

MUNDO INMUNDO. LA NIHILIDAD DEL MUNDO Y SU SALVACIÓN DESDE GRACIÁN Y NIETZSCHE

FILTHY WORLD. THE WORLD'S NIHILITY AND ITS SALVATION THROUGH GRACIÁN AND NIETZSCHE

Francisco VÁZQUEZ MANZANO
*Universidad de Granada**

RESUMEN: En la modernidad tradicional la realidad se presenta desde una *mathesis universalis* que la explica y le confiere unos contornos fijos y claros desde los cuales es posible construir todo el edificio de la ciencia natural que lo explica. Así, el mundo del hombre se observará desde las leyes universales que rigen todo comportamiento humano en sociedad. Para Nietzsche, por el contrario, el mundo sólo encuentra su fundamento en el devenir de configuraciones de fuerzas que no se rigen por ninguna ley previa más allá de su propia relación. Igualmente, en Baltasar Gracián, es ampliamente apoyada la tesis de que el aragonés propone una «nihilización» del mundo que coloca su fundamento fuera, en fuga.

Nos proponemos analizar las reflexiones de Baltasar Gracián y Friedrich Nietzsche de acuerdo a las cuales el mundo aparece desde su «inmundicia» y falta de fundamento en contra de esa visión moderna que busca someter al mundo a unas leyes fijas y universales. Sin embargo y, al mismo tiempo, queremos mostrar cómo esta visión no conduce a un nihilismo resignado, sino que, por el contrario, impone al hombre la responsabilidad de, aceptando este desfundamiento del mundo, hacer de él algo que merezca la pena ser vivido.

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

PALABRAS CLAVE: Gracián; Nietzsche; Naturaleza; Cultura; Nihilismo.

ABSTRACT: In traditional modernity, reality is understood from a *mathesis universalis* that explains it and shows it with fixed and clear contours. The entire building of natural science is built on this conception, including the human world, which will be understood through the same universal laws that regulate all human behavior on society. According to Nietzsche, on the other hand, the world only finds its foundation in the advent of the configuration of forces, which are not subject to any prior law beyond their own relationship. In the same way, many experts have supported the idea that Gracián holds a nihilist world view that places its foundation outside, on the run.

We will analyze Gracián's and Nietzsche's reflections according to which the world appears from its «filth» and groundlessness. These reflections go against the modern point of view that submits the world to fixed and universal laws. However, we want to show how Nietzsche's and Gracián's reflections do not lead to the nihilism, but to human beings' responsibility to make it worth living in a groundless world.

KEYWORDS: Gracián; Nietzsche; Nature; Culture; Nihilism.

1. Introducción

La cercanía entre el pensamiento de Baltasar Gracián y Friedrich Nietzsche ha sido siempre dada por sentada entre numerosos especialistas de ambos autores. Es archiconocida la sentencia de Azorín, según la cual Gracián podría considerarse el Nietzsche español. Otros intelectuales como Pedro Cerezo Galán también han dedicado estudios sobre la sintonía e incluso influencia del pensamiento graciano en el pensador alemán. No obstante, son muy pocas las referencias explícitas en la obra de Nietzsche al pensador aragonés, y éstas, lejos de referencias exhaustivas, consisten en meras anotaciones u opiniones cortas. Por otro lado, resulta inverosímil que el propio Nietzsche leyera la obra de Gracián en español, a lo sumo, pudo darse el caso de que el alemán tuviese acceso sólo a una traducción del *Oráculo* al alemán, la llevada a cabo por Arthur Schopenhauer.

Este trabajo no se presenta como un análisis histórico de la influencia efectiva o no del pensamiento de Gracián en la filosofía de Nietzsche. Por el contrario, el objetivo de este artículo busca rastrear las similitudes que ambos pensadores presentan en lo relativo a la relación que guarda la naturaleza y el mundo de la cultura. Ambos autores presentan una ontología muy cercana a este respecto y que supone una visión alternativa al modo moderno tradicional de entender

tanto ambas dimensiones como su relación. En Gracián y en Nietzsche nos encontramos lo que, siguiendo a Pedro Cerezo podríamos denominar una «ontología de la potencia» que conecta naturaleza y cultura, no como dos ámbitos independientes y cerrados en sí mismo sino como dos momentos o dimensiones de un mismo proceso dinámico. Esta consideración se fundamenta en una concepción de la naturaleza como *physis* que tendremos que analizar y exponer a lo largo del trabajo.

Lo importante de estos apuntes se encuentra en las resonancias contemporáneas que tales reflexiones presentan. Autores como Simondon, Foucault, Deleuze, o Esposito entre otros han desarrollado trabajos en relación a una ontología que pone en jaque los principios de una tradición de corte cartesiano y que buscan entender el mundo humano y la naturaleza (así como el propio sujeto) desde una visión alternativa en la que el devenir y la relación entrañan un carácter real prioritario. Al analizar las reflexiones al respecto de Gracián y Nietzsche pretendemos contribuir al establecimiento de una corriente de pensamiento que entienda sus raíces en la propia modernidad, la cual en sus inicios presentaba una orientación o vía que fue aplastada por un pensamiento lógico-matemático que poco a poco se estableció como hegemónico. Rescatar a estos autores se convierte en un intento por buscar un modo otro de entender la propia modernidad y de reabrir una vía olvidada de la reflexión filosófica.

No se pasará por alto la importancia y el significado que para Nietzsche y Gracián poseía la crisis de su tiempo. Ambos autores consideran que su tiempo es un tiempo de crisis y decadencia. Resulta interesante detenernos en las descripciones de sendas crisis para, al mismo tiempo, apuntar las soluciones que desde esas mismas reflexiones se pueden atisbar. Finalmente nos detendremos en un concepto importantísimo en el pensamiento de Gracián, a saber, su noción de «desciframiento». Este concepto, asociado tradicionalmente al concepto de «desengaño» ha sido interpretado –precisamente desde esa asociación– en términos mayormente negativos, en la medida en que era en virtud de ese desciframiento como el hombre se desengañaba respecto a los supuestos encantos del mundo. Sin embargo, desde nuestra lectura, el desciframiento lejos de conducir a una suerte de nihilización del mundo, supone la oportunidad para una resignificación que dignifique dicho mundo, algo que trataremos de demostrar en relación directa a la ontología graciana.

2. El mundo como concreción artificial de la naturaleza

Tanto en Gracián como en Nietzsche existe una conexión entre la naturaleza y el mundo del hombre o cultura. Ambos ámbitos no se encuentran en absoluto separados sino que se entienden como momentos o caras de un proceso único. El ser en la ontología graciana presenta necesariamente una doble dimensión: por un lado, el ser como naturaleza o potencia intensiva y el ser como esa misma potencia modulada en una realidad extensiva que no agota su fuente intensiva¹. Esa concreción extensiva de la naturaleza en una realidad concreta y determinada es lo que podemos entender como el mundo del hombre o cultura en un sentido amplio y es precisamente mediante el artificio como se produce esa modulación de la naturaleza. De manera que no se tratan de dos tipos de realidades distintas o dos dimensiones autónomas sino de un proceso con dos ámbitos correlativos: el mundo humano no es sino la concreción material de la potencia natural mientras que la naturaleza no es sino la fuente intensiva de ese mundo, su envés no determinado.

Para Gracián toda cosa no es sino lo que parece, por lo que toda realidad, además de ser, necesita parecerlo, tesis que recorrerá la obra del aragonés. Toda substancia incluye un «modo» para poder «ser». No hablaríamos por tanto del modo como un accidente de la sustancia, tampoco de una subordinación de la sustancia a sus modos; lo que Gracián estaría señalando es que toda sustancia se modula en una aparición sin la cual dejaría de ser precisamente sustancia. Pero al mismo tiempo, todo modo lo es de una sustancia *in fieri* que acompaña a todos los modos como su *intensio*. Así entendemos que Gracián señale que «el mejor natural es inculco sin ella, y les falta la meta de las perfecciones si les falta la cultura» (Gracián, 2020: 107).

Cerezo tomará lo anterior como fundamento para hablar de una «ontología de la potencia» en Gracián². La substancia, para Gracián, queda desaprovechada si no va acompañada de unas «circunstancias concretas» que la determinen en el espacio y el tiempo. De este modo, en la relación que establece Gracián entre naturaleza y cultura nos encontramos con una ontología que toma a la naturaleza como *dynamis*, como potencia que se corporeiza en un modo concreto.

¹ Para un análisis más pormenorizado de esta ontología véase el artículo de Miguel Escribano «Baltasar Gracián y los límites de la modernidad filosófica. Una lectura actual de *El Criticón*» (Hipogrifo, 6.2, 2018, pp. 581-620).

² Cfr. Cerezo, 2015: 39-46.

La naturaleza se presenta como demandante de una articulación que la haga «aparecer» como la realidad concreta de un mundo.

Dentro de esta ontología, el individuo se observa como «creatura» esto es, como creación de Dios. Esto quiere decir que, en tanto creado, el individuo entra en el mundo con cierta naturaleza, la cual, como ya he comentado en otros trabajos³, podemos cifrar en su genio. Ahora bien, desde esta naturaleza el individuo necesita concretarse de una manera mundana. Se encuentra pues sometido a un constante excederse a sí mismo y esto lo puede hacer en la medida en que además de ser una realidad creada, existe en el un residuo de «naturaleza», de potencia indeterminada en virtud de la cual el individuo puede constantemente transformarse.

Podríamos decir que la naturaleza en el hombre aparece en un primer momento como necesitada de una articulación que la muestre al mundo, como demandante de un sentido o correcta disposición que la articule. Así podríamos entender la siguiente declaración de Andrenio en *El Críticoón*: «Entre aquellas bárbaras acciones rayaba como en vislumbres la vivacidad de su espíritu trabajando el alma por mostrarse: que donde no media el artificio, toda se pervierte la naturaleza» (Gracián, 2019: 68). En esta declaración observamos cómo la naturaleza se presenta al mismo tiempo como potencia intensiva y como demandante de una correcta articulación. Precisamente, Santos Alonso, en una nota al pie explica esta misma cita del siguiente modo «Es decir, donde no interviene el arte, la naturaleza se pervierte». El arte, como sinónimo del artificio, desempeña el papel de ser precisamente el complemento necesario de la naturaleza, el medio por el cual esta se mantiene y expresa.

Esto último lo podemos notar en la narración de cómo Andrenio descubre su propia mismidad⁴. En esta narración se reconoce la necesidad que posee Andrenio de «salir», de expresar su alma que se encuentra encerrada, de crearse a sí mismo. Andrenio se ha descubierto en su calidad de creatura del «cielo» y en tanto que tal necesita trascender ese mero carácter de «creado» y convertirse en creador de sí mismo. Es para esto para lo que Andrenio necesita el arte como medio de modular su propia naturaleza y realizarla, para participar de la divinidad que lo anima. Hasta no hacer esto, Andrenio no sería nada más que esas «bestias» a las que al principio imitaba.

³ Cfr. Vázquez (2022).

⁴ Cfr. Gracián, 2019: 70-71.

3. El carácter dinámico de la naturaleza

Que la naturaleza se exprese en un modo concreto no quiere decir que esta naturaleza deba entenderse como una «cosa en sí» que se muestre en diferentes «fenómenos». Para explicar esto conviene atender a lo que Nietzsche señala al respecto para reconocer en su lectura las cercanías con el pensador aragonés.

Según Nietzsche, algunos filósofos interpretan el mundo de lo que acontece como la manifestación de una «cosa en sí» que en realidad no es sino aquello que se ha colocado como tal a través de generaciones y generaciones. Otros, los kantianos y neo-kantianos, consideran que el mundo de la apariencia no manifiesta ningún mundo metafísico o cosa en sí, pues ésta siempre permanece velada. Para Nietzsche ambos tipos de filósofos pasan por alto: la posibilidad de que ese cuadro –lo que nosotros llamamos hoy vida y experiencia– haya *devenido* poco a poco, o que incluso esté aún en *devenir* (Nietzsche, 2017: 82).

En efecto, la vida y la experiencia es el resultado de diferentes configuraciones de fuerzas que, a su vez, sostienen una demanda de sentido que sólo se reconoce a sí misma con la humanidad. Ahora bien, ese sentido dado a lo real, el mundo tal y como lo venimos denominando en Gracián, siempre ha devenido y, aún en el presente se mantiene en devenir⁵. Para Nietzsche la vida misma en su capa radical no es sino una multiplicidad de fuerzas relacionadas entre sí por diferencias de potencial. Tales fuerzas carecen por completo de un sentido expreso, lo que no quiere decir que tales fuerzas no presenten la demanda de tal sentido. Hablamos pues de la *physis* como fundamento de la vida y la naturaleza. Nuestro «mundo», nuestra «vida» y nuestra «experiencia», no es sino el resultado de esa respuesta de sentido dada a una determinada demanda proveniente de esa *physis*.

Vemos pues como existe una fuerte similitud entre el pensador alemán y el jesuita en la relación que se establece entre el mundo o cultura y la naturaleza. En ambos autores la naturaleza aparece como *physis*, como una potencia demandante de nervadura. Es con el ser humano como esa demanda de la *physis* se hace presente como demanda de sentido y es el hombre, mediante su ingenio, quien logra «crear» ese sentido a la naturaleza.

⁵ Cfr. Nietzsche, 2017: 82-83.

Sin embargo, si entendemos la naturaleza desde Nietzsche como conjunto de fuerzas dinámicas no podemos hablar de un fundamento estable para el mundo humano. Por el contrario, la demanda de lo real variará y, con ella, el propio mundo propiamente humano. Cuando los filósofos, como comenta Nietzsche, buscan establecer una «cosa en sí» distinta y fundante, en muchos casos colocan por detrás del mundo un sentido en exceso mundano: toman la respuesta dada a la *physis* y con ella, en su estabilidad y delimitación, buscan sustituir a la *physis* misma.

Esta concepción de la potencia intensiva radical de lo real y de su relación con su expresión en una realidad extensiva resulta sumamente pertinente en el panorama actual de la filosofía. Luis Sáez Rueda, en su obra *El ser errático* considera que concebir el fondo intensivo de lo real como plural y, a su vez, entender que esa pluralidad es capaz de conformar una determinada gestualidad desde la cual entender la propia actividad de lo real, supone una guía extraordinaria para salvar uno de los principales escollos de la así llamada «ontología de la diferencia».

Para Sáez, el fondo intensivo de lo real coincide con una «potencia operante» entendida como multiplicidad de fuerzas en relación recíproca⁶. La potencia operante radicaría en el fondo intensivo de toda realidad extensiva y presenta un carácter plural y relacional.

Ahora bien, en un lenguaje cercano al empleado por Nietzsche, Sáez señala que la potencia operante adquiere una «muscultura propia» en su presencia extensa. Para que la potencia operante se refleje en su gradiente extensivo, esta potencia debe adquirir –y de hecho adquiere– una determinada musculatura, una armonía. Siguiendo a Deleuze, Sáez se refiere a esa gestualidad como un *agenciamiento* de las fuerzas. En el agenciamiento ha cobrado forma un litigio de fuerzas a nivel intensivo y este litigio se presenta como un reto al que el hombre debe responder y al mismo tiempo como la propia significatividad del fondo intensivo, es decir, la potencia operante adquiere significatividad en tanto que reto para el hombre.

Esta significatividad propia de la *physis* puede entenderse, según Cristián de Bravo, como la captación de una significatividad en las cosas mismas. Precisamente en su análisis de lo divino de Bravo insiste en el carácter inmanente de

⁶ Cfr. Sáez, 2009: 174.

dicha significatividad propia de lo real, la cual se encuentra en las «cosas mismas», no fuera de ellas (el subrayado es nuestro):

Podría objetarse que la poesía homérica describe un mundo ideal y que la vida real del hombre griego distaba mucho del mundo cantado por el poeta. Pero aquella poesía que revelaba ese mundo a la mirada del hombre corriente no era sino el gesto revelador de un *orden reconocible por todos en sus diferentes aspectos y momentos*. Este mundo cantado por el poeta, *cuyo esplendor iluminaba el mundo corriente del hombre griego*, no era una mera invención subjetiva, sino la puesta al descubierto de los vínculos ya presentes y acostumbrados que conformaban las vivencias cotidianas de los hombres griegos (De Bravo, C. 2017: 324-325).

Para de Bravo, lo divino se muestra en la propia realidad cotidiana del hombre griego como un «orden» que dotaba a ésta de significatividad y que a su vez el hombre griego reconocía en su quehacer cotidiano. Esta experiencia de lo divino, pues, muestra el carácter significativo de lo real en tanto que «gesto del mundo» al que corresponde una determinada respuesta cotidiana del hombre que reconoce dicho gesto. Así, la significatividad de lo real no es algo ajeno a las cosas mismas sino que se encuentra en ellas como un reto al que dar respuesta.

Estas lecturas de la significatividad de lo real nos sirven para interpretar la ontología que late tanto en Gracián como en Nietzsche. En el caso de Gracián, la naturaleza se entiende como esa potencia divina intensiva que se hace patente al hombre en tanto que demanda de sentido y a la que éste debe responder a través del establecimiento de un sentido para su mundo.

En el caso de Nietzsche, el alemán parece apuntar expresamente a ese carácter «gestual» de las fuerzas⁷. Para el alemán el gesto es la expresión casi inmediata de un sentimiento determinado. Ese sentimiento adquiere expresión en el gesto, en una determinada musculatura que brinda la posibilidad de comunicación de ese sentimiento. La *physis* misma en tanto que conjunto de fuerzas también presenta un gesto determinado, gesto que manifiesta precisamente esa conjunción de fuerzas y que la comunica a un espectador como un reto que este debe enfrentar. Hasta que el hombre no se hace cargo de esta demanda el gesto de la *physis* queda a-significativo. El hombre pues debe prestar atención a los gestos de la *physis* y alcanzar esos estados en los que la significatividad de la naturaleza se le hace patente demandando un sentido, así lo expresa bellamente Nietzsche:

⁷ Nietzsche, 2017: 162.

La vida está hecha de raros y solitarios momentos de extremo significado y de numerables intervalos en los cuales, en el mejor de los casos, la sombra de esos momentos aletea a nuestro alrededor. El amor, la primavera, todas las bellas melodías, la montaña, la luna, el mar –todo nos habla plenamente al corazón sólo una vez: cuando consiguen convertirse en palabras. Pues muchos hombres no tienen en absoluto esos momentos y son ellos mismos intervalos y pausas en la sinfonía de la vida real (Nietzsche, 2017: 256).

El individuo se convierte así en un «descifrador» de la naturaleza y en ese desciframiento de la misma se produce el reconocimiento de la potencia de la naturaleza que, en Gracián, no es sino la potencia de Dios. Así queda expuesto cómo naturaleza y cultura, tanto en Gracián como en Nietzsche no son dos dimensiones autónomas e independientes de lo real, sino dos caras de un mismo proceso mediado por la intervención del hombre. Pero un elemento importante es que para ambos autores se hace necesario un desciframiento del mundo humano mismo para reconocer tras de él la demanda intensiva de la naturaleza. Esto, como no puede ser de otro modo, nos conduce necesariamente a analizar el papel del desciframiento en el pensamiento de Gracián. Pero antes, debemos atender al supuesto carácter «inmundo» que en la obra de Gracián parece acompañar inexorablemente al mundo humano.

4. La inmundicia del mundo

«Todo cuanto inventó la industria humana ha sido perniciosamente fatal y en daño de sí misma» (Gracián, 2019: 66). Con esta sentencia Gracián parece apuntar que la cultura, como fruto de la industria del hombre es necesariamente perniciosa en comparación con las dotes y creaciones de la naturaleza. Desde aquí parece lógico sostener una visión nihilista y nihilizante del mundo humano. Sin embargo, pese a la condena aparente del mundo que podemos encontrar no sólo en la cita anterior, sino en muchos otros pasajes de la obra de Gracián, sostenemos que para el aragonés el mundo sí que posee sumo valor en tanto que expresión o manifestación de Dios. De acuerdo a la ontología que late en el pensamiento del aragonés, la naturaleza e incluso el Dios se pueden interpretar como una potencia inventiva y creativa que se modula en una realidad concreta que no la agota y que la mantiene como un excedente para su transformación y avance. De hecho, la naturaleza en tanto que potencia creativa es un continuo fluir. La sustancia misma en el pensamiento graciano es interpretada por Cerezo de este

modo⁸ como un fluir constante. La modulación de la naturaleza en un mundo concreto no la agota, sino que ésta permanece latiendo e insistiendo oculta en su misma mostración. Si, no obstante, mediante el artificio humano, el mundo se desconecta de su fuente intensiva, la creación y transformación necesaria del mundo quedará reducida a los límites actuales de ese mundo, perdiendo éste su fuerza motriz y su dignidad. Precisamente esta obstinación en lo superficial con rechazo de todo fondo, por el mundo tal y como se concreta al margen de la potencia y su demanda, serán lo que haga del mundo un lugar inundo.

Así, el hombre, como producto natural u obra de Dios presenta esta ambigüedad divina y humana: en tanto que creatura de Dios, su aspecto *naturata* se cifra en su actualidad y –podríamos decir, en su aspecto «demasiado humano». Por su parte, en tanto que creador, el hombre ya no es visto desde su actual humanidad, sino que se entiende como formando parte de la potencia activa de la naturaleza.

Cuando Gracián señala, por tanto, que todo lo creado por la industria humana resulta pernicioso para el hombre se está refiriendo precisamente a aquello que el hombre crea desde su carácter «demasiado humano» separado por tanto de la potencia de Dios. Es por ello que todo artificio resultará pernicioso en la medida en que no saque sus fuerzas de la potencia divina. Es desde esto desde lo que cobra sentido que Gracián señale dos modos muy distintos de entender el mundo dependiendo de si lo miramos como lo que este «debería ser» o desde lo que es de hecho.

El mundo, si lo miramos en sí mismo «no es otra cosa que una casa hecha por el mismo Dios para el hombre, ni hay otro modo de poder declarar su perfección» (Gracián, 2019: 127). El mundo no es sino la modulación de la naturaleza, su otro envés y por tanto la dignidad que esta posee en tanto que creación de Dios, también es compartida por el mundo. ¿De dónde viene entonces ese carácter inundo? Gracián lo señala de manera clara: de la mentira y el engaño⁹.

La mentira, tal y como señala Cerezo, es entendida por Gracián como «simulación» que oculta la ausencia de substancia. El modo en el que actúa el Engaño, hijo de la Mentira, queda completamente expuesto en la descripción que Gracián

⁸ Cfr. Cerezo, 2015: 40-41.

⁹ Cfr. Gracián, 2019: 150.

lleva a cabo de lo que le ocurre al que bebe de «la fuente de los engaños»¹⁰. De manera que la inmundicia del mundo no consiste en una característica suya inherente, sino que es algo acaecido merced del engaño. La malicia y la inmundicia que parecen definir al mundo según Gracián se deben precisamente a que lo que debía ser el ornato de la naturaleza, su modulación y efectucción, ha pasado a ser el ocultamiento de su falta: el ser humano a través del artificio ha ocultado ese excedente de naturaleza que abrigaba y se ha enclaustrado en ese aspecto suyo de concreción. En otras palabras, se ha vaciado a sí mismo desconectándose de su fuente intensiva y ha simulado esa falta con una superficialidad desfondada. Este es el proceder del mundo en su presente y Gracián lo escenifica en la figura de un extranjero que llega a la plaza del mundo y es «socorrido» por un cortesano: «Començó a franquearle riquezas en galas que era de lo que él más necesitaba, por venir desnudo; pero con tal artificio, que lo que con la una mano le daba, con la otra se lo quitaba con increíble presteza» (Gracián, 2019: 166). La apariencia, lejos de ser el aparecer velado de lo divino y natural, oculta y simula ese fondo. Esto lo encontramos repetido a lo largo del *Criticón*¹¹.

Si bien, por tanto, son la mentira y el engaño los causantes de esta inmundicia en el mundo, su causa profunda la encontramos en un proceder invertido del hombre, el cual conecta con la otra famosa caracterización que Gracián hace de su mundo como un mundo invertido. En el aforismo 249 del *Oráculo* Gracián señala que el hombre debe aprender primero lo esencial y posteriormente lo accesorio. Más adelante, en el 268, el aragonés muestra que este proceder invertido lleva al hombre a entender la propia sustancia desde lo puramente accesorio y superficial. En último término, a entender la apariencia como la verdadera sustancia del mundo.

Lo que da lugar a esta tergiversación del mundo es pues una aplicación inversa de aquella doble vía ignaciana que, creemos influencia el aforismo 251 de *Oráculo*¹². Según la doble vía ignaciana se debe llevar a cabo una renuncia del mundo para descubrir a Dios (lo esencial) más allá del mundo. Una vez descubierto, se debe volver al mundo para, en las cosas mundanas, reconocer la huella de Dios. Sin embargo, en el mundo de Gracián, el hombre se ha saltado ese primer paso y de esta manera desconocen el fondo sustancial del mundo,

¹⁰ Cfr. Gracián, 2019: 158-159.

¹¹ Cfr. Gracián, 2019: 137 o Gracián, 2019: 258-259.

¹² Cfr. Gracián, 2020: 237.

reconociendo en él lo esencial y simulando precisamente esa falta de fundamento a través de la mentira y el engaño.

No obstante y pese a lo anterior, Gracián no llevará a cabo una renuncia del mundo. Al igual que ocurre con su tratamiento de las pasiones en el hombre, no se trata de que el hombre renuncie a ellas, sino que las subordine a un primer ejercicio de la racionalidad. Si, por el contrario, el hombre cede a sus pasiones sin haber desarrollado un correcto ejercicio racional, entenderá la razón desde sus apetitos más bestiales.¹³

Del mismo modo, al atender a lo superficial y afanarse en ello sin haber descubierto previamente lo sustancial y divino, el hombre confunde ambos términos invirtiéndolos y simulando la falta de fundamento y fondo. En este panorama la ida pragmática y concorde a los tiempos que el propio Gracián prescribe, pierde su guía y de este modo se pierde a sí misma. Gracián apela a la necesidad de vivir «a lo práctico», es decir, saber vivir el presente y actuar de acuerdo a lo que los tiempos exijan. Ahora bien, este pragmatismo tiene un límite que no puede ser otro que la virtud: siempre se ha de actuar virtuosamente, aun cuando no convenga. En este mismo aforismo Gracián nota, por el contrario, que su siglo es un siglo en el que parece que la virtud no tiene cabida, precisamente porque ese vivir a lo práctico que él mismo acaba de prescribir se ha convertido en axioma de tal modo que la virtud misma que le marcaba límite pasa a comprenderse desde dicho pragmatismo en relación directa con lo que venimos comentando: al no atenderse previamente a lo esencial del vivir, se hace del vivir a lo práctico lo sumamente virtuoso.

Esta es precisamente la causa de que el mundo se encuentre como se encuentra. El carácter negativo del mundo no radica en un aspecto sustancial del mismo, sino que radica en la desconexión necesaria entre la apariencia y el fondo, o dicho de manera más precisa, en una apariencia que oculta la nada más profunda. Dios ha huido del mundo en un doble sentido: en el primero, tal y como veíamos en la exposición de la ontología graciana, en tanto que potencia insistente en una apariencia en la que no se agota; pero en un segundo sentido, Dios –en tanto potencia– ha desaparecido en la medida en que nos encontramos cuerpos llenos de aire.

¹³ Cfr. Gracián, 2019: 146.

Desde las antípodas de un pensamiento cristiano como el sostenido por Gracián, Nietzsche sorprendentemente llegará a una conclusión similar en la descripción de la cultura alemana de su presente, la cual para el alemán ejemplifica la decadencia cultural y se yergue como paradigma de una cultura débil. Para Nietzsche una cultura fuerte garantiza una correcta interpretación de la demanda de la *physis*, ofreciendo una respuesta coherente a esa demanda. La fortaleza se mediría precisamente por la plasmación de una respuesta única que orientase en una dirección exclusiva el mundo en sintonía con aquello que la naturaleza demanda¹⁴.

Ahora bien, esta fortaleza de la cultura así entendida puede ser, para Nietzsche, el origen de su decadencia. Precisamente por su fortaleza estas culturas tienden a obstinarse en una interpretación dada a la *physis* y, por tanto, también a una única solución comunitaria fruto de esa interpretación¹⁵. En esta obstinación, la cultura rechaza toda innovación adquiriendo un matiz reactivo respecto a lo nuevo: obtiene su dominio no a través de una afirmación de sí, sino a través de la negación de lo contrario. Una cultura fuerte que no admita la innovación corre el riesgo de arribar a una situación de barbarie en el que la solución comunitaria se independice del suelo natural sobre el que se monta. Un Estado perfecto se fundaría, en un primer momento, en su propia fortaleza entendida ésta como la suscripción de los individuos a hábitos y tradiciones que los mantuviese cohesionados bajo los parámetros culturales dados. El Estado perfecto sería la respuesta comunitaria a una interpretación cerrada de la naturaleza y que presenta a la *physis* desde una interpretación estática. Como decíamos más arriba, la estabilidad y la cohesión de una cultura son síntomas de fortaleza, pero, al mismo tiempo, un celo desmedido por dicha estabilidad conduce a la «idiotización» de tal cultura en tanto que negación de la verdad de la *physis* y su devenir. Ante esta interpretación estática y cerrada el horizonte cultural se cierra sobre sí mismo desatendiendo a la demanda de la naturaleza.

Así, una cultura fuerte es aquella que niega violentamente todo aquello que perturba su estabilidad. Lo paradójico por tanto es que la fortaleza de una cultura, esto es, su estabilidad y perpetuación puede ser, precisamente el motivo de su decadencia en la medida en que no asuma el reto que le presenta lo nuevo. Por ello para Nietzsche la cultura no ya fuerte sino «superior» debe fundarse en

¹⁴ Cfr. Nietzsche, 2017: 189.

¹⁵ Cfr. Nietzsche, 2017: 169.

un tipo de individuo que aparece como una suerte de ser bicéfalo¹⁶. La cultura superior debe velar por que los individuos no cedan a una defensa desesperada del horizonte cultural alcanzado que lo cierre en las «ilusiones y parcialidades» que le dieron lugar tomándolas como la absoluta verdad. En su lugar, junto con el respeto a tales ilusiones, debe proceder de manera inquisitiva para descubrir la necesidad de transformación y evolución.

5. La inmundicia del mundo

De acuerdo con lo analizado en el apartado anterior, el mundo aparece siempre para Gracián con un carácter engañoso, pues lo superficial se hace pasar por lo verdaderamente sustancial confundiendo al hombre y desconectándolo del fondo intensivo que lo anima. Esto Gracián lo hará explícito en la crisis quinta de la primera parte de *El Criticón*¹⁷.

Ahora bien, el carácter engañoso del mundo se sigue de la propia naturaleza de éste. Como ya hemos comentado, el mundo no es sino una modulación de la propia naturaleza en la que ésta última se oculta a la par que se realiza. El mundo es un engaño para Gracián en el mismo sentido en el que la vida es sueño para Calderón y en este sentido, como ha señalado acertadamente Luis Sáez Rueda, este carácter engañoso u onírico no implicaría necesariamente la nihilidad del mundo¹⁸, sino que supondría toda una ontología de la potencia que sustenta el pensamiento barroco representado en figuras como Gracián o Calderón. Como Gracián señala en el aforismo 211 del *Oráculo*¹⁹ el mundo aparece como un medio entre el Cielo y el infierno y todo su posible valor procede del primero. Aunque, precisamente por estar en el medio, hay en el mundo tanto bien como mal.

Detrás del engaño que es el mundo se puede encontrar todavía esa potencia modulada que lo excede. Tomando la metáfora del sol para explicar la naturaleza «escondida» de Dios, señala Gracián: «Es el sol –ponderó Critilo– la criatura que más ostentosamente retrata la magestuosa grandeza del Criador (...), él haze que se vean todas las cosas y no permite ser visto, celando su

¹⁶ Cfr. Nietzsche, 2017: 181.

¹⁷ Cfr. Gracián, 2019: 150-151.

¹⁸ Cfr. Sáez Rueda, 2022: 197.

¹⁹ Cfr. Gracián, 2020: 218.

decoro y recatando su decencia» (Gracián, 2019: 78-79). Y más adelante señalará: «No se ve, pero se conoce; y como soberano Príncipe, estando retirado a su inaccesible incomprendibilidad, nos habla por medio de sus criaturas» (Gracián, 2019: 95). De modo que el carácter engañoso del mundo se seguiría necesariamente del proceder mismo de Dios con respecto a su creación. No se trata, pues, de que el mundo carezca de valor, sino que el fundamento del mismo no se encuentra disponible²⁰. Esto es precisamente uno de los rasgos que nos permiten comprender el pensamiento de Gracián en particular y el barroco hispano en general como una alternativa a las pretensiones de la modernidad tradicionalmente entendida: el mundo en su esencia es indisponible²¹ y se encuentra sujeto al devenir.

Ante este carácter engañoso del mundo el hombre adquiere pues una responsabilidad: afrontar dicho engaño no cayendo en él sino reconociendo en el mundo la labor de Dios o su ausencia. Esta responsabilidad se encarna en la tarea de desciframiento que Gracián va a prescribir a lo largo de su obra. El desciframiento adquiere así una clave ontológica no sólo como un medio de encontrar lo malo en los buenos ropajes sino, también a la inversa, descubrir lo divino en lo más mundano. Este desciframiento conduce en multitud de ocasiones al desengaño al descubrir que tras la fachada superficial de las cosas se encuentra la más absoluta falta de sustancia. Sin embargo, si por un lado el desciframiento implica una mirada desengañada, también es cierto que dicho proceder descifrador va dirigido a una resignificación del mundo que lo conecte con su potencia intensiva, o en otras palabras a un redescubrimiento de Dios en el mundo más allá del mundo. Gracián lo expresa así en el *Discreto* haciendo referencia al ingenio, capacidad en la cual se sustenta todo desciframiento: ««La valentía, la prontitud, la sutileza de ingenio sol es de este mundo en cifra, si no rayo, vislumbre de divinidad» (Gracián, 1993a: 12).

También en el aforismo 25 del *Oráculo* señalará Gracián que el entendimiento de la persona radica precisamente en la capacidad de descifrar lo que se le presenta (en el caso del aforismo, en descifrar las intenciones de los hombres). La finalidad de esta labor del entendimiento no es sólo el desengaño pues este es

²⁰ Desde una perspectiva diferente centradas en los conceptos de valor y fama en el pensamiento Graciano, Javier Gálvez Aguirre sostiene una hipótesis contraria a la supuesta nihilización del mundo en Gracián: cfr. Gálvez, 2022.

²¹ Para una mayor comprensión del carácter indisponible del mundo como una clave del pensamiento graciano, cfr. Jiménez, 2022: 120-122.

sólo una posibilidad, siendo la otra el descubrimiento de la verdad y lo divino en el mundo. Cuando Gracián señala en el aforismo 35 del *Oráculo* que una de las tareas del ingenio no es otra que la de hacer conceptos «adecuados» hay que notar que esta capacidad tiene que ver precisamente con la tarea de descifrar el mundo, esto es, con la capacidad del «zahorí» que le permite penetrar en el fondo de las cosas y crear un concepto que, por así decir, concrete la potencia natural.

También notamos este carácter ambiguo del desciframiento que no conduce en exclusiva al desengaño cuando en el aforismo 140 del *Oráculo* Gracián describe el gusto elevado como el saber encontrar lo bueno en todo. El desciframiento, lejos de conducir con exclusividad al desengaño, también ha de entenderse como la capacidad de reconocer la potencia natural (divina en Gracián) en el propio mundo. Ciertamente que el desciframiento conduce a un desengaño respecto al mundo actual de Gracián, por ser este un mundo inmundo, sin embargo, si ha de entenderse en algún sentido la «milicia contra la malicia» que, como jesuita, Gracián llevaba a cabo, debe ser no sólo como una acusación desengañada constante, sino también como el reconocimiento de Dios tras la horrible escena mundana.

No cabe pues una lectura nihilista del pensamiento graciano en base al desengaño precisamente por esto: cierto es que el ingenio desengaña respecto a la grandeza de este mundo pero, por otro lado, descubre la divinidad en él. Hay pues que diferenciar el desengaño del desciframiento: todo desciframiento implica un desengaño respecto a la falsa grandeza mundana, pero igualmente conduce al reconocimiento del sello divino en este mundo y, en tanto que tal, va el desciframiento más allá del mero desengaño. Por esto destaca Gracián el ingenio como la mayor virtud del hombre: es capaz de alumbrar la divinidad. Y este, el descubrimiento de la divinidad en el mundo, no deja de ser la tarea que Dios impone al hombre sobre el mundo: «Todo lo has de ocupar con el conocimiento tuyo y el reconocimiento mío; esto es, reconociendo en todas las maravillas criadas las perfecciones divinas y pasando de las criaturas al Criador» (Gracián, 2019: 75).

Ahora bien, argumentado de qué modo el desciframiento conduce a un redescubrimiento de la potencia que anima el mundo, deberíamos exponer de manera clara en qué consiste este redescubrimiento y en qué sentido dicho descubrimiento puede entenderse como una eliminación del carácter inmundo del mundo. La inmundicia del mundo, como comentamos en el apartado 2 consiste en su estatismo en contra del fluir necesario, transformador y en devenir que

posee la potencia natural de la cual el mundo no es sino una concreción pasajera. En *El Criticón* Gracián señala:

Retrato al fin –ponderó Critilo– de la humana fragilidad. Es la hermosura agradable ostentación del comenzar: nace el año entre las flores de una alegre primavera, amanece el día entre los arreboles de una risueña aurora y comienza el hombre a vivir entre las risas de la niñez y las lozanías de la juventud; más todo viene a parar en la tristeza de un marchitarse, en el horror de un ponerse y en la fealdad de un morir, haciendo continuamente del ojo la inconstancia común al desengaño (Gracián, 2019: 87).

Desde este fragmento podemos reconocer algo importante: el desengaño aparece en el momento en que el individuo reconoce el necesario paso del tiempo. La vejez desengaña la juventud en el momento en que la descubre precedera. Esta apreciación resulta importante porque podemos entender desde ella que, para Gracián, el mundo ha pretendido precisamente permanecer eterno en una configuración suya que debería ser pasajera. Como ya hemos señalado, el pensamiento de Gracián se asienta en una ontología de la potencia que, pretendemos, asume el devenir como constitutivo de la realidad. Es precisamente el desciframiento del mundo el que lo reconecta con ese devenir y lo devuelve al fluir de la naturaleza. Por el contrario, tal y como leemos en la crisis octava de la tercera parte del *Criticón*, el mundo se ha empeñado en detener ese devenir.

Esta crisis comienza señalando como algunos se quejaban de la mutabilidad del sol que gestaba enormes males al mundo y como solución imaginaban un mundo en el que el sol fuese fijo y la tierra uniforme para evitar toda desigualdad y achaque, pero Gracián responde que «estos, por huir de un inconveniente, dieron en muchos y mayores, quitando la variedad y con ella la hermosura y el gusto» (Gracián, 2019: 702-703). Lo que se señala en este inicio –y en toda la crisis– es que, precisamente por negar el devenir necesario de las cosas, los hombres permanecen ocioso y sin prisa, parados, sin movimiento, pues saben que el camino cuanto antes se anda antes se acaba. La manera definitiva de anquilosar el mundo es pues desconectarlo de su fondo intensivo que le imprime dinamismo, y por ello el mundo se cierra sobre sí mismo. En un mundo así, los hombres carecen de fundamento en la medida en que se fundan sobre sí mismos, su apariencia y superficie se funda en ella misma. Esta situación es la que hace necesario el desciframiento.

El desengaño supone un duro golpe para el hombre pues le muestra la futilidad de su mundo, su carácter transitorio y efímero. Sin embargo, si el proceso que conduce al desengaño es duro, es propio de virtuosos y la propia virtud se establece como medio, fin y premio de este proceder descifrador: «los que desengañados apechugan con la virtud, aunque al principio les parece áspera y sembradas de espinas, pero al fin hallan el verdadero contento y alégrese de tener tanto bien en sus conciencias» (Gracián, 2019: 234). El desengaño por tanto no implica una nihilización del mundo, sino precisamente la concesión a este de su mayor honor: ser producto de la potencia divina y, en tanto que tal, encontrarse sujeto a una constante transformación y crecimiento. De este modo el desengaño se conecta, más que con la nada del mundo, con el descubrimiento de Dios en él, de la potencia que lo anima y que convierte los vanos intentos de hacer de lo superficial sustancia en engaños ignorantes.

Lo que realmente reconoce el desengañado es precisamente que el mundo no puede poseer un fundamento en sí mismo, sino que su mayor dignidad la encuentra en ser la modulación de una causa intensiva indisponible que en Gracián se representa como Dios.

6. Conclusiones

Desde el análisis que hemos llevado a cabo sobre la ontología de fondo que late tanto en el pensamiento de Gracián como de Nietzsche podemos obtener una vía alternativa tanto para una concepción nihilista del mundo que anule la noción de fundamento como para una posición que coloque detrás del mundo un fundamento estable y eterno. El fundamento del mundo en ambos autores radica precisamente en su propio devenir creativo de la naturaleza, de esta potencia creativa es de dónde el mundo extrae la fuerza para su transformación y crecimiento.

Al mismo tiempo, podemos comprender como la crisis que atravesaban tanto el mundo de Gracián como de Nietzsche se debía precisamente a una cerrazón del mundo sobre sí mismo, bajo la falsa creencia de un fundamento estable que no es más que la obsesión «demasiado humana» del hombre por la superficie y en su falta de valor para afrontar el carácter dinámico de lo real, algo a lo que ha contribuido la modernidad tradicionalmente entendida. Este modo de entender los problemas de su presente puede dotar de herramientas para una ontología

crítica que afronte los retos de nuestro tiempo en el que todo problema parece resolverse desde una mirada miope a la realidad socio-política sin la necesaria reflexión acerca de los fundamentos de ésta.

Al mismo tiempo existe la posibilidad de explorar un criterio normativo que permita establecer distintos modos de lo cultural: todo ordenamiento comunitario debe mantenerse siempre abierto a nuevas transformaciones y no autonomizarse respecto a su suelo intensivo. El establecimiento de este criterio lo podemos rastrear en las obras de Gracián y Nietzsche, pero su recorrido excedería los objetivos de este artículo.

Por último y en relación de nuevo a la ontología aquí expuesta no quiero dejar de señalar que lejos de ser sólo una tesis filosófica, este modo de resaltar el carácter dinámico y creativo de la realidad lo podemos encontrar en distintas disciplinas. Los trabajos de Varela y Maturana pueden servir de ejemplo paradigmático de una concepción «autopoietica» desde el ámbito de la biología.

Bibliografía

- CEREZO, Pedro (2015). *El héroe de luto*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- DE BRAVO, Cristián (2017). “De la experiencia griega de lo divino a partir de su distancia y proximidad”. *Cauriensia* Vol. 12, pp. 321-342.
- GÁLVEZ, Javier (2022). “Corazón y mundo. Sobre las disposiciones éticas en la literatura de Cervantes y Gracián en los albores de la modernidad”. *Pensamiento*, Vol. 78, pp. 1497-1518.
- GRACIÁN, Baltasar (1993a). “El héroe” en Arroyo Stephens, Manuel (ed.) *Baltasar Gracián, Obras completas II*, Madrid: Turner.
- (1993b). “El Discreto” en Arroyo Stephens, Manuel (ed.), *Baltasar Gracián, Obras completas II*, Madrid: Turner.
- (2019). *El Criticón*, Madrid: Catedra.
- (2020). *Oráculo manual y arte de prudencia*, Madrid: Catedra.
- JIMÉNEZ, Beltrán (2022). “Gracián y la modernidad: la indisponibilidad del mundo y el papel constituyente de los otros como clave de la virtud”. *Hipogrifo*, Vol. 10.2, pp. 111-126.
- NIETZSCHE, Friedrich (2017). “Humano, demasiado humano” en Nietzsche, F. (2017), *Obras completas Vol. III*, Madrid: Tecnos.

SÁEZ, Luis (2009). *El ser errático*, Madrid: Tecnos.

— (2022) “El límite trágico entre lo inmundo y lo eterno”. *Hipogrifo* Vol. 10.2, pp. 191-206.

VÁZQUEZ, Francisco (2022). “El concepto de ‘ser persona’ en Baltasar Gracián como expresión de la perfección humana”. *Pensamiento*, Vol. 78, nº 300, pp. 1479-1495.

Recibido: 12/06/2023

Aceptado: 23/07/2023

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

