luterana que hizo énfasis en lo ultraterreno infernal.

Ahora bien, Benjamin no dejó de lado su interés por Gracián una vez finalizada su tesis. De hecho, de acuerdo con los aportes de José Muñoz-Millanes (1999):

Seguimos teniendo noticia del interés de Benjamin por el *Oráculo manual* y por la figura del cortesano en Gracián, debido a que en mayo de 1928 *Die literarische Welt* publica una reseña suya de una traducción alemana de los *Pensieri* de Leopardi en la que afirma que son "un oráculo manual, un arte de prudencia mundana para rebeldes" y que "su moralismo estridente y desgarrador, de hecho, a nadie se aproxima tanto como al español Gracián" (GS III, 118). (p. 6)

En la reseña se hicieron notables comparaciones; se dio lugar a un contrapunto que no debería pasar desapercibido. En definitiva, casi parecería que se recurrió al juego de luces y sombras tan común en la pintura barroca para extrapolarlo a la escritura. Así, según Mariela Vargas (2015):

Mientras que en Gracián se expresa una inteligencia filosa y efectiva como una espada, y en sus aforismos la madurez del hombre de acción se plasma también en palabras, en las máximas de Leopardi "pervive algo precoz", esa 'sabiduría' propia de los niños que no han tenido infancia o de la madurez insípida de aquel cuya juventud se ha marchitado rápidamente. (p. 8)

Por supuesto, estos datos parecen algo menor si se toman de manera aislada ya que se podrían interpretar como una mera alusión pasajera a un autor que leyó, pero que podría haber tenido un valor situado y marginal dentro de su pensamiento. No obstante, esta idea puede retirarse si se leen algunas de las

cartas que el autor escribió años después. En este sentido, es necesario observar con detenimiento a tres de ellas.

En primer lugar está una carta dirigida a Gretel Karplus en mayo de 1932. Allí Benjamin (2008) escribe a su amiga: “¿Sabe si el segundo volumen de la historia de la revolución —octubre— ya ha aparecido? Tras esto retomaré de nuevo a Gracián y probablemente escribiré algo sobre él” (p. 7). Con ello se expresa el recuerdo del autor abordado tiempo atrás y una clara intención de volver sobre él para reflexionar.

Luego, un mes después de esta carta, hay otra. Pero esta vez con Gershom Scholem como destinatario. En aquella oportunidad el intelectual comenta lo siguiente:

Espero poder trabajar también en la Riviera, donde tal vez visite uno o dos días a Dora y Stefan, cuya intención es viajar a Pardigou, e intentaré aquí honrar al *genius loci* con algunos pensamientos sobre Gracián. Tengo que confesar que hasta la fecha sólo se ha presentado un dudoso heraldo de tales pensamientos bajo la forma de mi vieja gran admiración por el *Oráculo Manual*, aunque quizá el próximo mensajero, el texto de *Borinski Gracian und die Hofliteratur in Deutschland* [Gracián y la literatura cortesana en Alemania], traiga consigo noticias más específicas. (Benjamin, 2008, p. 12)

En la carta se admite la admiración que se tiene por el *Oráculo* y se insiste en el deseo de retomar a Gracián. Finalmente se ve cómo esta idea se refuerza en un intercambio con Kitty Marx en mayo de 1933. En ese entonces Benjamin (2008) le dice: “planeo con calma realizar un comentario sobre Gracián, y con este objeto he reunido aquí varias ediciones tuyas y estudios sobre su obra” (p. 53)¹⁷¹.

Es notable el interés del autor. Si bien nunca se concretó el comentario que quiso preparar, la intencionalidad no hizo más que acrecentarse con el paso del tiempo hasta el punto de reunir, según lo que dice, una buena cantidad de material bibliográfico que facilitara su investigación. Así, ¿cómo se podría decir que Gracián fue algo menor o marginal en su pensamiento?

Es indudable que el Barroco ayudó a que Benjamin pensara en una expresión estética determinada y con un contexto definido. No obstante, se podría pensar que también brindó herramientas para una visualización de su presente

¹⁷¹ A propósito de esto es interesante recuperar a Carlos Taibo (2015) que sostiene que en ese mismo año Benjamin regaló una edición alemana de las obras de Gracián a Gretel Karplus y un ejemplar de la versión alemana de *Agudeza y arte de ingenio* a Brecht.

histórico y para el establecimiento de ciertas consideraciones¹⁷². Después de todo, se trata de un intelectual que se dedicó a reflexionar rigurosamente sobre el momento en el que vivía.

Puede que el estudio del barroco contribuyera a las dilucidaciones críticas sobre el progreso que Benjamin generó; que hubiera sido útil para pensar en torno a la decadencia y que fuera útil para la construcción de cierto espíritu melancólico y pesimista que se filtraba en sus escritos. Más aún, en el caso puntual de Gracián no sería exagerado pensar que se encontró una sabiduría práctica atractiva y un ejemplo digno de admiración en cuanto a las posibilidades del montaje. Sin embargo, dado que el propósito de esta tesis no es desarrollar hipótesis sobre los alcances gracianos en la producción benjaminiana, conviene avanzar.

4.3 (Re)lecturas de la escritura graciana

4.3.1 Las investigaciones más vigentes

Llegado este punto cabe destacar, una vez más, que Gracián captó y sigue captando el interés de distintos intelectuales. No fue leído y pensado sólo por unos pocos estudiosos de la literatura y por un reducido puñado de filósofos entre los que se podría destacar nada más que a Schopenhauer, Nietzsche y Benjamin. Como se mencionó en el capítulo introductorio, el jesuita tuvo un magnetismo particular que llevó a que muchos lo investigaran y gradualmente se ganó un lugar especial en los estudios filosóficos. Aunque claro, esto sólo a partir del último quinto del siglo XX.

No es en vano que a inicios de esta centuria Felice Gambin (2001) dijera que: “no sólo en España sino también en Europa sigue existiendo en la actualidad mucho interés por la obra y la persona de Gracián” (p. 165) y que Jorge Ayala (2001b), en la misma línea de pensamiento, sostuviera la siguiente idea:

A pesar de ser tan numerosa y variada la bibliografía actual sobre Gracián, nadie piense que hemos llegado al tope de sus posibilidades. Ninguno de los dos campos de investigación, el histórico-biográfico y el temático, está cerrado, porque la obra de Gracián da mucho de sí. (p. 13)

¹⁷² En este sentido, uno podría encontrar ciertos ecos del espíritu barroco graciano en las ideas de decadencia que el alemán supo frecuentar y que se vieron plasmadas en interpretaciones y reflexiones como las que giran en torno al *Angelus Novus* que aparece en sus *Tesis sobre el concepto de historia*.

Por supuesto, hace ya algún tiempo de estas afirmaciones y uno se podría preguntar si lo que se decía hace poco más de dos décadas atrás aún se puede sostener sin ninguna dificultad. No obstante, este interrogante puede encontrar una respuesta si se presta atención a la interesante producción que contienen algunas revistas especializadas. Después de todo, en esta época es allí donde parece que se condensan las inquietudes de los intelectuales y de sus respectivas comunidades.

Atendiendo a este punto, resulta prudente observar la información que se puede hallar en algunos repositorios y bases de indexación. Allí es posible encontrar datos sobre distintas publicaciones en revistas con un cierto nivel de control y rigurosidad en cuestiones tanto de forma como contenido. Así, se elige hacer un recorte y posar la mirada el período 2020-2023 dado que con ello se puede observar lo más reciente para el momento en que se escribe esta tesis.

Ahora bien, los resultados de la revisión son un tanto sorprendentes. Si bien hasta la fecha hay más de un par de centenares de trabajos publicados con respecto a la producción del jesuita e incluso una revista que estuvo dedicada a él¹⁷³, la cantidad de producciones en el recorte realizado es relativamente acotada. Así, si se tuviera que hablar de un total de artículos, se contaría con treinta y ocho (Torregroza Lara, 2023; Sáez Rueda, 2023; Rabaté, 2023; Roger Castillo y Portnova, 2023; Ortega, 2023; Coujou, 2023; Blat Peris, 2023; O'Kuinghttons Rodríguez, 2023; Romero, 2023; Miguez Lamanuzzi, 2023; Cerezo Galán, 2023; Strosetzki, 2023; García Gibert, 2023; Blanco, 2023; Laplana Gil, 2022; Jiménez Villar, 2022a; 2022b; Vázquez Manzano, 2022a; 2022b; Deza Enríquez, 2022; Palomar Torralbo, 2022a; 2022b; Gálvez Aguirre, 2022; Elías, 2022; Sánchez Laílla, 2022; 2020-2021; Nunes Borghi, 2022; Espejo Paredes, 2022; de Diego Pérez de la Torre, 2021; Sáez Rueda, 2021; Arredondo Sirodey, 2021; Gumbrecht y Hofmann, 2021; Blanco, 2021; Espino Martín, J. 2021; Riva Estivfeeva, 2020b; Rey Álvarez, 2020; Grigoriadou, 2020; González Ollé, 2020-2021)¹⁷⁴.

¹⁷³ En este punto se hace referencia a *Conceptos. Revista de investigación graciana*, que fue editada entre 2004 y 2011 por el Departamento de Filología Española y Latina de la Universidad de Coruña y que nucleó a importantes investigadores abocados al estudio de Gracián.

¹⁷⁴ Si bien se pensó en la posibilidad de incluir las publicaciones producidas durante la primera parte del 2024, se estimó que eso podría ser inconveniente dado que al momento de enviar esta tesis diversas revistas especializadas aún no lanzaron su primer número del año.

En esos artículos se puede apreciar una exploración a nivel literario y filosófico. Allí se toman distintos frentes de la producción graciana y se analizan bajo luces diferentes. Así, se tratan temas como el lugar del autor en la modernidad, su abordaje político, sus reflexiones antropológicas, sus dilucidaciones tanto sobre el lenguaje como sus tropos, su percepción sobre el conocimiento y la realidad y los análisis que hizo sobre sus contemporáneos.

Aunque no se pueda presumir de una cuantiosa cantidad de escrituras, sí se podría decir que hubo una atención diversificada, siendo esto último algo viable en la medida en que hubiera cierta riqueza en las líneas plasmadas por el autor. Puesto en otras palabras, se podría sostener que es porque Gracián se abocó a una diversidad de tópicos que al día de hoy se produce una variedad de caminos de investigación. En lo acotado de las cifras, las diferencias parecen presumir que hay algo que no se debe pasar por alto.

Naturalmente, es necesario aclarar lo que podría parecer una obviedad: hay una producción y un movimiento intelectual que va más allá de los artículos. Si bien estos son de suma relevancia y es necesario prestarles una atención especial, sólo representan una porción de toda la actividad intelectual realizada hasta la fecha. Así, también es posible encontrar proyectos de investigación, cursos de posgrado, libros y capítulos de libros¹⁷⁵.

Ejemplos de esto último se pueden ver con el *Seminario de filosofía barroca. Oráculo manual y arte de prudencia de Baltasar Gracián* (2020) a cargo de Javier Gálvez Aguirre y el *Seminario Heroísmo y discreción en Baltasar Gracián. Seminario de filosofía barroca* (2022) a cargo de Francisco Vázquez Manzano. Ambos dictados en el marco de las actividades de la Universidad de Granada.

También cabe destacar la existencia del Proyecto de Investigación «Herencia y actualización del Barroco como *ethos* inclusivo» de la Universidad de Granada que favoreció la publicación de algunos artículos sobre Gracián; así como dos libros (Amador, 2020; Baltar, 2021), al menos doce capítulos de distintos libros (Robbin, 2022; Gambin, 2022; Versteegen, 2022; Carvajal Cordón, 2021; Piquero, 2021; Sell Maestro, 2021; Gómez Redondo, 2021; Rive Estivfeeba, 2020a; Martínez

¹⁷⁵ Es importante destacar que en todo momento se hace referencia a producciones que mencionan a Gracián de manera directa en sus respectivos títulos. En este sentido, seguramente haya otros textos que no se estén teniendo en cuenta, aunque se estima que su número podría ser bastante reducido.

Neira, 2020; Lucero Sánchez, 2020; Jimeno Rodríguez, 2020; González García, 2020), un tesis doctoral (Agüera Fernández, 2023) y el *II Simposio Barroco y Modernidad* (2022) que, si bien no estuvo exclusivamente dirigido a Gracián, incluyó distintas ponencias referidas a él¹⁷⁶.

Es evidente que Gracián no es un autor tan estudiado como otros de mayor popularidad. El caudal de investigaciones en torno a él es mucho menos portentoso que el que tienen, por ejemplo, Santo Tomás, Arendt o Foucault. No obstante, esto no hace que las reflexiones no sean significativas o que representen un aporte menor para el campo de la filosofía.

4.3.2 Vetas a explorar

Por supuesto, hubo temas que fueron tratados que se encuentran por fuera del recorte planteado. Sin embargo, es posible identificar algunas líneas sobre las que no se profundizó o que directamente no se abordaron. El trayecto investigativo de esta tesis permitió notar esto al querer hacer una aproximación a ciertos puntos de la teoría graciana.

Entre los intereses más destacables se pueden mencionar aquellos asociados al estilo y al género de las piezas que componen la producción, la justificación del carácter filosófico de su producción, el abordaje de sus reflexiones éticas y morales, el tratamiento de su antropología en un nivel macro y el examen de su mirada política. Dicho de esta manera podría parecer que hay una cobertura de análisis bastante amplia, sin embargo eso no es más que apariencia.

En cuanto a lo sucedido con los trabajos orientados a desentrañar aspectos relativos al estilo y al género de los textos de Gracián, es interesante notar que se hizo foco en lo que había, pero que no se prestó atención a lo que faltaba. Así, no se encuentran dilucidaciones que hayan tenido por objeto el por qué el jesuita no se dedicó a la escritura de poemas o al teatro, siendo que esto le podría haber granjeado mayor fama y prestigio.

Pese a que hubo estudios abocados a la demostración del componente filosófico en la escritura graciana, esto generalmente se hizo sin tener en cuenta la

¹⁷⁶ Es importante destacar que Beltrán Jiménez Villar, Jorge Expósito y Gastón Belardi estuvieron entre los expositores que colocaron a Gracián como eje central de sus ponencias.

perspectiva del propio autor en relación con lo que entendía como filosofía y el papel del filósofo. En cuanto a la antropología graciana, si bien se puede hallar una larga lista de textos escritos sobre ella, son pocos los que tocan el tema de la mujer y no hay ninguno que trabaje rigurosamente los parentescos entre las ideas de héroe, discreto, político, santo y críticón.

Tampoco se trató el posible origen converso de la familia de Gracián, el lugar que el autor brinda a las alteridades religiosas en su producción ni la falta de abordaje que tiene para con los estratos sociales de su época. Hay muchos elementos que fueron dejados de lado cuando se intentó explorar vetas del pensamiento del autor. Pero claro, las ausencias e incompletitudes no se limitan sólo a esto.

La gnoseología graciana fue débilmente problematizada. No se definieron sus modos de entender al conocimiento ni se ahondó en los caminos para acceder a él¹⁷⁷. De igual manera, no se revisó de manera adecuada el concepto de verdad subyacente ni su relación con la mentira y el disimulo. Con ello se omitió una de las dimensiones humanas más relevantes desde la perspectiva del autor¹⁷⁸.

En relación con esto se puede mencionar lo sucedido con la educación. Según la bibliografía que se revisó, este tema no fue tratado de ninguna manera. Las ideas de enseñanza, aprendizaje y los roles de las instituciones en relación con esto, no se trató. Cuando mucho hay algunas alusiones a la impronta didáctica de las escrituras gracianas, pero no mucho más que eso.

Adicionalmente se advierte que no hubo ningún tratamiento en torno a la idea de historia que tiene el autor pese a sus constantes vueltas sobre ella. Si bien es cierto que hay una reducida cantidad de alusiones directas en torno a lo que entiende por su concepto, son innumerables las oportunidades en las que vuelve la noción de tiempo que de alguna manera es transversal. De hecho, hay consideraciones destacables en torno al pasado, el presente y el futuro desde una perspectiva global e individual.

¹⁷⁷ Si bien es cierto que se escribieron trabajos sumamente valiosos en torno a las ideas de genio e ingenio, estos siguen siendo sólo unos pocos e implican nada más que una parte de toda la teoría del conocimiento que se puede avizorar en el pensamiento del jesuita.

¹⁷⁸ Esto se puede aseverar sin mayores dificultades considerando que *El Críticón*, en sus tres libros, mientras tematiza la vida humana, gira en torno al concepto de *krínein* que en cierto modo dispone de una relación directa con el de conocimiento.

Como se puede apreciar, hay distintas aristas aún no trabajadas. Gracián fue un pensador de intereses variados y con una calidad reflexiva destacable. Cada uno de sus textos supo abordar un amplio abanico de temáticas que en sus uniones y tensiones supusieron un alto grado de complejidad. Debido a esto, las investigaciones gracianas aún disponen de un abundante terreno fértil para desenvolverse y crecer.

Ahora bien, es importante resaltar la actualidad que tienen las consideraciones gracianas y dejar en claro cómo es que podrían contribuir a pensar el presente. Los diagnósticos que el jesuita hizo sobre su tiempo y las críticas que supo esgrimir son algo que bien podría ayudar a pensar parte de los problemas que ocurren hoy. Claro que, si esto se hiciera, sería necesario evitar incurrir en anacronismos realizando traspolaciones directas, pero no por ello se perdería su utilidad.

Las ideas sobre la desviación humana y los juegos entre apariencia y realidad contribuirían a reflexionar la realidad social vigente. Así, también se podría pensar en los modos en los que la gente puede y debe disimular para sobrevivir en un mundo voraz repleto de promesas vacías o rodeadas por trampas. La situación avizorada en el siglo XVII no resulta tan distinta como la que se podría percibir en el siglo XXI. Si bien hay diferencias importantes, también hay componentes sustanciales que lucen inalterables.

¿Es que acaso no se puede identificar a distintos tipos de seres humanos?
¿El cultivo del conocimiento no resulta indispensable para el perfeccionamiento?
¿Uno no debe tener cuidado en sus vínculos y lo que exhibe? ¿No hay multitud de peligros acechando a quienes viven? ¿El mundo dejó de precipitarse hacia una aparente decadencia?

4.3.3 La relevancia de leer a Gracián al día de hoy

Profundizando en lo último que se dijo, es provechoso ahondar en la vigencia y relevancia del pensamiento graciano para los tiempos que corren. Para ello, bien se podría señalar la pertinencia del autor a un espacio y a un tiempo que se mantiene con ecos en el presente. Después de todo, aunque la categoría de

Barroco pueda usarse en un sentido histórico (algo que se hizo en una parte del primer capítulo), también se puede emplear de manera transhistórica.

Por supuesto, la transhistoricidad de la categoría no quiere decir que se pretenda alguna forma de a-historicidad. Se habla de una “expresión y legibilidad de distintas épocas históricas” (Martínez, 2015, p. 186). Se alude a procesos de creación y recreación a la luz de contextos determinados con sustratos comunes y modos de expresión similares. Así, no es extraña la presencia de la categoría de “Neobarroco” que desde hace algunos años sirve para hablar de una actualidad “caracterizada por la estética del consumo, la relación paródica con el pasado, el agotamiento de los meta-relatos, la proliferación de lo mediático, la subjetividad irónica (Rorty) o cínica (Sloterdijk), la ‘cultura de la entretención, etc.” (Rojas, 2004, p. 1).

Se vuelve manifiesta una expresión que permite advertir cómo es que la historia se desenvuelve como algo que carece de perfección lineal, pero que evidentemente escapa de lo llanamente cíclico. Los rasgos distintivos de un fenómeno cultural que inicialmente correspondía al siglo XVII de una porción de Europa se hicieron extensivos, aunque de manera parcial, a otros tiempos y espacios. Así, se puede encontrar bibliografía que afirma la existencia de un barroco latinoamericano (Sarduy, 2011; Retta, 2020).

Naturalmente, que esto sea generalmente apreciado en la literatura y las artes, también habla de algo mucho más general que se puede denominar como cultura. Existen raíces rizomáticas y profundas. El presente se muestra embebido por elementos repitentes del pasado que nutren y estimulan una cosmovisión particular. Hay una manera de expresión que se asienta sobre un cierto modo de vivencia y que encuentra correspondencia con un fenómeno que ya ocurrió siglos atrás.

Teniendo esto en cuenta, la actualidad de las reflexiones de ciertos intelectuales de la España áurea se torna palpable. El problema es que pese a esto, parte de la comunidad intelectual perteneciente al ámbito de las humanidades permanece ajena a ello. Se podría sostener que hay una situación producida, muy probablemente, a causa de cierta falta de lecturas así como algunos prejuicios heredados e infundados.

Respecto a lo señalado, a modo de ejemplo, es provechoso retomar el caso de una de las mentes más brillantes que tuvo Argentina: la de Jorge Luis Borges. El literato, que contaba con un vasto conocimiento, tuvo entre sus lecturas a parte de la producción española del Siglo de Oro. Como es de esperar, entre aquellos a los que conoció en medio de su aventura del pensar estuvo nada más y nada menos que Baltasar Gracián.

No obstante, atendiendo a lo que se intenta mostrar, es interesante señalar el tipo de opinión que le mereció. Según explica Rosa Pellicer (2001), “el retrato que hace de Gracián no puede ser más sombrío y, aunque a su pesar en determinados momentos le conceda alguna bondad literaria, es el que va a perdurar con pocas modificaciones”.

La idea se puede ver sin demasiados inconvenientes cuando, en *El otro, el mismo* (1964), Borges dedica el siguiente poema al jesuita:

Laberintos, retruécanos, emblemas,
helada y laboriosa nadería,
fue para este jesuita la poesía,
reducida por él a estratagemas.

No hubo música en su alma; sólo un vano herbario
de metáforas y argucias
y la veneración de las astucias
y el desdén de lo humano y sobrehumano.

No lo movió la antigua voz de Homero
ni ésa, de plata y luna, de Virgilio;
no vio al fatal Edipo en el exilio
ni a Cristo que se muere en un madero.

A las claras estrellas orientales
que palidecen en la vasta aurora,
apodó con palabra pecadora
gallinas de los campos celestiales.

Tan ignorante del amor divino
como del otro que en las bocas arde,
lo sorprendió la Pálida una tarde
leyendo las estrofas del Marino.

Su destino ulterior no está en la historia;
librado a las mudanzas de la impura
tumba el polvo que ayer fue su figura,
el alma de Gracián entró en la gloria.

¿Qué habrá sentido al contemplar de frente
los Arquetipos y los Esplendores?
Quizá lloró y se dijo: Vanamente
busqué alimento en sombras y en errores.

¿Qué sucedió cuando el inexorable
sol de Dios, La Verdad, mostró su fuego?
Quizá la luz de Dios lo dejó ciego
en mitad de la gloria interminable.

Sé de otra conclusión. Dado a sus temas
minúsculos, Gracián no vio la gloria
y sigue resolviendo en la memoria
laberintos, retruécanos y emblemas. (Borges, 2012, pp. 177-178)

La elaboración argentina resulta indudablemente maravillosa a primera vista. En ella se funden alusiones biográficas significativas sobre el aragonés, mientras se interpreta su escritura y se esgrimen críticas que es imposible pasar por alto. Bien se podría creer que hay minucia en la selección de palabras para expresar una consideración genuina y lo más clara posible.

Sin embargo, como se puede notar, la postura de Borges se alinea con la que estaba comúnmente difundida hasta antes del último quinto del siglo pasado. Desde esta mirada, el espíritu barroco graciano contiene connotaciones peyorativas, producto de una lectura superficial y a tono con lo que en su momento proclamaban los estudiosos¹⁷⁹. Según el literato, si había algo destacable en el jesuita, no era nada más que un manejo oscuro del lenguaje, su tono secular y el modo en que se ocupaba de “temas minúsculos” sin profundidad filosófica.

Naturalmente y como ya se describió con anterioridad, en la actualidad ese tipo de lectura ya se encuentra ampliamente superada. Los estudios más recientes demuestran que Gracián fue mucho más que un escritor de “laberintos, retruécanos y emblemas” que sólo se servía de una retórica aparatosa para mostrar planteos vacíos. Contrario a esta idea, en sus planteos hay un amplio abordaje de la realidad al igual que un grado de profundidad sumamente interesante.

El problema radica en que, así como Borges tuvo una lectura poco favorecedora para Gracián, muchos otros la tuvieron durante largo tiempo. Como consecuencia, no muchos lo retoman (ya sea desde el lado literario o desde el filosófico). De esta manera se desvanecen las posibilidades de recuperar valiosos aportes que podrían ser de utilidad para repensar el presente de cada ser humano y del medio en el que se encuentra.

Con todo lo dicho hasta el momento, pese a las lecturas poco favorables que hubo sobre Gracián, se podría pensar en sus textos como clásicos en potencia. Después de todo, si se piensa en las palabras de Italo Calvino (1994), un clásico es aquel que encierra gran riqueza, que tiene la posibilidad de aportar algo diferente en cada lectura, que puede ayudar a su lector a entender quién es y el lugar que ocupa en el mundo, que pese al paso del tiempo sigue teniendo la posibilidad de entender aspectos de la actualidad.

Leer a Gracián y a sus modelos humanos es asomarse a una puerta de entrada para la introspección. Lo que describe permite al lector preguntarse por sus características fundamentales, por el modo de conocer el mundo que lo rodea, por sus formas de aprovechamiento de la experiencia y las maneras que tiene de identificar lo que se podría considerar bueno o malo. Pero más allá de eso, da lugar

¹⁷⁹ A propósito de esto último, es apropiado recuperar la idea de que, según Pellicer (2001), Borges conocía de manera limitada a Gracián. Si bien tenía constancia de él y habría leído parte de su producción, se estima que este trabajo no fue particularmente detallado.

a una reflexión acerca de temas algo más trascendentes como el estado del mundo, el significado de la vida humana, los alcances de una vinculación con otros y los límites en la reciprocidad que se puede tener.

4.4 A modo de cierre

Baltasar Gracián fue un filósofo y literato que gozó de cierta fama en vida y esta no hizo más que multiplicarse luego de su fallecimiento. En su tierra fue conocido tanto por su estilo como por los temas que trató. Esto fue bienvenido por unos y criticado por otros. El contenido plasmado por su pluma fue polémico dado que, aunque encarnaba algunas cuestiones propias del contexto, se mostraba disonante con respecto a otras más.

Su escritura secular y la peculiaridad de su abordaje respecto a cuestiones relativas al mundo y al hombre, lo hizo ser perseguido, restringido y castigado. Su propia Orden fue en su contra y lo condujo a un estado en el que pagó el precio por haber decidido no abocarse al típico público católico de manera ortodoxa y tradicional. Aunque claro, como se comentaba en el párrafo anterior, hubo otros que supieron apreciar la calidad de su reflexión.

El jesuita fue leído y comentado por intelectuales católicos y no católicos. Su marca no pasó desapercibida y su nombre se extendió más allá de las fronteras españolas. Así, en un primer momento su nombre llegó a Francia donde fue traducido y disfrutado, aunque con una impronta que no se correspondía con la intención original. Luego llegó a otros puntos de Europa en los que tuvo buena acogida.

Entre las latitudes a las que arribó la obra graciana, Alemania resultó ser especialmente importante, por lo menos para su costado filosófico. Allí, con el paso del tiempo y en distintas generaciones, distinguidos filósofos la supieron ver y apreciar. Entre ellos, Schopenhauer, Nietzsche y Benjamin notaron la nitidez de las reflexiones del español y mostraron su interés hacia ellas. Esto, con los años, fue una puerta de acceso para que no se viera en Gracián la existencia de una literatura llana.

Es cierto que en un inicio y durante años se pensó en Gracián como un simple literato que había destacado en su época nada más que por sus usos del

conceptismo y el culteranismo. Sin embargo, cuando se empezó a prestar atención a cómo lo habían visto los filósofos y al talante de su escritura, se advirtió que allí florecía el espíritu filosófico. De esta manera, desde la década de los '80 del siglo XX se lo empezó a estudiar con otro enfoque, centrando la mirada en lo que se entendió como su filosofía.

Desde ese entonces se derramaron ríos de tinta. Si bien la producción fue mucho menor en comparación con la que hubo sobre otros filósofos, aún así fue significativa. El problema es que en los últimos años, si bien variadas, fueron pocas las publicaciones realizadas que tuvieron al jesuita como punto central. En el período comprendido entre 2020 y 2023 se pudo observar un acotado número de artículos, por no hablar de capítulos de libros así como cursos y actividades académicas dedicadas a él.

Esto último probablemente haya sido el resultado natural del paulatino retiro de los investigadores de la vieja generación; es decir, la que descubrió la nueva faceta de Gracián. No obstante, huelga decir que en la actualidad está emergiendo otra diferente, con sus raíces en la Universidad de Granada. Así, las inquietudes de a poco mutan y se renuevan.

Claro que aún quedan numerosos puntos a tratar dentro de la producción graciana. Las investigaciones, aunque iluminadoras en muchos sentidos, aún son insuficientes y siguen contando con un importante margen de desarrollo. Sigue haciendo falta el despliegue de todo un crisol de reflexiones sobre aspectos poco o nada abordados hasta la fecha que ayuden a una comprensión integral de los planteos del jesuita.

Conclusión

Para dar inicio a la recapitulación de los elementos centrales de esta tesis, es apropiado señalar que al día de hoy hay un canon filosófico que podría merecer ser revisado, cuestionado y ampliado. Al interior de distintas universidades se suele repetir de una manera sistemática el pensamiento de ciertas figuras prominentes a las que se atribuye el título de filósofos o filósofas, mientras se sigue el camino trazado por manuales de historia de la filosofía que tienen algunos años y que cuentan con recortes en los que no se reconocen limitaciones ni exclusiones. De esta manera, se perpetúa una herencia del pasado que, aunque resulta valiosa, debe ser retomada con cuidado¹⁸⁰.

Las consecuencias de la repetición acrítica, que muchas veces se produce y en la que no se cuestiona quiénes son o podrían ser los amantes de la sabiduría ni por qué hay territorios que parecen haber estado desprovistos de pensamiento filosófico, son bastante claras en los entornos académicos. Quienes se forman, ya sea con el propósito de seguir un camino en el ámbito de la enseñanza y/o de la investigación, corren el riesgo de tener un horizonte estrecho. Se puede terminar prestando atención sólo a algunos exponentes del área, sin intentar introducirse en recovecos inexplorados para ampliar la mirada y recuperar diamantes escasamente pulidos o nunca tratados.

Siguiendo esta línea de reflexión, la puerta de entrada a lo escrito a lo largo de estas páginas fue lo que se estimó como una carencia dentro de los estudios filosóficos, aún si se contemplaran en clave netamente eurocéntrica. Así, se presentaron interrogantes relativos a la ausencia de un país como España en la historia de la filosofía moderna, siendo que en el siglo XVII tuvo una innegable época de esplendor en lo que respecta tanto a lo cultural como a lo intelectual. De este modo, se trató de ver la situación del país, aunque tomando como punto de referencia a uno de sus personajes más destacados: Baltasar Gracián.

Por supuesto, para emprender la tarea propuesta, lo primero que se hizo fue describir la riqueza del Siglo de Oro, el entorno inmediato del jesuita y las características de su escritura. Luego, se empezó a brindar un cuerpo de argumentos para entender al jesuita como filósofo. Si bien la labor tomó como punto

¹⁸⁰ Esto, por supuesto, no quiere decir que el canon deba ser derrumbado o que tenga una construcción irrazonable. Solamente se intenta indicar que cuenta con posibilidades de reconfiguración ampliatoria y que en ello hay cierta riqueza.

de partida los elementos mencionados, también se dedicó a rebatir miradas que negaban el potencial filosófico del autor, recuperó consideraciones que afirmaban el tono filosófico de su producción y generó un aporte en la medida en que mostró cómo se podía pensar a Gracián como filósofo desde su propia noción de filosofía y a la luz de sus prácticas (algo que hasta la fecha no se había realizado de manera adecuada).

Repasando con mayor detalle lo planteado en el primer capítulo, se inició señalando el modo en que hubo una notable producción española en el siglo del autor estudiado. Si bien se retomó la idea de que gran parte de esta producción fue literaria, se advirtió el modo en que en ella se entretecía un componente filosófico que iba más allá de lo conjetural. Así, de la mano de distintos autores, se justificó el sentido de un estudio filosófico de un espacio y un tiempo poco o nada considerados en el área, mientras se revisaban los modos en que se podría comprender a los elementos fundamentales de la propia filosofía y lo que se podría entender como su quehacer.

Como se anticipó en la introducción, se preparó una puerta de acceso para comprender y revalorizar de manera adecuada a un autor que ni siquiera se aborda en las universidades argentinas. Además, siguiendo lo planteado unos párrafos atrás, se generó lo que se estima como el primer aporte relevante a los estudios gracianos. En este sentido, en vistas de las particularidades del contexto, se identificaron vacíos en los estudios que se tenían hasta el momento y se actuó en consecuencia.

En el segundo capítulo, terminadas las delimitaciones del perfil filosófico de Gracián, se procedió al abordaje del elemento central de esta tesis; es decir, la semántica antropológico-filosófica empleada por el autor, haciendo énfasis en los conceptos de “hombre” y “persona”. Aunque cabe destacar que esto sólo se pudo lograr recuperando elementos complementarios que se consideraron de vital importancia.

Más precisamente, la primera sección estuvo dedicada a mostrar las preocupaciones sobre el ser humano que se manifestaban en las grandes urbes europeas en general y en el caso de España. Luego, se inscribió al pensamiento graciano en los marcos españoles generales. Así se trataron los conceptos clave dentro del capítulo entendiendo que, si bien no se presentaron de manera explícita

en toda la obra del autor, no por eso no hubo referencias a ellos ni fueron pensados. De hecho, se mostraron los modos en que fueron la condensación de toda una serie de meditaciones que estuvieron desde la primera publicación de la que se tiene constancia.

Como detalle adicional, cabe destacar que se incurrió en un modesto trabajo de creación conceptual. Se consideró que una importante porción de los estudios sobre la antropología filosófica graciana parecían estar más centrados en lo que decían las páginas escritas por el autor, que en el contexto de producción. Así, se pensó en la posibilidad de tratar las concepciones humanas a partir de la entonces popular metáfora del *theatrum mundi*. A la luz de esto y estableciendo una relación con algunos puntos de la obra que muchas veces pasaron desapercibidos, se presentó una posibilidad de lectura alternativa desde la idea de humano como *actor mundi*.

Pasadas las aclaraciones conceptuales básicas y alguna consideración novedosa, se indagó sobre cómo se relacionaban con cuestiones sexo-genéricas. Es decir, se interpretaron las vinculaciones existentes entre los conceptos de “hombre” y “persona” con las ideas del autor acerca de los varones y las mujeres, mientras se ponía al descubierto un conjunto de distinciones ontológicas que si bien fueron abordadas en el pasado, sólo fue de manera superficial. Terminado esto y considerando ciertos vacíos en las elucubraciones presentadas hasta el momento en relación con la perspectiva antropológico-filosófica del autor, se mostraron algunos elementos para catalogar su mirada. De esta manera, contemplando su postura que contenía resabios del esencialismo medieval, pero que se disponía a ir más allá, se lo trató como un existencialista *avant la lettre*.

En el tercer capítulo se dio continuidad a los elementos centrales de la antropología graciana. Se examinaron algunos de los caminos fundamentales para alcanzar la excelencia humana o, lo que es lo mismo, las condiciones de posibilidad para que alguien pudiera hacer un pasaje del estadio de hombre al de persona. Entendiendo que la perspectiva del jesuita otorgaba una marcada relevancia a la libertad y a las posibilidades de perfeccionamiento humano, se optó por tratar esta cuestión. Aunque, es importante aclarar, hubo un ligero corrimiento de lo antropológico a lo ético y en alguna medida a lo gnoseológico, se entendió que eran

tanto el anverso como el reverso de una misma moneda y que no era posible tratar un tema sin el otro.

En la primera sección del capítulo se exhibieron las características de la excelencia que se estimaba que todo ser humano debía buscar. Se mostró cómo se consideraba la existencia de una tendencia natural y se señaló a grandes rasgos cuáles serían algunos de los peligros a los que se podría enfrentar todo aquel que estuviera deseoso por mejorar. Se bosquejó un panorama general de las búsquedas a las que inicialmente todo hombre estaba inclinado, pero también se advirtieron los posibles óbices con los que se podría encontrar.

A continuación se desarrollaron los modos en que la relación con ciertos tipos de conocimiento funcionaba como nexo para la excelencia humana. Más precisamente, a partir de lo señalado por el jesuita se analizaron los modos en que los procesos de enseñanza y aprendizaje podían presentarse e incidir en la formación humana. Esto se hizo teniendo en cuenta, por un lado, las labores a las que se dedicó Gracián y, a su vez, el hecho de que en distintos pasajes se aludía al conocimiento de la realidad como *conditio sine qua non* para el crecimiento de cada quién. Esto último considerando, claro está, que si bien todo ser humano estaba inserto en un medio social, había un límite respecto a la calidad y la cantidad de lo que el entramado podía aportar.

También se trató el impacto de la fe profesada con respecto a los acercamientos a la virtud y las tentaciones propias de un mundo diagnosticado como decadente que podrían obstaculizar posibles avances. Lo primero tuvo lugar considerando la formación jesuita de Gracián, algunas opacidades en su biografía y las pocas alusiones a lo religioso o espiritual en los textos previos a *El Comulgatorio*. Resucitando y renovando discusiones que se habían clausurado sin suficientes argumentos, se volvió a la discusión sobre la sangre del autor y se intentó justificar su cosmovisión. Lo segundo se debió a un intento por recuperar los aires de época que se filtraban entre las páginas escritas por Gracián y entendiendo la necesidad de una vinculación con su medio. Se estimó imprescindible el abordaje del pesimismo barroco que intentaba advertir sobre los múltiples riesgos en la senda de la perfectibilidad.

En el cuarto capítulo se prestó atención a las características de los estudios graciosos realizados hasta la fecha. Para cumplir con esto, se partió de un acotado análisis sobre la recepción de la producción graciana en distintos puntos de Europa en una primera instancia, para luego indicar algunos inconvenientes que hubo con las traducciones y algunos elementos relativamente polémicos dentro de la escritura graciana. En este sentido se señalaron las primeras repercusiones del autor estudiado, tomando como eje central lo sucedido más allá de los límites españoles.

Posteriormente se hizo énfasis en la situación de Alemania debido a los renombrados filósofos que posaron su mirada sobre Gracián. Se podría decir que se estudiaron los antecedentes de las revisiones y consideraciones filosóficas sobre el jesuita. Así, atendiendo a las lecturas de Schopenhauer, Nietzsche y Benjamin se mostraron los lazos entre el autor y el campo filosófico que, como ya se dijo en distintas instancias de esta tesis, se empezaron a afianzar de manera segura durante los años '80 del siglo XX.

Al final de todo se trató un tema que se estimó como especialmente valioso: la situación de los estudios graciosos en la actualidad y su importancia para pensar la sociedad contemporánea. Se revisaron las investigaciones producidas entre 2020 y 2023, observando los tópicos centrales y ciertos vacíos, para pensar vetas de investigación que convendría seguir en un futuro, pero que exceden los propósitos de este documento. Al margen, se trató de mostrar la relevancia del estudio del Barroco y sus posibilidades para brindar elementos capaces de ayudar a revisar aspectos del mundo actual.

Se podría pensar en el último capítulo como un complemento de los antecedentes presentados en la introducción, aunque con una mayor especificidad y con alcances más amplios. Después de todo, permitió dar más claridad a los desarrollos previos mientras reconocía posibilidades a futuro así como la relevancia que podrían tener. De ahí que se volviera sobre lo ya tratado dándole profundidad y reconociendo su valor a la luz de los abordajes realizados en cada uno de los apartados del texto.

Ahora bien, a partir de lo señalado se podría sostener que se comprobó la hipótesis inicial en la que se sostenía que era posible una lectura filosófica de la obra graciana prestando atención a los pilares de su perspectiva antropológica, es

decir, los conceptos de “hombre” y “persona”. Además, y como se pensaba en un principio, se pudo poner de relieve la importancia de los modos de entender al ser humano que tiene Gracián. En definitiva, sin captar esto sería sumamente dificultoso poder apreciar el sentido de las reflexiones establecidas por el jesuita.

Huelga decir que se podría pensar que los intentos de comprobación de la hipótesis fueron producto de lo que Adriana Arpini denomina como una política de escritura organizada¹⁸¹ y la adhesión tanto a la metodología como a las actividades propuestas. Como consecuencia de los pasos que se siguieron se estima que se logró cumplir con los objetivos propuestos.

Con respecto a la metodología, se siguió la senda hermenéutica de corte crítico-interpretativo de la manera que se había pensado. Se trabajó con los textos gracianos de manera directa mientras se revisaban publicaciones asociadas a los mismos. Entre las fuentes consultadas estuvieron las consideradas clásicas y más actuales. También se intentó establecer un balance entre bibliografía nacional y extranjera, aunque terminó primando la del último tipo dado las características del objeto de estudio.

Para garantizar la calidad de los estudios realizados se procuró participar en distintos eventos académicos y enviar avances a revistas especializadas. Se considera que el diálogo tanto directo como indirecto con pares y especialistas de las áreas de la literatura y la filosofía permitió ampliar horizontes, identificar huecos en los estudios producidos hasta la fecha y refinar algunas de las ideas que se plasmaron a lo largo de estas páginas.

En cuanto a los objetivos propuestos, se piensa que todos ellos podrían haber sido alcanzados de manera adecuada. Se intentó que los puntos generales al igual que los específicos fueran tratados, mientras la investigación permitía el reconocimiento de posibilidades de trabajo en un futuro. Aunque claro, convendría analizar con detenimiento cómo es que se estima que se llegó al cumplimiento de cada uno de los ítems indicados.

Atendiendo a los objetivos generales, es viable sostener que se mostró la posibilidad de una lectura filosófica de la obra graciana mientras se atendía a sus

¹⁸¹ Se habla de una “política de escritura” teniendo en cuenta que este concepto fue empleado en una conferencia de Adriana Arpini en las I Jornadas de Posgrado de la UNCuyo, celebradas en el 2023. Se entiende que con esto se hace referencia a la infaltable estructuración de las ideas de una tesis doctoral con que se intenta transmitir algo puntual y novedoso.

categorías antropológicas. Además, se procuró la existencia de un trabajo interdisciplinar balanceado. Lo que es más, se considera que se generaron aportes a los estudios gracianos en sus vertientes tanto literarias como filosóficas. Se hizo lo posible por poner en evidencia la inevitable conexión entre campos para el estudio profundo del autor y se establecieron planteos capaces de brindar mayor claridad a los análisis realizados hasta el momento.

Entre los objetivos específicos, se considera que se logró explicitar el valor de las categorías antropológicas de “hombre” y “persona” en la obra graciana, atendiendo a la particularidad de cada una, el desarrollo que tuvieron y su relación. También se señalaron las vinculaciones entre los elementos antropológicos y éticos mientras se indicaba el elemento filosófico que había ahí y que se presentaba con ciertas diferencias en comparación a lo que se tenía en cuenta en otras urbes europeas. Siguiendo esto último, desde el trabajo con Gracián se pudo mostrar un fragmento de una filosofía española moderna poco explorada y que sigue siendo terreno fértil para el pensar.

Como es sabido, ya se mencionó lo que se estima como los aportes más significativos al tema seleccionado. Sin embargo, no está demás dar un cierre haciendo un breve repaso que los agrupa y permita apreciar de manera indivisa. Así, estuvieron la presentación de Gracián como filósofo a partir de su propia concepción de lo que significa el quehacer filosófico, la profundización en las consideraciones antropológico-filosóficas gracianas teniendo en cuenta el papel de la mujer, la propuesta para pensar al ser humano como *actor mundi* en la escritura del jesuita, la clasificación de su pensamiento como uno existencialista *avant la lettre*, la matización en torno a los estudios sobre cómo se entiende a la virtud al interior de su pensamiento, la revisión sobre los lugares que adjudica a los procesos de enseñanza y aprendizaje en sus consideraciones, el advenimiento sobre el valor de la fe profesada en el marco ético y antropológico que propone, junto con una reconstrucción de las investigaciones más recientes y sus posibilidades a futuro.

La producción graciana, aunque acotada, está cargada de complejidades. En ella se encuentra un ejemplar de las aleaciones entre filosofía y literatura que merecen estudios más profundos. Así, esta tesis, además de cumplir con lo que se nombró, cumple el papel de modesta invitación. No sólo se trata de un texto pensado para la culminación de estudios doctorales sino que se manifiesta como

llamado a explorar recovecos oscuros y a veces hasta algo impopulares. Con esto se pretende mostrar la posibilidad de análisis y reflexiones sobre figuras y espacios marginales, pero de riqueza abundante. De igual manera, se pone en evidencia la estrechez de conocimientos que muchas veces se presenta en la tierra habitada y otros horizontes hacia los que se podría dirigir la mirada.

Bibliografía

- Agüera Fernández, I. (2023). *Leibniz, Gracián y el barroco: una reconstrucción del concepto filosófico de barroco y un diagnóstico de su actualidad* (Tesis de Doctorado). Universidad de Granada. <https://hdl.handle.net/10481/82023>
- Alcalá F. J. (2022). Pliegues y despliegues del Barroco europeo e hispano, olvidado itinerario de una Modernidad alternativa. *Pensamiento*, Vol. 78, Núm. 300, 1303-1323. <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i300.y2022.005>
- Alonso, S. (2011). Introducción. En *Baltasar Gracián. Obras completas*. Cátedra, 9-65.
- Alonso, S. (2011). Glosario de léxico y usos gracianos. En *Baltasar Gracián. Obras completas*. Cátedra, 1517-1526.
- Amador, P. (2020). *Arte de vivir, el - (oficio, artificio y beneficio). A propósito de Baltasar Gracián*. Rustika.
- Andrés Palos, E. (2017). La cultura de lo macabro en el Barroco español: la *vanitas* de la Seo de Zaragoza y la personificación de la muerte a través de la pintura del Siglo de Oro. En Castán, A. y Lomba, C. (Eds.) *Eros y Thánatos. Reflexiones sobre el gusto III*. Institución "Fernando el Católico", 419-432.
- Aranda Torres, C. (2004). *Filosofía y Literatura. Un encuentro moderno*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería.
- Aristóteles (2011). *Protréptico ° Metafísica*. Estudio introductorio de Miguel Candel. Gredos.
- Arredondo Sirodey, S. (2021). De los umbrales del conocimiento a las puertas del corazón. Con textos de Gracián, Cervantes, Zayas y Sor Juana. E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales, N°. 39. <https://doi.org/10.4000/e-spania.40218>
- Ayala, J. M. (2001a). Baltasar Gracián, el hombre. *Razón y Fe*, Tomo 244, 169-178.
- Ayala, J. M. (1987). *Gracián: vida, estilo y obra*. Editorial Cincel.
- Ayala, J. M. (2001b). Vida de Baltasar Gracián. En Egido, A. y Marín, M. C. (Coords.). *Baltasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*. Gobierno de Aragón, 13-32.
- Bajtín, M. M. (1999). Hacia una metodología de las ciencias humanas. En *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, 381-396.
- Baltar, E. (2021). *Pensamiento barroco español filosofía y literatura en Baltasar Gracián*. Dykinson.
- Baltar García-Peñuela, E. (2016). *Pensamiento barroco español: filosofía y literatura en Baltasar Gracián* (Tesis de Doctorado). Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento IV (Teoría del Conocimiento, Estética e Historia del Pensamiento).

- Barba López, D.; García Moriyón, F.; Parra Alonso, C.; Benítez de Lugo, L. (2007). 6,26; 16, 23 Apropiarse de un texto. *Diálogo Filosófico*, Núm. 69, 455-478.
- Batlloori, M. y Peralta, C. (1969). *Baltasar Gracián. En su vida y sus obras*. Institución "Fernando el Católico".
- Batlloori, M.; Ynduráin, F. y Blecua, J. M. (1983). Gracián, un estilo. En Rico, F. (Comp.) *Historia y Crítica de la Literatura Española*. Ed. Crítica, 5-48.
- Benjamin, W. (2008). *Cartas de la época de Ibiza*. Pre-textos.
- Benjamin, W. (2006). El origen del *trauerspiel* alemán. En *Obras. Libro I/ Vol. I*. Abada, 219-459.
- Berriot-Salvadore, E. (2000). El discurso de la medicina y la ciencia. En Duby, G. y Perrot, M. (Coords.), *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna*. Tomo 3, Taurus, 337-378.
- Blanco, E. (2021). «Chatarra por oro y oro por chatarra». Francisco Umbral y Baltasar Gracián. *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, Vol. 9, Nº. 1, 315-326.
- Blanco, E. (2023). Monográfico: Baltasar Gracián y la cultura europea. *Arte Nuevo: Revista de Estudios Áureos*, Nº. 10, 154-157.
- Blasco Pascual, J. F. (1986). Algunas notas para el estudio de la presencia de Gracián en el "Héroe" modernista. *Gracián y su época: actas de la I Reunión de Filólogos Aragoneses : ponencias y comunicaciones*, 389-402.
- Blat Peris, M. U. (2023). El liderazgo ético y Baltasar Gracián. *Diario La Ley*, Nº 10276.
https://diariolaley.laleynext.es/Content/Documento.aspx?params=H4slAAAAAAAEAEVQwWrDMAz9mvo4HDcMdvCISQ-FdE26MLbTUG2RGFzbWHa2_P3cdWwCHfT09HhPCS4kK85ApQy29UrWQtwms-All9vKR41xt0rOkk9gz0jySXDBaPafz7CYCZLxbgdRjjEjM_rYDS9o5RFd7qNxYgSwlfjgVdlp2Y681Pax5lXFFoxUjuWrmdAlZLOZ5q50umsBkaEWEsj21lzv_X4j6nbcBc_7N0YIUc09TCg7QwmKr2wTaE-nYFwRfQAKX0zZwisS2IBFp_9cUgfZqXnIGNc7ZP-Bg5bd8CvDIAS7nr0tuX94wVP5U74WwwfXQPSZSlr-Dc2ctPpKAQAAWKE
- Blecua, J. M. (1944). *Historia de la literatura española I*. Zaragoza, Librería General.
- Blüher, K. A. (1991). "Mirar por dentro": El análisis introspectivo del hombre en Gracián. En Neumeister, S. y Briesemeister, D. (Eds.), *El mundo de Gracián: Actas del Coloquio Internacional, Berlín 1988*. Biblioteca Ibero-Americana, 203-217.
- Blumenberg, H. (2000). *La legibilidad del mundo*. Paidós.
- Borges, J. L. (2012). *Poesía completa*. Lumen
- Bouillier, V. (1991). Baltasar Gracián y Nietzsche. *Cuaderno gris*, Núm. 2, 22-38.
- Briesemeister, D. (1984). La recepción de la literatura española en Alemania en el siglo XVIII. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Tomo 33, Núm. 1, 285-310.

- Bubello, J. P. (2017). Las reformas religiosas en la Europa Moderna, un estado de la cuestión. En Carzolio, M. I.; Pereyra, O. V. y Bubello, J. P. (coords.) *El Antiguo Régimen: Sociedad, política, religión y cultura en la Edad Moderna*. EDULP, 56-76.
- Bunge, M. (2001). *Diccionario de Filosofía*. Siglo XXI.
- Caballé, A. (2006). *Breve historia de la misoginia. Antología y crítica*. Ariel.
- Cacho, M. T. (1987). Misoginia y barroco: Baltasar Gracián. En Durán, M. A. y Rey, J. A. (Eds.), *Literatura y vida cotidiana : actas de las cuartas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Seminario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, 173-186.
- Calvino, I. (1994). *Por qué leer los clásicos*. Tusquets.
- Camacho, J. M. (2007). *La conceptualización del hombre en la Filosofía Política de Rousseau*. S.r.
- Cantarino, E. (2001). El Gracián pensador (siglo XX). En Egido, A. y Marín, M. C. (Coords.), *Baltasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*. Gobierno de Aragón, 149-160.
- Cantarino, E. (2000). Notas. Baltasar Gracián en el IV Centenario de su nacimiento. *Revista de Hispanismo Filosófico*, Núm. 6, 1-5. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcwm1p6>
- Cantarino, E. y Grande, M. (1998). Más vale la maldad del varón que el bien de la mujer (Notas sobre la misoginia en Gracián). En Jiménez García, A. (Ed.), *Estudios sobre historia del pensamiento español. Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander, 43-50.
- Cárceles Laborde, C. (2010). Gracián: la Pedagogía del triunfo. *Historia De La Educación*, Núm. 6, 171-182. <https://revistas.usal.es/tres/index.php/0212-0267/article/view/6741>
- Cardells Martí, Francisco A. (2021). Los estereotipos de la mujer medieval a revisión. En Escribano Gámir, María Cristina (Coord.), *Estudios sobre mujeres y feminismo. Aspectos jurídicos, políticos, filosóficos e históricos*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 15-26.
- Cardeñosa Gardner, V. (2009). *Baltasar Gracián o la egolatría heroica disfrazada de heroísmo* (tesis doctoral). Estados Unidos, Boston College.
- Carilla, E. (1969). *El Barroco Literario Hispánico*. Nova.
- Caro Baroja, J. (2008). *Soliloquio sobre la Inquisición y los moriscos*. <http://www.vallenajerilla.com/berceo/lorilegio/inquisicion/inquisicionmoriscos.htm>
- Carvajal Cordón, J. (2021). Baltasar Gracián y la filosofía moderna: el problema del método. En López Molina, A. M.; Roldán Panadero, C.; Zamora Bonilla, J. y Salas Ortueta, J. (Coords.). *Filosofía como historia de las ideas y de las formas políticas: Estudios en homenaje a Jaime de Salas Ortueta*, 375-422.

- Castany Prado, B. (2022). *Una filosofía del miedo*. Anagrama.
- Castro, A. (1975). *La realidad histórica de España*. Porrúa.
- Cejador, J. (1913). Prólogo. En Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*. Renacimiento, 7-8.
- Celma, J. M. A. (1998). *Gracián y el arte de vivir*. Institución “Fernando el Católico”.
- Celma, J. M. A. (2018). “Hombre verdadero”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 25, 37-54. <https://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/23668>
- Cerezo Galán, P. (2023). Apología de Fernando el Católico, por Baltasar Gracián, frente a Maquiavelo. *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, N°. 2, 12-28.
- Cerezo Galán, P. (2003). Homo duplex: el mixto y sus dobles. En García Casanova, J. F. (Ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Granada, Biblioteca de Bolsillo, 401-442.
- Cerezo Galán, P. (2006). Sabiduría conversable. *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 3, 11-31. <http://hdl.handle.net/2183/17909>
- Cerezo Galán, P. (2010). Virtud es entereza. *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 7, 11-30. <http://hdl.handle.net/2183/17939>
- Cerletti, A. y Kohan, W. (1996). *La filosofía en la escuela. Caminos para pensar su sentido*. Universidad de Buenos Aires.
- Chartier, R. (2004). Lecturas y lectores “populares” desde el Renacimiento hasta la época clásica. En Cavallo, G. y Chartier, R. (Dir.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Taurus, 469-494.
- Comte- Sponville, A. (2007). *Invitación a la filosofía*. Paidós.
- Cordua, C. (2013). El humanismo. *Revista Chilena de Literatura*, Núm. 84, 9-17. <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/28498>
- Coster, A. (1947). *Baltasar Gracián*. Institución Fernando el Católico.
- Coujou, J. P. (2023). Nature humaine et pouvoir politique chez Gracian (1601-1658). *Cuadernos Salmantinos De filosofía*, 50, 23-50. <https://doi.org/10.36576/2660-955X.50.25>
- Cubo de Severino, L., Puiatti, H. y Lacon, N. (2011). *Escribir una tesis. Manual de estrategias de producción*. Comunic-arte.
- De Aguiar e Silva, V. M. (1999). *Teoría de la literatura*. Versión española de Valentín García Yebra. Gredos.
- De la Cerda, F. J. (2010). Vida política de todos los estados de mujeres. *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, N°. 14.

- De León, F. L. (2003). *La perfecta casada*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-perfecta-casada--1/html/ffbbf57a-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html
- De Torre, G. (2010). Introducción. En *El Crítico*. Losada.
- de Diego Pérez de la Torre, A. (2021). Reflexiones sobre los seres fantásticos en El Crítico de Baltasar Gracián. *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, Vol. 9, Nº. 2, 785-795. <http://dx.doi.org/10.13035/H.2021.09.02.56>
- Deffis de Calvo, E. I. (1993). El mundo descifrado en «El Crítico» de Gracián. *Rilce*, 9, 194-206. <https://hdl.handle.net/10171/4405>
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Paidós.
- Deleuze, G. (1997). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Descartes, R. (2011). *Descartes*. Estudio introductorio de Cirilo Flórez Miguel. Gredos.
- Deza Enríquez, A. J. (2022). Análisis del discurso de Gracián en «El Crítico». *Signa Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 5, 161-184. <https://doi.org/10.5944/signa.vol5.1996.33071>
- Domínguez Ortiz, A. (1983). La sociedad española en el siglo XVII. En Rico, F. (Comp.) *Historia y Crítica de la Literatura Española*. Ed. Crítica, 53-59.
- Egido, A. y Marín, M. C. (Coords.) (2001). *Baltasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*. Gobierno de Aragón.
- Elías, C. T. (2024a). Algunas reflexiones sobre el lugar de las mujeres en la antropología graciana. *Cuadernos de Literatura. Revista de Estudios Lingüísticos y Literarios*, Núm. 23. <https://doi.org/10.30972/clt.237446>
- Elías, C. T. (2020). Consideraciones sobre el significado de las categorías “hombre” y “persona” en *El Crítico* de Baltasar Gracián. En Elsa Ponce (Comp.), *Filosofar en el NOA: temas, preguntas y autores*. Universidad Nacional de Catamarca.
- Elías, C. T. (2024b). El lugar de las alteridades religiosas en la obra de Baltasar Gracián. *Eikasía. Revista de filosofía*, núm. 120, 215-231. <https://doi.org/10.57027/eikasía.120.849>
- Elías, C. T. (En prensa). Las características del humanismo graciano. *Pensamiento*, vol. 80, Núm. 307.
- Elías, C. T. (2022). Notas para pensar sobre las posibilidades de una lectura filosófica de la obra de Baltasar Gracián. *Eikasía. Revista de filosofía*, Núm. 105, 243-260. <https://doi.org/10.57027/eikasía.105.170>
- Elías, C. T. (2023). Reflexiones en torno a investigaciones doctorales sobre filósofos no canónicos o marginales: experiencias con el estudio de Baltasar Gracián. En *I Jornadas Institucionales de Posgrado: Trayectorias en perspectiva*,

intercambios y gestión académica de posgrado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. <https://ica.bdigital.uncu.edu.ar/19752>

Escribano Cabeza, M. (2018). Baltasar Gracián y los límites de la modernidad filosófica. Una lectura actual de *El Criticón*. *Hipogrifo*, 6.2, 581-620. <https://doi.org/10.13035/H.2018.06.02.42>

Esopo (1985). *Fábulas*. Gredos.

Espejo Paredes, D. (2022). El sujeto graciano o la doctrina de los señores. *Philobiblión: Revista de literaturas hispánicas*, Núm. 16, 141-178. <https://doi.org/10.15366/philobiblion2022.16.007>

Espino Martín, J. (2021). El ingenium ciceroniano y su recepción “ barroco -jesuita”: De la mística sensorial de San Ignacio a la estética de la agudeza de Baltasar Gracián. *Minerva: Revista de filología clásica*, Núm. 34, 143-165. <https://doi.org/10.24197/mrfc.34.2021.143-165>

Estrada, J. A. (2015). La pregunta por el hombre y las antropologías. *Pensamiento*, vol. 71, Núm. 269, 1227-1237. <https://doi.org/10.14422/pen.v71.i269.y2015.009>

Feijoó, B. J. (1999). Defensa de las mujeres. En *Obras escogidas*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/obras-escogidas--3/html/ff0ce602-82b1-11df-acc7-002185ce6064_5.html#l_3_

Fernández Ramos, J. C. (2017). *Leviathan y la Cueva de la Nada. Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas*. Anthropos.

Ferrater Mora, J. (2013). *Diccionario de Filosofía Abreviado*. Debolsillo.

Forastieri Braschi, Eduardo (1974). Baltasar Gracián y el “Theatrum mundi”. En *AIH. Actas V. Centro Virtual Cervantes*.

Fumaroli, M. (2019). *La extraordinaria difusión del arte de la prudencia en Europa. El «Oráculo manual» de Baltasar Gracián entre los siglos XVII y XX*. Traducción de José Ramón Monreal. Acantilado.

Gadamer, H. G. (2003). *Verdad y método I*. Sígueme.

Gálvez Aguirre, J. (2022). Corazón y mundo. Sobre las disposiciones éticas en la literatura de Cervantes y Gracián en los albores de la Modernidad. *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 78, 1497-1518. <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i300.y2022.015>

Gama, L. E. (2021). El método hermenéutico de Hans-Georg Gadamer. *Escritos*, Núm. 62, 17-32. <http://orcid.org/0000-0002-8716-2613>

Gambin, F. (2008). Baltasar Gracián y la vidriosa amistad, ventajosa felicidad de la vida. *Revista de Literatura*, vol. LXX, Núm. 139, 47-66. <https://doi.org/10.3989/revliteratura.2008.v70.i139.55>

- Gambin, F. (2001) Gracián desde fuera. En Egido, A. y Marín, M. C. (Coords.). *Baltasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*. Gobierno de Aragón, 165-174.
- Gambin, F. (2022). "Hacer reflexiones nuevas sobre las perfecciones antiguas": la ingeniosa reescritura del mundo clásico en Baltasar Gracián. En Barragán, R.; Ibarra Chávez, F.; Silva, A. I. y López Martínez, J. E. (Coords.), *"Este de Zeuxis pensamiento agudo": La imitatio ecléctica entre Europa y América (siglos XVI-XVIII)*, 25-50.
- Gambin, F. (2004). Tientos para un análisis del concepto de virtud en Gracián. *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 1, 59-72. <http://hdl.handle.net/2183/17760>
- Gaos, J. (2008). Existencialismo y esencialismo. En *Filosofía de la filosofía*. Antología preparada por Alejandro Rossi. Fondo de Cultura Económica, 178-199.
- García Gibert, J. (2004). Artificio: una segunda naturaleza. *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 1, 13-33. <http://hdl.handle.net/2183/17758>
- García Gibert, J. (2023). El universo «taurino»de Baltasar Gracián. *Arte Nuevo: Revista de Estudios Áureos*, N°. 10, 208-227.
- Gauna, R. (2010). Acerca de la centralidad de la pregunta en filosofía. En *Pensar en comunidades*. EUNSa.
- Gómez Redondo, F. (2021). Los antiparnasos literarios: de Diego Saavedra Fajardo a Baltasar Gracián. En Serrano Marín, M.; Almeida Caberjas, B.; Larraz Elorriaga, F. y Rubio Tovar, J. (Eds.), *Babel a través del espejo: homenaje de Joaquín Rubio Tovar*, 241-258.
- González Briz, I. (2015). Textos filosóficos: ¿el ejercicio del filosofar en clase puede encontrar su fuente en el saber filosófico institucionalizado en los textos? En Cerletti, A. y Couló, A. (Coords.) *Aprendizajes filosófico. Sujeto, experiencia e infancia*. Noveduc.
- González García, J. M. (2011). Del humanismo renacentista de Loyola a la razón barroca de Gracián: conocimiento y dominio de sí mismo. *Eikasia. Revista de Filosofía*, año V, vol. 37, 129-149. <https://old.revistadefilosofia.org/37-07.pdf>
- González García, M. (2020). Construir la ciudad, construir el individuo: Maquiavelo y Gracián frente a frente. En González García, M. y Castignari, H. (Coords.), *Filosofías del Barroco*, 73-105
- González Ollé, F. (2020-2021). Un ovillo de oro y un Ovidio de oro (Gracián, El Crítico). *Archivo de filología aragonesa*, Vol. 76-77, 315-320. https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/39/71/_ebook.pdf
- Gracia, J. J. E. (2010). Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas. El caso de la filosofía latinoamericana. *Análisis Filosófico*, Vol. XXX, Núm. 1, 17-34. <https://doi.org/10.36446/af.2010.133>

- Gracián, B. (2010). *El Criticón*. Losada.
- Gracián, B. (2011). *Obras Completas*. Cátedra.
- Gracián, B. (1993). *Obras completas II*. Turner.
- Gracián, B. (2012). *Oráculo manual y arte de la prudencia*. Edición de Emilio Blanco. Cátedra.
- Grigoriadou, T. (2020). Ο της απάτης απαλλαγείς ή Το Κριτικόν (Iasi, 1754): primera traducción al griego moderno de la Primera parte de El Criticón de Baltasar Gracián. *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, Núm. 41, 243-271.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Herder.
- Gumbrecht, H. U. y Hofmann, D. (2021). El espacio del pensar de Baltasar Gracián. Sobre la fascinación de una concreción fría. *Historia y grafía*, Núm. 57, 223-256. <https://doi.org/10.48102/hyg.vi57.384>
- Holzenthal, N. (2023). Operación leyenda negra: la negación del pensamiento español en la raíz de la Filosofía moderna. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 25, Núm. 52, 469-492. <https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2023.i52.21>
- Herrera Longobardo, S. A. (2019). *Mujeres de capa y espada. El travestismo y la inversión de roles en las comedias de Ana Caro de Mallén de Torres y Sor Juana Inés de la Cruz* (tesis de grado). Argentina, Universidad Nacional de Salta.
- Hobbes, T. (2005). *Leviathan o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Ingenieros, J. (2000). *La cultura filosófica en España*. Elaleph.
- Iriarte, L. I. (2014). De Gracián a Lacan. *CELEHIS (Mar del Plata)*, (27), 49-66. Recuperado en 28 de diciembre de 2023, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2313-94632014000100003&lng=es&tlng=
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega. Libro I*. Fondo de Cultura Económica.
- Jankélévitch, V. (1994-1995). Apariencia y manera. En Moraleja, Alfonso (Coord.) *Gracián hoy*, Universidad Autónoma de Madrid, 76-87.
- Jaspers, K. (1953). *La Filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez Moreno, L. (1998). Los ideales humanos de Gracián. En Jiménez García, A. (Ed.), *Estudios sobre historia del pensamiento español. Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander, 35-42.
- Jiménez Villar, B. (2022a). Alegorías de lo extraordinario en Baltasar Gracián. *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 78,

- Jiménez Villar, B. (2022b). 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, 111-126. <https://doi.org/10.13035/H.2022.10.02.08>
- Jimeno Rodríguez, J. A. (2020). "Fecundo y Facundo": Lope de Vega en las dos versiones de la "Agudeza" de Baltasar Gracián. En García-Reidy, A. y López Martínez, A. (Eds.), *Las letras del siglo XVII: archivos, intertextualidades y herramientas digitales*, 107-126.
- José, E. T. (2017). *El pensamiento crítico y la filosofía. Cuestiones acerca de su enseñanza e investigación*. Coord. Manzur, Analía. Universidad Nacional de Salta.
- Juárez Díaz, A. (2013-2014). *El ángel admonitorio en las pinturas de vanidades del Siglo de Oro*. Universitat de Girona.
- Kant, I. (1985). *Filosofía de la Historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2001). *Lógica*. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant. Akal.
- Laplana Gil, J. E. (2020). Algunas notas más para El Criticón de Baltasar Gracián. En Egido, A.; Laplana Gil, J. E. y Sánchez Laílla, L. (Dirs.), *Humanidades y humanismo: homenaje a María Pilar Cuartero*, 95-110.
- Laplana Gil, J. E. (2022). De Santa Elena a la Isla de la Inmortalidad en "El Criticón" de Gracián. *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas*, Núm. 901-902, 2022, 52-55.
- Laplana Gil, J. E. (1997). Gracián y la fisionomía. *Alazet*, Vol. 9, 103-124. <https://revistas.iea.es/index.php/ALZ/article/view/93>
- Larrión Randez, B. (2018). *La educación en la modernidad: Barroco e Ilustración*. [Trabajo de curso]. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/49700/>
- Ledda, G. y Paba, A. (2009). Cómo se construye la otredad: procedimientos de enaltecimiento y denigración. En Bégand, P. (Ed.), *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos, publicadas en España, Italia y Francia en los siglos XVI-XVIII*. Presses universitaires Franche-Comté, 253-272.
- Loeza Zaldívar, A. (2023). La naturaleza humana en tres autores del Siglo de Oro. *Cuadernos de Literatura. Revista de Estudios Lingüísticos y Literarios*, Núm. 20. <https://doi.org/10.30972/clt.0206032>
- Lozano Mijares, P. (2017). *El papel de las mujeres en la literatura*. Santillana.
- Lucero Sánchez, E. (2020). La "Filosofía cortesana", Alonso de Barros, entre Castiglione y Gracián. En Pereira Martínez, A.; Martos Pérez, M. D.; Borrego, E. y Osuna Rodríguez, M. I. (Coords.), *En la villa y corte: trigésima*

aurea : actas del XI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro, 477-484.

- Mandujano Estrada, M. (2010). La lectura orientada a la comprensión: didáctica y práctica de la Filosofía. *HASER. Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, Núm. 1, 43-65. <http://hdl.handle.net/11441/58360>
- Maquiavelo, N. (2010). *Maquiavelo*. Estudio introductorio de Juan Manuel Forte Monge. Gredos.
- Maravall, J. A. (1983). La estructura del Barroco: una estructura histórica. En Rico, F. (Comp.) *Historia y Crítica de la Literatura Española*. Ed. Crítica, 49-52.
- Marcaida, J. R. Y Pimentel, J. (2011). Dead Natures or Still Lifes? Science, Art and Collecting in the Spanish Baroque. In Bleichmar, D. y Mancall, P. (Eds.), *Collecting Across Cultures. Material Exchanges in the Early Modern Atlantic World*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 99-115.
- Maritain, J. (s.f.). Desarrollo del proceso humanista. En Correa, A. C. (Ed.) *Lecturas Escogidas de Jacques Maritain II*, Humanismo Integral, 13-23.
- Martin de Blassi, F. G. (2019). *La procesión hipostática y el ingreso en el sí-mismo en la doctrina de Plotino sobre la diferencia absoluta: contribuciones teóricas para comprender la originalidad de su posición metafísica* (Tesis de Doctorado). Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras.
- Martínez, L. A. (2015). Barroco y transhistoriedad en Latinoamérica y Chile. *Revista chilena de literatura*, Núm. 89, 185-212.
- Martínez-Burgos, P. (2000). Experiencia religiosa y sensibilidad femenina en la España Moderna. En Duby, G. y Perrot, M. (Coord.), *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna. Tomo 3*, Taurus, 525-538.
- Martínez Millán, J. (2016). El problema judeo-converso en la Compañía de Jesús. *Chronica Nova*, 42, 19-50. <http://hdl.handle.net/10481/58674>
- Martínez Neira, T. Z. (2020). Consideraciones sobre el sujeto melancólico: Gracián y Benjamin. En Carraud, V.; Fuentes Herreros, J. L.; Pulido, M. L. y Zorroza Huarte, M. I. (Eds.). *De la acedia barroca a la melancolía moderna: Las pasiones en el barroco*, 205-212.
- Márquez Domínguez, G. (2016). Nota crítica sobre el libre albedrío en *De Libero Arbitrio, Liber II* de San Agustín. *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*. Año 8, Núm. 16, 193-200.
- Mateu Alonso, J. D. (2013). Schopenhauer y Gracián: Arte de Prudencia y Sabiduría Mundana. *ENDOXA. Series Filosóficas*, Núm. 32, 63-87. UNED, Madrid. [10.5944/endoxa.32.2013.4144](https://doi.org/10.5944/endoxa.32.2013.4144)
- Méndez, J. R. (2009). Fe-Razón en la Patrística y el Medioevo: propuesta de paradigmas. En J.J. Herrera (ed.), *A diez años de la Encíclica Fides et Ratio. Actas de las IV Jornadas de Estudio sobre el Pensamiento Patrístico y Medieval*. Tucumán, Ed. UNSTA, 321-337.

- Méndez Bejarano, M. (1929). *Historia de la Filosofía en España, hasta el siglo XX. Ensayo*. Renacimiento.
- Merleau-Ponty, M. (2016). *Filosofía y lenguaje. College de France, 1952-1960*. Prometeo.
- Mignolo, W. D. (1983). Comprensión hermenéutica y comprensión teórica. *Revista de literatura*, Tomo XLV, Núm. 90, 5-38.
- Miguez Lamanuzzi, M. (2023). Origen grecolatino de un aforismo de Baltasar Gracián. *Paremia*, Nº. 33, 191-206.
- Moncunill Bernet, R. (2019). La concepción luterana sobre la libertad y la doctrina de la Contrarreforma. Su reflejo en nuestros literatos del Siglo de Oro. *Hipogrifo*, 7.2, 485-495. <http://dx.doi.org/10.13035/H.2019.07.02.38>
- Morey, M. (1989). *El hombre como argumento*. Anthropos.
- Muñoz-Millanes, J. (1999). La presencia de Baltasar Gracián en Walter Benjamin. *CiberLetras: revista de crítica literaria y de cultura*, Núm. 1
- Mutti, V. G. (2010). Concepción antropológica y definición del orden político: Los pensamientos de Maquiavelo, Hobbes y Hume. *V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política.
- Neumeister, S. (1990). Gracián filósofo. En *AISO. Actas II*, 735-739.
- Nietzsche, F. (2012). *Correspondencia IV. Enero 1880 – Diciembre 1884. Friedrich Nietzsche*. Trotta.
- Nietzsche, F. (1988). *Consideraciones intempestivas*, 1. Alianza.
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. Alianza.
- Nunes Borghi, G. L. (2022). “Cuelgan racimos de ángeles, que enrizan” comentario al soneto de Lope de Vega na Agudeza y arte de ingenio (1648) de Baltasar Gracián. *Caracol*, Núm. 24, 304-323. <https://doi.org/10.11606/issn.2317-9651.i24p304-323>
- Núñez Ruiz, G. (2004). Las historias de la literatura y la enseñanza pública. En Romero Tobar, L. (ed.) *Historia literaria/historia de la literatura*. Prensas Universitarias de Zaragoza, 303-314.
- O’Kuinghtons Rodríguez, J. (2023). Un sistema que explica a otro. La agudeza según Gracián aplicada a la poética de Snorri Sturluson. *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, Nº 27, 311-352.
- Orozco, E. (1983). Barroco y manierismo. En Rico, F. (Comp.) *Historia y Crítica de la Literatura Española*. Ed. Crítica, 68-74.
- Ortega, J. E. (2023). El escepticismo hermenéutico de Hans Blumenberg y la metáfora de la legibilidad y del desciframiento en el pensamiento barroco de Baltasar Gracián. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Nº 50, 167-192.

- Palomar Torralbo, A. (2022a). El modelo ideal del príncipe en Gracián y la constitución de un «éthos» político para la Monarquía hispánica. *Pensamiento: Revista de investigación e Información Filosófica*, Vol. 78, Núm. Extra 300, 1413-1437. <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i300.y2022.011>
- Palomar Torralbo, A. (2022b). Escritura, concepto y artificio en Baltasar Gracián. *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, Vol. 10, Núm. 2, 127-139. 10.13035/H.2022.10.02.09
- Passerini, A. I. (2018). *Encuentro connatural entre el bien y la afectividad: implicancias de la ley natural en la conducta humana según Tomás de Aquino* (Tesis de Doctorado). Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras.
- Pavís, P. (1998). *Diccionario del teatro*. Paidós.
- Peres Díaz, D. (2015). Reflexiones sobre el pensamiento español. A propósito del Barroco y de Baltasar Gracián. *Eikasía. Revista de filosofía*, Núm. 65, 315-329.
- Pellicer, R. (2001). *Borges, lector de Gracián: "Laberintos, retruécanos, emblemas"*. J. L. Borges Center for Studies & Documentation. <http://www.borges.pitt.edu/bsol/rp1.php>
- Pico della Mirándola, G. (2006). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Editorial π.
- Pieper, J. (1980). *Las virtudes fundamentales*. RIALP.
- Piquero, E. (2021). Vínculos germano-españoles a través de la picaresca: de Gracián, Schopenhauer, Nietzsche y Baroja. En Cifre Wibrow, P.; Martín Martín, J. M. y Montesinos Caperos, M. (Eds.), *Picaresca - Ironía - Humor*, 65-75.
- Platón (2008). Menón. En *Diálogos II*. Gredos, 271-337.
- Posadowsky, C. de (1942). La literatura española del siglo de oro en Alemania : conferencia pronunciada el 28 de marzo de 1941. *Revista de la Universidad de Oviedo III* (9-10), 249-265.
- Rabaté, P. M. (2023). Dualidad y reversibilidad en el reino de Vejecia (Baltasar Gracián, Tercera parte del Criticón, 1657). *Edad de oro*, Vol. 42, 177-196.
- Rabossi, E. (2008). *En el comienzo Dios creó el cánón. Biblia berolinensis*. Gedisa.
- Ramaglia, D. (2001). *El proyecto de modernización y la construcción de la identidad: estructura categorial del discurso en las corrientes del pensamiento argentino (1880-1910)* (Tesis de Doctorado). Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras.
- Ramos Foster, V. (1975). *Baltasar Gracián*. Twayne Publishers.
- Reale, G. y Antiseri, D. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo segundo. Del humanismo a Kant*. Herder.

- Retta, C. (2020). *Barroco y Neobarroco en América Latina*. [https://new.vadenuevo.com.uy/cultura/barroco-y-neobarroco-en-america-latina/#:~:text=El%20Neobarroco%20\(aplicado%20a%20](https://new.vadenuevo.com.uy/cultura/barroco-y-neobarroco-en-america-latina/#:~:text=El%20Neobarroco%20(aplicado%20a%20)
- Rey Álvarez, A. (2020). Gracián, Góngora y los límites del conceptismo. *Bulletin of Hispanic studies* Vol. 97, Núm.. 6, 595-614. <https://doi.org/10.3828/bhs.2020.34>
- Riego de Moine, I. (2007). *Hombre y filosofía: una mirada desde la mística* (Tesis de Doctorado). Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras.
- Ripamonti, P. C. (2013). *Hannah Arendt: vida, tiempo e historia* (Tesis de Doctorado). Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras.
- Riva Evstifeeva, M. B. (2020a). Para un mapa georeferenciado de las traducciones del "Oráculo manual y arte de prudencia" (1647) de B. Gracián: algunas reflexiones metodológicas. En García-Reidy y López Martínez, A. (Eds.), *Las letras del siglo XVII: archivos, intertextualidades y herramientas digitales*, 97-105
- Riva Evstifeeva, M. B. (2020b). Un sujet de Louis XIV à l'école de Tacite et de Gracián. La carrière littéraire d'Amelot de la Houssaie (1634-1706) au travers d'un examen critique des données biographiques et bibliographiques. *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, Núm. 35. <https://doi.org/10.4000/e-spania.34436>
- Robbind, J. (2022). Triangles and Wheels, Telescopes and Flies: Gracián and the World of Wit. En Cacho Casal, R. y Egan, C. (Eds.), *The Routledge Hispanic studies companion to early modern Spanish literature and culture*, 243-258.
- Rodríguez Albarracín, E. (2008). ¿Qué es el humanismo? Problemática de la formación humanística. *Análisis. Revista colombiana de humanidades*, Núm. 72, 89-104. <https://doi.org/10.15332/s0120-8454.2008.0072.06>
- Roger Castillo, L. G. y Portnova, T. (2023). Imágenes de Rusia en la obra de Baltasar Gracián. *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, Vol. 11, N°. 2, 753-766.
- Rojas, S. (2004). *Sobre el concepto de "Neobarroco"*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Romera-Navarro, M. (1935). Sobre la moral de Gracián. *Hispanic Review*, Vol. 3, Núm. 2, 119-126.
- Romero, S. S. (2023). La skepsis cristiana. El diálogo con Gracián en el periodo positivista nietzscheano. *Arte Nuevo: Revista de Estudios Áureos*, N°. 10, 228-246.
- Ruiz, F. (2013). Barroco: esta obra, aquel concepto, ese período. *Anclajes*, vol. XII, Núm. 1, 73-89. <https://doi.org/10.19137/anclajes-2013-1715>

- Sáez Rueda, L. (2023). Crisis y tragedia en el Barroco. A propósito de Gracián, Cervantes y el Neobarroco hispanoamericano. *Res Publica: revista de historia de las ideas políticas*, N°. Extra 26, 37-49.
- Sáez Rueda, L. (2021). La physis del mundo en la concepción barroca de Baltasar Gracián. *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, Vol. 9, Núm. 2, 981-997. <https://doi.org/10.13035/H.2021.09.02.66>
- San Agustín (1958). *La ciudad de Dios*. Biblioteca de autores cristianos.
- Sánchez Laílla, L. (2020-2021). Del escritorio a la imprenta: mudanzas de El Héroe de Gracián. *Archivo de filología aragonesa*, Vol. 76-77, 87-180.
- Sánchez Laílla, L. (2022). El autógrafo de «El Héroe» de Baltasar Gracián. *Atalanta: Revista de las Letras Barrocas*, Vol. 10, Núm. 2, 208-254. <https://doi.org/10.14643/102J>
- Sarduy, S. (2011). *El barroco y el neobarroco*. El cuenco de plata.
- Sartre, J. P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- Sartre, J. P. (2003). *¿Qué es la literatura?* Losada.
- Sell Maestro, A. (2021). Gracián and the Popish Plot: The first English translation of El Criticón. En Menéndez Otero, C. y Serrano González, R. (Eds.), *Spain, Portugal, and Great Britain: Notes on a Shared History*, 53-70.
- Schopenhauer, A. (2008). *Cartas desde la obstinación*. Traducción, prólogo y notas de Eduardo Charpenel Elorduy. Los libros de Homero.
- Schopenhauer, A. (2013). *El mundo como voluntad y representación I*. Trotta.
- Sicroff, A. A. (1985). *Los estatutos de limpieza de sangre*. Ediciones Taurus.
- Sobrevilla, D. (2006). El retorno de la antropología filosófica. *Diánoia*, vol. LI, Núm. 56, 95-124.
- Soubeiroux, J. (1985). Niveles de alfabetización en la España del siglo XVIII. Primeros resultados de una encuesta en curso. *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, Núm. 5, 159-174.
- Sloterdijk, P. (2005). Reglas para el parque humano. *Revista de observaciones filosóficas*, 1-21.
- Sol Mora, P. (2017). *Miseria y dignidad del hombre en los Siglos de Oro*. Fondo de Cultura Económica.
- Sosa, M.; Sosa, R. (2006). Leer desde la filosofía, leer desde la literatura: la apología de Sócrates como estrategia didáctica en el nivel polimodal. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Jujuy*, Núm. 30, 127-138.
- Soto Artuñedo, W. (1997). Ignacio de Loyola y la mujer. *Proyección*, 44, 299-318.
- Stoichita, V. I. (1996). *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*. Versión española de Anna María Cordech. Alianza.

- Strosetzki, C. (2023). La virtud y la igualdad de oportunidades en unos tratados del Siglo de Oro y en Gracián. *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, Vol. 11, Nº. 1, 1129-1142. <https://doi.org/10.13035/H.2023.11.01.64>
- Suárez Ardura, M. J. (2019). El reino de Artemia. La idea de cultura en Baltasar Gracián. *Revista de materialismo filosófico*, Núm. 53, 76-110.
- Sydor, A. M. (2007). La misoginia y Baltasar Gracián. En Pierre Civil, F. C. (Coord.), *Actas XVI Congreso AIH*.
- Taibo, C. (2015). *Walter Benjamin. La vida que se cierra*. Catarata.
- Thayer, W. (2007-2008). El giro barroco. De G. Deleuze a W. Benjamin. *Archivos 2/3. Dossier: Mímesis y política*, 93-119.
- Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis*. Península.
- Torregroza Lara, E. J. (2023). Nicolás Gómez Dávila, el barroco y la ética mundana de Baltasar Gracián. *Res Publica: revista de historia de las ideas políticas*, Nº. Extra 26, 127-133.
- Unamuno, M. (2003). *Del sentimiento trágico de la vida*. Losada.
- Valdivieso, E. (2002). *Vanidades y desengaños en la pintura española del Siglo de Oro*. Fundación de Apoyo Histórico del Arte Hispánico.
- Vanzago, L. (2011). *Breve historia del alma*. Fondo de Cultura Económica.
- Vargas, M. (2018). *Baltasar Gracián's Spuren in den Schriften Walter Benjamins*. Kadmos.
- Vargas, Mariela (2015). "Intelligence cuirasse": Un ajuste de cuentas tardío con el Movimiento Juvenil. *X Jornadas de Investigación en Filosofía. Memoria Académica*.
- Vázquez Manzano, F. (2022a). El concepto de «ser persona» en Baltasar Gracián como expresión de la perfección humana. *Pensamiento*, Vol. 78, Núm. 300, 1479-1495. <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i300.y2022.014>
- Vázquez Manzano, F. (2022b). Hacia una concepción transindividual del sujeto. El «genio común de las naciones» en Baltasar Gracián. *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, Vol. 10, Núm. 2, 207-221. <https://doi.org/10.13035/H.2022.10.02.14>
- Vega, M. J. (2011). La excelencia y dignidad del hombre en El Criticón de Baltasar Gracián. *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, Núm. 8, 13-37. <http://hdl.handle.net/2183/18084>
- Versteegen, G. (2022). "Común conveniencia de alma y cuerpo": la dimensión corporal de la virtud en Juan Eusebio Nieremberg y Baltasar Gracián. En Guillén Berrendero, J. A.; Fernández-Santos Ortiz-Iribas, J. y Martialay Sacristán, T. (Coords.) *De señal y prerrogativa de nobleza: Heráldica, honor y virtud, siglos XIV-XIX*, 293-322.

- Vidarte, P. (2006) *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*. Tirant lo Blanch.
- Villa Prieto, J. (2017). La enseñanza en la universidad medieval. Centros, métodos, lecturas. *Tiempo y Sociedad*, 26, 59-131.
- Vives, J. L. (1535). *Instrucción de la mujer cristiana*. España.
- Wellek, R. y Warren, A. (1985). *Teoría literaria*. Gredos.
- Welles, M. L. (1982). The Myth of the Golden Age in Gracián's *El Criticón*. *Hispania*, Vol. 65, Núm. 3, 388-394.
- Wardropper, Bruce (1983). Temas y Problemas del Barroco Español. En Rico, F. (Comp.) *Historia y Crítica de la Literatura Española*. Barcelona, Ed. Crítica, 5-48.
- Wölfflin, H. (1888). *Renacimiento y Barroco*. Tittivilus.
- Yuni, J. A. y Urbano, A. C. (2006). *Técnicas para Investigar. Recursos Metodológicos para la Preparación de Proyectos de Investigación. Volumen I*. Brujas.
- Zalba, M. V. (2015). Reescritura de refranes sobre la apariencia y realidad en El Criticón de Baltasar Gracián. *Letras*, 72. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/reescritura-refranes-sob-re-apariencia.pdf>
- Zambrano, M. (2006). *Filosofía y poesía*. Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, M. (2000). *Pensamiento y poesía en la vida española*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/pensamiento-y-poesia-en-la-vida-espanola--0/html/>
- Zamora Calvo, M. J. (2019). El cuerpo y su identidad en la mentalidad áurea. *Edad de Oro*, XXXVIII, 97-117. <http://doi.org/10.15366/edadoro2019.38.006>