

ACTUALIDAD DE BALTASAR GRACIÁN: EJERCICIOS ESPIRITUALES PARA UN SUJETO PROBLEMATIZADO Y CRÍTICA DE LA CULTURA

BALTASAR GRACIÁN'S TOPICALITY: SPIRITUAL EXERCISES FOR A PROBLEMATIZED SUBJECT AND CRITIQUE OF CULTURE

Francisco J. ALCALÁ
*Universidad de Valencia**

RESUMEN: El presente trabajo pretende explorar la actualidad del pensamiento de Baltasar Gracián a propósito del sujeto y la cultura a partir de las filosofías de Michel Foucault y José Ortega y Gasset. En primer lugar, se analizará la caracterización del sujeto graciano desde el prisma de *La hermenéutica del sujeto* como representante de una modernidad alternativa en que la separación entre la filosofía y la espiritualidad no llega a consumarse. En segundo lugar, se elucidará la ambivalencia de Gracián a propósito del artificio en relación con la crítica de la cultura y la técnica, tomando como referencia la crisis de la capacidad de desear planteada en *Meditación de la técnica* como causa de la crisis cultural de la época. Ambas incursiones tratarán de poner de manifiesto la relevancia del pensamiento de Gracián en la época contemporánea, caracterizada frecuentemente como un Neobarroco.

PALABRAS CLAVE: Gracián, Foucault, Ortega y Gasset, Barroco, Subjetividad, Cultura.

* Investigador postdoctoral del programa CIAPOS. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, Departamento de Filosofía (Área de Metafísica y Teoría del Conocimiento). Av. de Blasco Ibáñez nº 30, despacho 513, Valencia (España). CP: 46010. fjalcalar@gmail.com. Investigación financiada por: Subvenciones CIAPOS para la contratación de personal investigador en fase postdoctoral (Conselleria de Educación, Universidades y Empleo de la Generalitat Valenciana y Fondo Social Europeo) y Proyecto I+D “Herencia y reactualización del Barroco como ethos inclusivo” (PID2019-108248GB-I00).

ABSTRACT: This paper aims to elucidate the relevance of Baltasar Gracián's thinking on the subject and on culture based on the philosophies of Michel Foucault and José Ortega y Gasset. First, I will analyze the Gracian conception of the subject from the perspective of *The Hermeneutics of the Subject* as a representative of an alternative modernity in which the separation between philosophy and spirituality is not consummated. Secondly, I will relate Gracian's ambivalence about artifice to the critique of culture and technology, with a reference to the crisis of the capacity to desire raised in *Meditation on Technology* as the cause of the cultural decline of the period. Through both approaches, I will highlight the relevance of Gracián's thought, often characterized as Neo-Baroque, in contemporary times.

KEYWORDS: Gracián, Foucault, Ortega y Gasset, Baroque, Subjectivity, Culture.

1. Introducción

Si bien el escritor aragonés Baltasar Gracián (1601-1658) constituye por derecho propio una cima de la literatura y del propio pensamiento escritos en castellano, no es menos cierto que continúa siendo un ilustre desconocido para el gran público e incluso para muchos especialistas en ambos campos que no se han aproximado a su obra. Una obra cuya posible actualidad suele descartarse de entrada ante su evidente vínculo con la religiosidad más ortodoxa y conservadora, que animaba tanto la Contrarreforma como la particular espiritualidad característica del Barroco. A estas razones del desconocimiento actual de Gracián habría quizá que añadir que el hermetismo de su estilo conceptista, el cual opta por una expresión sintética aunque compleja y polisémica, hace del aragonés un autor cuya lectura resulta ardua y hasta inaccesible. Sin embargo, no debiéramos permitir que la idiosincrasia barroca de la espiritualidad y el estilo gracianos levantara una barrera infranqueable entre los libros del jesuita y nosotros, llevándonos a suscribir de manera acrítica el lapidario juicio de Borges de acuerdo con el cual en éstos no habría en juego más que una «helada y laboriosa nadería» (1993: 202). Con ánimo de contribuir a disipar algunos de los prejuicios y malentendidos que separan a Gracián del público contemporáneo, en este trabajo hemos tratado de elucidar la actualidad de su obra en el ámbito de la filosofía, poniéndola en relación con las aportaciones de dos filósofos contemporáneos a propósito del sujeto y la cultura: respectivamente, estos autores son Michel Foucault y José Ortega y Gasset.

2. La persistencia de la «inquietud de sí» en la filosofía espiritual de Gracián

En *La hermenéutica del sujeto*, una recopilación de las lecciones impartidas en el Collège de France durante el curso 1981-1982, Michel Foucault se proponía trazar una genealogía de la relación entre el sujeto y la verdad desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna, basándose en la contraposición de dos preceptos antiguos (la *epimeleia heautou* o «inquietud de sí» y el *gnothi seauton* o «conócete a ti mismo») de los que, paradójicamente, ha prevalecido el menos relevante (a saber, el último de ellos). Como el pensador francés advierte a su auditorio, tales bosquejos no constituyen un simple ejercicio historiográfico, toda vez que del triunfo del «conócete a ti mismo» sobre la «inquietud de sí» se siguen importantes consecuencias para la comprensión y la práctica del pensamiento contemporáneo, heredero como es de la modernidad. Luego Foucault pretende «captar el momento en que un fenómeno cultural, de una amplitud determinada, puede constituir en efecto, en la historia del pensamiento, un momento decisivo en el cual se compromete incluso nuestro modo de ser sujetos modernos» (2012 [2001]: 26).

Como una aproximación intuitiva revela, la «inquietud de sí» alude a la necesidad que el sujeto experimenta de preocuparse por y, consecuentemente, ocuparse de sí mismo. De ahí que Foucault utilice la metáfora de la picadura del tábano, aplicada por Platón al hacer de Sócrates respecto a sus conciudadanos (Platón, 1985 [393-389 a. C.]: 30e, p. 169), para caracterizar este precepto: «principio de desasosiego permanente», la «inquietud de sí» es como una picadura de este insecto en el sentido de que nos sustrae del reposo para agitarnos con intensidad de manera continuada en el tiempo (Foucault, 2012 [2001]: 23-24).

En cuanto al «conócete a ti mismo», lo cierto es que originariamente no tenía el sentido del imperativo del autoconocimiento que posteriormente se le atribuyó, sino que, de acuerdo con los estudios de Roscher, este precepto delfico se agotaba en la propia consulta del oráculo y tenía por objeto contribuir al éxito de la misma. En pocas palabras, se trataba simplemente de no desperdiciar la ocasión y acudir al oráculo con las ideas claras a propósito de las preguntas que cada quien deseara formularle (Foucault, 2012 [2001]: 18-19). Interpretación a la que Defradas añadirá, décadas después, que el «conócete a ti mismo» tenía únicamente el sentido antropológico de la asunción de la finitud y la falibilidad humanas frente a la divinidad, imperativo de prudencia que impediría a los humanos incurrir en la *hybris* (Foucault, 2012 [2001]: 19).

En cualquier caso, Foucault señala que, incluso cuando el «conócete a ti mismo» se plantee explícitamente como una exhortación al autoconocimiento en torno a la figura de Sócrates, lo hará subordinándose a la «inquietud de sí»:

La *epimeleia heautou* (la inquietud de sí) es sin duda el marco, el suelo, el fundamento a partir del cual se justifica el imperativo del “conócete a ti mismo”. Por consiguiente: importancia de esa noción de *epimeleia heautou* en el personaje de Sócrates, al cual, sin embargo, suele asociarse, de manera si no exclusiva sí al menos privilegiada, el *gnothi seauton* (Foucault, 2012 [2001]: 24).

Así las cosas, si bien en la actualidad remitirse a la «inquietud de sí» a propósito de la relación entre el sujeto y la verdad en el mundo antiguo puede parecer una sutileza (Foucault, 2012 [2001]: 17), lo cierto es que se trataba del precepto hegemónico en la época, particularmente manifiesto en el personaje de Sócrates. Esto es así hasta el punto de que el «conócete a ti mismo», que pasa por ser la noción que problematiza por primera vez la relación del sujeto con la verdad para la historiografía al uso del pensamiento, estaba subsumido en la noción más general de la «inquietud de sí», como una de sus componentes o modalidades: «El *gnothi seauton* (“conócete a ti mismo”) aparece [...] en el marco más general de la *epimeleia heautou* (inquietud de sí mismo), como [...] una suerte de aplicación concreta, precisa y particular de la regla general: debes ocuparte de ti mismo» (Foucault, 2012 [2001]: 20).

Pero la influencia de la «inquietud de sí» no se agota en la figura de Sócrates, sino que constituye un principio fundamental de la actitud filosófica e incluso de la propia conducta racional en las culturas griega, helenística y romana. Es la matriz cultural que articula la vida racional en todas y cada una de estas tradiciones, incluyendo el ascetismo cristiano. En el ámbito del pensamiento, por ejemplo, Platón,¹ Epicuro, los cínicos o los estoicos Séneca y Epicteto entienden la filosofía bajo el precepto de la inquietud de sí. Y Foucault advierte tres componentes en esta «inquietud de sí» que la configuran como una práctica: (i) es una actitud con respecto a uno mismo, los otros y el mundo; (ii) es una manera de mirar, que centra la atención en uno mismo de acuerdo con un cierto ensimismamiento o recogimiento; (iii) finalmente, es una serie de acciones que uno realiza sobre sí mismo con la intención de transformarse (2012 [2001]: 28-29).

¹ El caso de Platón es, no obstante, controvertido, pues resulta notorio que en el *Alcibiades* I (1999) se concede prioridad al autoconocimiento frente a la inquietud de sí.

Dado el prestigio y la enorme influencia del precepto de la inquietud de sí en los albores de la civilización occidental, Foucault considera imprescindible buscar las razones de su marginación postrera en la historia de la cultura y el pensamiento. En pocas palabras: ¿a qué se debe la relegación de la «inquietud de sí» frente al «conócete a ti mismo»? Y en la búsqueda de tales razones, llega afirmar que «para nosotros hay evidentemente algo un poco perturbador en ese principio de la inquietud de sí», el cual «significa más bien el egoísmo o el repliegue, y que durante siglos fue, en cambio, un principio positivo» (Foucault, 2012 [2001]: 30, 31). Sucede como si ese imperativo de centrar la atención en uno mismo no pudiera ser percibido en la actualidad más que bajo la forma de un «dandismo moral» que exalta el yo en calidad de agente sucumbiendo al individualismo narcisista, desde el punto de vista moral, o como el repliegue —no menos egotista y egoísta— en el individuo ante la imposibilidad de abrigar un proyecto colectivo, desde el punto de vista ético-político. No obstante, ese nosotros que invoca Foucault en 1982 dista mucho de ser el nuestro: anterior a la caída del muro de Berlín y la subsiguiente hegemonía mundial del neoliberalismo, el mundo de que habla el filósofo presentaba aún un cierto sentido de las causas colectivas, un utopismo secularizado que parece haber sucumbido en la actualidad al individualismo bajo el abrigo ideológico del fin de la historia —de ahí el manifiesto cariz individualista de las pseudoutopías contemporáneas, como el transhumanismo (cfr. Alcalá, 2024)—. En resumen, ocurre como si el curso de la historia de la cultura hubiera invertido las tornas, reconciliándonos, aunque de manera superflua, con el repliegue en lo individual complicado en la «inquietud de sí» que despertaba aún el recelo de Foucault. De ahí, entre otros fenómenos, el auge actual de la autoayuda, que rescata en algunas de sus versiones incluso a corrientes de la tradición filosófica tan eminentes como el estoicismo y no puede entenderse sino como una trivialización acomodaticia de la «inquietud de sí», concebida con miras a generar ingentes beneficios económicos y apuntalar el *statu quo*.

Ciertamente, poco tiene que ver el actual repliegue en el individuo manifiesto en fenómenos culturales como la autoayuda con la «inquietud de sí» de que habla Foucault, cuyo ensimismamiento dio lugar a «las morales sin duda más austeras, más rigurosas, más restrictivas que Occidente haya conocido» (Foucault, 2012 [2001]: 31). Cabe entonces preguntarse a qué razones históricas obedece esta extrañeza que el precepto de la «inquietud de sí» suscita en la cultura contemporánea, incluso cuando el decurso de la misma nos ha devuelto a un culto al individuo que estaba ausente en la época de Foucault. Razones, por lo demás, necesariamente coincidentes con las que sustentaron la imposición del

«conócete a ti mismo». Por una parte, en el ámbito de la historia de la cultura, Foucault considera que tanto el cristianismo como la modernidad reinterpretaron el legado moral de las épocas antigua, romana y helenística desde el prisma de una «ética general del no egoísmo» (2012 [2001]: 32), en las formas respectivas de una renuncia a uno mismo y de un deber para con los otros. Por la otra, sin embargo, como acabamos de ver, estas razones agotan probablemente su potencia explicativa en la época de Foucault y no son aplicables a la nuestra.

Luego la explicación más convincente de este fenómeno ha de ser buscada en la modernidad filosófica o, cuando menos, en la versión de la misma que ha prevalecido. Y Foucault designará a esta etapa del pensamiento como el «momento cartesiano» que, por un lado, recalifica el «conócete a ti mismo» en el ámbito de la filosofía al situar la evidencia subjetiva como punto de partida indiscutible del acceso a la verdad; por el otro, descalifica la «inquietud de sí», en la forma que veremos a continuación (cfr. Descartes, 1987 [1641]).

Con la intención de establecer los términos de esta descalificación de la «inquietud de sí», Foucault distingue entre «filosofía» y «espiritualidad». La filosofía es definida como «la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad» y, por ende, reducida únicamente a epistemología o teoría del conocimiento (Foucault, 2012 [2001]: 33). A ella se opone la llamada «espiritualidad», que se identifica con las prácticas «por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad» (Foucault, 2012 [2001]: 33).

Y Foucault explica la decadencia de la «inquietud de sí» a partir del llamado momento cartesiano como la consecuencia de una separación entre la filosofía y la espiritualidad que, prácticamente inédita en el pensamiento antiguo, romano y helenístico, se consume finalmente en la modernidad. En el ámbito de la filosofía, las consecuencias de esta separación son devastadoras: presupuesta la afinidad natural entre el sujeto y la verdad en que Deleuze advertía el origen de la imagen dogmática del pensamiento (2002 [1968]: capítulo 3), el sujeto no necesita ya transformarse de manera práctica o existencial para tener acceso a la verdad, sino que resulta apto para ello antemano y, por ende, solo precisa de una teoría del conocimiento que lo guíe en su camino. De resultas, la verdad afectará en lo sucesivo al sujeto de manera únicamente representacional, que no práctica ni existencial: el sujeto que accede a la verdad deja de ser un sujeto «vivo» para constituirse en mero sujeto de conocimiento.

Luego, a diferencia de la filosofía, la espiritualidad conlleva una ruptura con la imagen dogmática del pensamiento, esto es, implica que el sujeto no tiene un derecho innato a la verdad y, por ende, no puede acceder a ella sino al precio de operar sobre sí mismo una transformación que pone en juego su propio ser. De ahí que Foucault hable de un «efecto de contragolpe» de la verdad sobre el sujeto a propósito de la espiritualidad (2012 [2001]: 34). La experiencia de la verdad desborda con creces, por tanto, el acto de conocimiento para complicar integralmente al sujeto en su dimensión existencial. En la experiencia de la verdad, hay que habérselas con un cultivo de la «centralidad anímica» del individuo humano, por hablar con Georg Simmel (2008 [1911]: 98-99), que como tal lo interpela a un nivel existencial y no meramente epistemológico.

En sustancia, la modernidad filosófica conlleva la reducción de la filosofía a teoría del conocimiento, que interpela al sujeto a nivel exclusivamente representacional y no ya vital o existencial. Por eso, afirma Foucault que «la edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento mismo, y sólo el conocimiento» (2012 [2001]: 36). Lo propio de la modernidad filosófica es entonces reivindicar la afinidad natural o espontánea del sujeto con la verdad, al precio de hacer de la verdad un contenido meramente representacional y, al cabo, de privar al sujeto de ese «efecto de contragolpe» de la verdad que en las tradiciones antigua, romana y helenística constituía su consumación existencial o particular bienaventuranza. Así las cosas, sentencia Foucault que en la modernidad filosófica: «Tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo» (2012 [2001]: 38). La afinidad natural o espontánea entre el sujeto y la verdad es afirmada al precio de certificar, a fin de cuentas, la irrelevancia práctica de esta última.

Pero ¿cabe, en rigor, atribuir esta tajante separación entre la filosofía y la espiritualidad a la modernidad filosófica en su conjunto o es posible identificar excepciones, como Foucault hace con Aristóteles, a quien caracteriza como «el único filósofo de la Antigüedad (...) en el sentido moderno del término» (2012 [2001]: 35)? En esta segunda parte del apartado, quisiera mostrar que la filosofía barroca de Gracián constituye una excepción al dictamen de Foucault a propósito de la modernidad, la cual permite concebir una caracterización alternativa de la relación entre el sujeto y la verdad en esta época, encaminándonos hacia la continuidad con los planteamientos que conciben la filosofía como una práctica vital o espiritual en nuestros días.

No en balde, el prolífico escritor aragonés participa de la espiritualidad complicada con el mundo de la vida que distingue al jesuitismo en que militó del retiro jansenista, de modo que tal espiritualidad toma cuerpo en su obra a través de una modulación idiosincrásica del Barroco filosófico que potencia el ámbito ético-político a expensas de la sofisticación metafísica (cfr. Alcalá, 2022b). Así las cosas, a diferencia de la modernidad metafísica de Descartes (1987 [1641]) y de Leibniz (2004 [1686, 1714]), el Barroco ético-político de Gracián renuncia por anticipado a atribuir a Dios el papel de valedor con respecto a la certeza subjetiva o la armonía preestablecida que garantiza la bondad relativa del mundo frente a los demás mundos posibles. En este sentido, Pedro Cerezo advierte con perspicacia que la «inspiración teológica de trasfondo en la obra de Gracián [...] no equivale en modo alguno a una fundamentación metafísica de su pensamiento, pues el nivel del discurso graciano es enteramente el de una filosofía autónoma de la praxis» (2015: 12).

Asimismo, si como sostiene Deleuze el Barroco es un último intento de salvar «el ideal teológico» en el momento en que comienza inevitablemente a extinguirse (1989 [1988]: 91), es preciso contraponer la estrategia que despliega Gracián para tal fin a la que hace suya Leibniz. Y es que el Dios de Gracián, a diferencia del leibniziano, no garantiza de antemano la virtud en el ser humano ni la bondad relativa del mundo. No hay en la filosofía del aragonés una conciliación metafísica de las contradicciones humanas ni mundanas, ni siquiera desde el punto de vista relativo de la economía general, sino una atenuación de las mismas a través de la pericia en el desempeño ético-político concreto e individual. En síntesis: cada quien debe aspirar a la virtud individual que mejora un mundo en decadencia mediante su desempeño ético y político concreto. El ser humano es entonces una suerte de «héroe» que, degradado en su naturaleza a consecuencia de la inevitable falibilidad humana, debe aspirar a mejorarse mediante el cultivo de la virtud para participar de la magnificencia divina y redimir así un mundo en crisis. En esa medida, la postura de Gracián podría definirse como un «pesimismo ontológico» a propósito del ser humano y el mundo que es, no obstante, respondido por un «optimismo de la voluntad», por hablar con Antonio Gramsci, de acuerdo con el cual es cada ser humano concreto quien debe aspirar a la virtud que hace del mundo un lugar mejor y mantiene a flote el ideal teológico. De este modo, se reconcilia el estado degradado de los seres humanos y el mundo con la divinidad a la que ambos remontan su naturaleza, al cabo racional, aunque con frecuencia se enajene como consecuencia de los «apetitos bestiales» humanos.

Pero veamos cómo se concretan estos planteamientos en diferentes puntos de la obra graciana. En línea con lo anterior, hay que leer la advertencia al lector que encabeza *El héroe* (1637), la primera obra de Gracián:

Emprendo formar con un libro enano un varón gigante, y con breves períodos, inmortales hechos: sacar un varón máximo, esto es, milagro en perfección. [...] una no política, ni aun económica, sino una razón de estado de ti mismo, una brújula de marear a la excelencia, una arte de ser ínclito con pocas reglas de discreción (1993: 7).

Así pues, desde el primero de sus libros, Gracián no concibe la filosofía como una actividad estrictamente racional o intelectual, sea la cuidadosa obtención de la evidencia subjetiva a fuerza de basar el conocimiento en ideas claras y distintas sea el desciframiento de los principios racionales que rigen la realidad con miras a reconciliarse con ella. La filosofía graciana es, en cambio, una exhortación al continuado ejercicio subjetivo o espiritual orientado al gobierno de sí y de los otros a través de la observancia de reglas prácticas de conducta. Se establece, pues, una equivalencia entre el ser y el actuar que desvincula al sujeto de una interioridad o una esencia determinada para proponerle una serie de ejercicios espirituales o reglas prácticas de conducta que debe observar si desea aspirar a la virtud. «Realces», «primores», «excelencias» y, a fin de cuentas, artificios con que cada ser humano concreto configura su propia «esencia» en la forma, plástica y maleable, de una circunstancia: «dónde pensaréis que hay sustancia, todo es circunstancia» (Gracián, 1984 [1651-1657]: 639-640). En este sentido, podemos afirmar que Gracián participa del ideal renacentista del perfeccionamiento de lo humano a través de su cultivo, representado por autores como Giannozzo Manetti y Giovanni Pico della Mirandola, ajeno todavía a la separación entre filosofía y espiritualidad que inaugura Descartes como umbral de la modernidad filosófica al uso.

Es además esa «razón de estado de uno mismo» la que hace posible, a la postre, el gobierno de los otros en la esfera pública, pues según afirma en *Oráculo manual* (1647): «Sea uno primero señor de sí, y lo será después de los otros» (Gracián, 1993: 212). Por lo tanto, a lo largo de su vasta obra, Gracián ofrece una caracterización del sujeto como «pliegue» ético-político: esa «razón de estado de uno mismo» a que debe aspirar cada quien es un gobierno de sí que, como en la tradición griega (Deleuze, 1987 [1986]: 131-132), va a posibilitar el desempeño exitoso del individuo en sociedad o el gobierno de los otros, contribuyendo en la medida de sus posibilidades a hacer del mundo un lugar mejor. De un lado, el

«pliegue ético» constituye la identidad subjetiva a partir de una ontología de la potencia que apela a la capacidad de actuar en lugar de a una esencia preestablecida, aconsejando aplicar una serie de artificios que garanticen el buen gobierno de la propia acción; del otro, el «despliegue político» de ese sujeto ético hace posible el gobierno de los otros a quien es capaz de gobernarse a sí mismo.

Todo esto se confirma progresivamente en las obras de Gracián posteriores a *El héroe*. En primer lugar, es manifiesto en *El político don Fernando el Católico* (1640), donde reivindica el modelo concreto de este rey a propósito de la política, definiéndolo como un «oráculo mayor de la razón de estado» (Gracián, 1993: 49). Al respecto, conviene hacer notar que el creciente interés por el gobierno de los otros, en que deriva inevitablemente este buen gobierno de sí, acercará la obra de Gracián a la de Nicolás Maquiavelo, si bien con una reserva importante: la centralidad que el aragonés concede a la ética con respecto a la política lo distancia de la aproximación técnica a la misma que caracteriza a la producción del italiano.

Asimismo, en *El discreto* (1646) tiene lugar una intensificación de la vocación práctica de la filosofía graciana. Como señala E. Blanco en su estudio introductorio: «Si las dos obras primeras [a saber: *El héroe* y *El político*] tendían a ser modelos político-morales abstractos o concretos, aquí se trata de ofrecer paradigmas personales del grande hombre, ya sea en sus variantes de hombre de estado, capitán o soberano» (en Gracián, 1993: XXII. La anotación entre corchetes es mía). Luego, en esta nueva obra, Gracián trata de potenciar la concreción de su filosofía en una práctica ético-política, mediante la proposición de paradigmas personales de conducta que permitan al lector orientarse en su ejercicio individual.

Mención aparte merece finalmente la novela filosófica *El criticón* (1651-1657), donde tiene lugar un interesante viraje con respecto a los libros anteriores en el planteamiento graciano, que desplaza la crítica de los defectos humanos hacia la del mundo mismo. En lugar de dar por sentado el estado degradado del mundo y centrarse en el cultivo de las virtudes humanas, Gracián asume ahora una perspectiva crítica a propósito del propio mundo, que el personaje de Andreño califica como «inmundo» (1984 [1651-1657]: 145). En cualquier caso, esta nueva obra no supone tanto una ruptura con respecto al posicionamiento de las anteriores como una matización de madurez, puesto que Gracián atribuye las miserias del mundo a la inconstancia de los seres humanos, cuyo temperamento suele rendir la naturaleza racional que los vincula con la divinidad a las bajas

pasiones. Esto se evidencia en la respuesta que el Quirón da a Andrenio con respecto a la causa del desorden del mundo:

Donde hay hombres no hay que buscar otro achaque: uno solo basta a desconcertar mil mundos. [...] siendo el hombre persona de razón, lo primero que executa es hazerla a ella esclava del apetito bestial [...] todo va al revés en consecuencia de aquel desorden capital (Gracián, 1984 [1651-1657]: 145-146).

En esta última obra se hace particularmente evidente el neoestoicismo de Gracián, cuya principal inspiración es la de Séneca (cfr. Blüher, 1969: 416-417). No en vano, Gracián se distingue de la picaresca cuando propone el cultivo de la propia virtud como antídoto de los males del mundo, en lugar de animar a reproducir cínicamente tales defectos para desenvolverse mejor. Esto recuerda a la postura de Séneca (2005) cuando, en la carta 107.2, afirma que si bien resulta imposible cambiar la condición de las cosas, sí que se puede cultivar un alma noble que sea capaz de resistirlas. Cabría, no obstante, observar que la vocación política de la ética de Gracián sí que contempla la posibilidad de que la mejora subjetiva o individual intervenga de forma positiva en el estado objetivo del mundo, alejándose en cierto modo de la resignación que acecha al planteamiento del sabio estoico.

En cualquier caso, el neoestoicismo de Gracián refuerza nuestra tesis acerca de la continuidad de su pensamiento con las filosofías de la «inquietud de sí» que prescribían todavía el ejercicio de la espiritualidad. Y Gracián empleará la metáfora del instrumento musical para hacer referencia a esta problematización del sujeto humano, que requiere de un cierto «afinamiento» a través de ejercicios de índole espiritual para sustraerse a la decadencia que lo amenaza por doquier: «Llamó acertadamente el filósofo divino al compuesto humano sonoro, animado instrumento, que cuando está bien templado haze maravillosa armonía; más cuando no, todo es confusión y disonancia» (1984 [1651-1657]: 563). Luego para acceder a la verdad del ser humano y el mundo, radicada en el origen divino que redime la degradación de ambos a consecuencia de los «apetitos bestiales», el sujeto graciano debe ciertamente transformarse o purificarse mediante una serie de prácticas. Con otras palabras: menoscabado como está por causa de las bajas pasiones, el sujeto debe transformarse aplicando reglas prácticas de conducta para acceder a la verdad de su naturaleza racional y, al cabo, divina. Resulta entonces evidente la persistencia del precepto de la «inquietud de sí» en el pensamiento de Gracián y, por ende, la de la espiritualidad o transformación práctica de uno

mismo para acceder a la verdad como una componente irrenunciable de la filosofía. Particularidad que hace de su pensamiento una sólida base sobre la que fundamentar una lectura alternativa de la modernidad filosófica que conserve la espiritualidad legada por las tradiciones antigua, romana y helenística, evitando reducir la filosofía a teoría del conocimiento y, por ende, la verdad a la irrelevancia práctica con respecto a la vida.

3. La ambivalencia de Gracián a propósito del artificio como clave temprana para la crítica de la cultura

El otro aspecto remarcable de la filosofía graciana que quisiéramos analizar en este trabajo es el del artificio, concepto ciertamente amplio, pero matizado, del que es posible extraer los elementos para una crítica de la cultura y la tecnología cuya actualidad resulta sorprendente. A la hora de definirlo, Cerezo afirma que, para Gracián, «artificio es todo modo cultural de comportamiento, aprendido o adquirido, desde la reflexión existencial o prudencial hasta la aplicación práctica de una habilidad» (2015: 59). Luego, a primera vista, el artificio coincide con la cultura misma desde el punto de vista del sujeto o las disposiciones intelectuales y morales de los seres humanos, lo que Simmel denominará (siguiendo una larga tradición de la literatura en lengua alemana) *Bildung*, término en ocasiones traducido al castellano como «cultura subjetiva» (2008 [1911]: 100, 105), y Foucault objetivará en la forma de una «cultura de sí» consistente en una serie de valores jerarquizados cuya consecución requiere someterse a técnicas o procedimientos transmisibles y regulados, vinculados a su vez con un campo del saber (2012 [2001]: 179).

Sin embargo, y anticipando también el planteamiento de Simmel con respecto a la dialéctica entre la cultura objetiva y subjetiva (cfr. 2008 [1911]: 100-101, 113), el artificio es a juicio de Gracián un concepto fundamentalmente ambivalente. Y ésta es una «ambigüedad inherente al pensamiento del Barroco, porque toda creación, al innovar, puede tanto realzar un dinamismo preexistente, e incluso incrementarlo y suplirlo en una segunda naturaleza, o bien rellenar su defecto con una falsa apariencia de la misma» (Cerezo, 2015: 54). Así las cosas, la ambivalencia de este concepto graciano obliga a distinguir entre un «artificio creador», que es complemento y mejora de la naturaleza, y un «artificio engañoso», que adultera la naturaleza de los seres humanos sin repercutir en ella positivamente. En palabras de Cerezo: «El artificio, al que a menudo llama Gracián

“realce” para acentuar su valor positivo, puede ser una prótesis o un postizo, un complemento de potencia o un disfraz» (2015: 54).

Cuando, en sentido positivo, es entendido como prótesis, el artificio se identifica en la obra de Gracián con «la sabia y discreta Artemia», cuyo don es convertir «las fieras en hombres» (Gracián, 1984 [1651-1657]: 173): se trataría, por ende, de una de esas «antropotécnicas» con que los seres humanos logramos perfeccionar nuestra naturaleza indómita o «amansarnos», por emplear la sugerente terminología de Peter Sloterdijk (2006: 51). Cuando se usa en su sentido negativo, el concepto se identifica con la «fuente del artificio», en la que «pocos mortales faltaban» (Gracián, 1984 [1651-1657]: 154), cuyas aguas alteran la visión de los seres humanos distorsionando gravemente su percepción de la realidad, hasta el punto de sustraerles la humanidad (Gracián, 1984 [1651-1657]: 160). De lo dicho se sigue que, en sentido positivo, el artificio trabaja a favor de la «inquietud de sí» en el pensamiento de Gracián, concretándose en esos «realces» entendidos como reglas prácticas de conducta complicadas en la espiritualidad. En consecuencia, este «artificio creador» es un arte que humaniza o complementa la naturaleza de los seres humanos.

De ahí la importancia que presenta el artificio a propósito de la antropología graciana, la cual resulta confirmada por el autor cuando, en *El discreto* (1646), hace referencia al «articioso ser del hombre» (Gracián, 1993: 181). Y si bien es cierto que en *El héroe* (1637) declaraba que «no es menester arte donde basta la naturaleza» (Gracián, 1993: 39), no lo es menos que, como apunta con acierto Cerezo, «la estricta naturaleza no le basta a un ser menesteroso» (2015: 56). Luego el «artificio creador», prótesis y no postizo, es una potencia humana que participa, no obstante, de la potencia natural en la medida en que la propia naturaleza es también artificio si entendemos a Dios como un Primer Artífice. Y Cerezo lo constata cuando afirma: «El hombre en su condición de partícipe, por su ingenio, de tal poder [el de Dios], hace de su artificio un medio de potenciar y poner a su servicio el propio artificio de la naturaleza» (2015: 55-56. La anotación entre corchetes es mía). Por lo tanto, enmarcado en los ejercicios espirituales que prescribe la filosofía graciana de acuerdo con el precepto de la «inquietud de sí», el artificio es una técnica cultural que permite construir un mundo armónico, prolongando ese otro artificio que es la naturaleza en una «sobrenaturaleza» no menos artificiosa (Alcalá, 2022a).²

² Esta idea del carácter artificioso de la naturaleza está presente, además, tanto en las corrientes transhumanistas de pensamiento que promueven la intervención técnica en la naturaleza

Huelga decir que estos planteamientos recuerdan a la caracterización de la técnica como «sobrenaturalidad» que proporciona José Ortega y Gasset en *Meditación de la técnica* (1964 [1933]), hasta el punto de que el propio Cerezo emplea el término para caracterizar el artificio graciano (2015: 58). El texto de Ortega constituye una lúcida y temprana aproximación a la técnica entendida como un pilar fundamental de la antropología, en lugar de como un simple medio o instrumento, que define precisamente este fenómeno como una reforma del medio natural o «circunstancia» que lo prolonga en un medio artificial o «sobrenaturalidad». Este último es el medio que realmente habitamos los humanos. Luego el ser humano es, por naturaleza, un ser extranatural que debe ganarse la vida también «metafísicamente», y «la técnica es función del variable programa humano» (Ortega, 1964 [1933]: 337, 347). Como en Heidegger (2007 [1953]: 5), la esencia de la técnica no es para Ortega nada técnico, sino que se trata precisamente de ese programa humano —improbable, variable y «metafísico»— a favor de cuya consecución trabaja. De este modo, asevera el filósofo que «el sentido y la causa de la técnica están fuera de ella: en el empleo que da el hombre a sus energías vacantes, liberadas por aquélla» (Ortega, 1964 [1933]: 342).

Así pues, la razón de ser de la técnica es operar una reforma de la naturaleza o circunstancia para suprimir las necesidades que ésta impone a los seres humanos, de modo que puedan invertir el tiempo y el esfuerzo que quedan vacantes para realizar un proyecto de vida extranatural y, por ende, propiamente humano. De ahí que Ortega afirme, de un lado, que «para el hombre, solo es necesario lo objetivamente superfluo» y, del otro, que «la técnica es la producción de lo superfluo: hoy y en la época paleolítica» (1964 [1933]: 329). Y ello aunque lo superfluo producido gracias a la técnica varíe extraordinariamente con las diferentes épocas y culturas, constituyendo las sucesivas y diferentes concreciones de esa «vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro» que «es a lo que el hombre llama vida humana, bienestar» (Ortega, 1964 [1933]: 334-335).

Pues bien, si a menudo los lectores de Gracián han experimentado una sensación de *déjà-vu* al asomarse a la obra de Ortega, esto no se debe tanto a la

humana para transformarla radicalmente, superando aspectos inherentes a la vida humana como el envejecimiento y la muerte (Diéguez, 2017, 2021), como en los estudios científicos y de humanidades ambientales que califican la época geológica actual como un Antropoceno, en el que aspectos en principio naturales como la composición química de la atmósfera se evidencian como un producto de la acción humana sobre el planeta (Latour, 2017 [2015]).

casualidad como a una más que probable influencia del escritor en la obra orteguiana, que en modo alguno se reduce al léxico, sino que se extiende a muchos de los conceptos empleados por el filósofo... entre los que se cuenta, como vamos a ver, el de artificio —término que, por cierto, emplea en *Meditación de la técnica* (1964 [1933]: 371, 372)—. Cerezo, y antes que él Maravall (1990: 371), han señalado esta inspiración graciana de Ortega:

Releyendo a Ortega y Gasset, después de haber convivido largamente con la obra de Baltasar Gracián, se sorprende uno de encontrar pasajes orteguianos de tan vivo y profundo sabor graciano, que sería extraño que Ortega no hubiera reparado en ello. No es una ocurrencia ocasional [...] Podría pensarse que es una cuestión de estilo y parece natural que el modernismo de Ortega nos sepa a barroco, pero, si bien se repara, no se trata meramente de rasgos estilísticos, sino de conceptos básicos como drama, cuidado, tiempo, circunstancia, ocasión, y algunos otros, y, sobre todo, la categoría central del pensamiento orteguiano, «la vida de cada uno», como dice Gracián (Cerezo, 2015: 321).

Veamos para terminar el alcance de esta influencia a propósito del concepto de artificio. Por una parte, con su concepto de artificio, Gracián anticipa la sobrenaturaleza de Ortega. Y es que a diferencia del pensamiento griego, gobernado como estaba todavía por la mimesis, en la altermodernidad graciana «el artificio no solo completa o consume la técnica de la naturaleza, como dice Aristóteles, sino que la incrementa y transforma en un nuevo orden autoteleológico» (Cerezo, 2015: 57). Es decir, el artificio no puede reducirse a un complemento o perfeccionamiento de la naturaleza, sino que constituye en rigor un «mundo» sobrepuesto al natural como, recordémoslo, era la sobrenaturaleza en Ortega: «Es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza» (1964 [1933]: 324). Reconocido esto, habría que admitir que el germen de la idea orteguiana de «sobrenaturaleza» ya está presente en Gracián (en estos términos interpreta el concepto García Gibert, 2004). El siguiente fragmento no deja lugar a dudas al respecto:

Es el arte complemento de la naturaleza y un otro segundo ser que por extremo la hermosea y aun pretende excederla en sus obras. Préciase de haber añadido un otro mundo artificial al primero; suple de ordinario los descuidos de la naturaleza, perfeccionándola en todo: que sin este socorro de la naturaleza, quedara inculta y grosera (Gracián, 1984 [1651-1657]: 171).

Por otra parte, el concepto de artificio anticipa también la tragedia de la cultura descrita por Simmel, así como la versión de la misma concerniente a la técnica que proporciona Ortega apenas dos décadas después. Para Simmel, la tragedia de la cultura es el hecho de que los objetos culturales dejen de repercutir en la mejora intelectual y moral de los individuos humanos, desviándose de los fines para los que habían sido concebidos ante el predominio de una lógica autónoma de desarrollo a consecuencia de su crecimiento (2008 [1911]: 111, 115, 118). Una «tragedia de la cultura» de la que no es arriesgado afirmar que Ortega da su propia versión a propósito de la técnica. También anticipada por el artificio de Gracián, sucede cuando la técnica se independiza del bienestar humano, siguiendo una lógica que remite antes bien al ámbito empírico de los objetos técnicos que a aquello que, como hemos visto, constituye su esencia. Ésta consistía en liberar al ser humano de las necesidades que le impone la circunstancia o naturaleza y permitirle así disponer de tiempo y esfuerzo para vacar a construir el proyecto vital o la vida inventada en que consiste su estar en el mundo como bienestar. Por eso, cuando la técnica sigue una lógica exclusivamente técnica y, como tal, independiente de ese «programa humano» del que es en rigor función, vacía la vida de quienes depositan en ella sus expectativas existenciales, porque «de puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca [...] es incapaz de determinar el contenido de la vida» (Ortega, 1964 [1933]: 366). De lo dicho se sigue que el artificio graciano, en el sentido negativo de postizo, establece ya la desviación con respecto de los fines propiamente humanos como criterio para la crítica de la técnica y la cultura. Las siguientes palabras de Cerezo son elocuentes al respecto:

Cabe una cultura espuria [...] una cultura del artificio por el artificio, emancipado tanto del reino de la necesidad natural, que hay que satisfacer, como de la libertad moral por conquistar el dominio racional de la naturaleza; en suma, una cultura meramente tecnológica, antinaturalista y antihumanista, sobre cuyo peligro nos alerta Gracián en numerosos lugares de su obra (2015: 62).

4. Conclusiones

En el presente trabajo hemos tratado de mostrar la actualidad del pensamiento de Gracián desde una doble perspectiva. Por un lado, desde el punto de vista de la problematización ético-política del sujeto a partir de los análisis de Foucault sobre la separación entre filosofía y espiritualidad en la modernidad filosófica. Por otro lado, desde el prisma de la crítica de la cultura implícita en el concepto graciano de artificio, que a nuestro juicio anticipa de manera visionaria los planteamientos al respecto de Simmel y Ortega y Gasset.

Hemos obtenido las siguientes conclusiones: (i) la filosofía de Gracián constituye una significativa excepción al diagnóstico de Foucault a propósito de modernidad, en la medida en que presenta aún una unión entre la filosofía o teoría del conocimiento y la espiritualidad o los ejercicios prácticos que el sujeto debe realizar para transformarse con miras a acceder a la verdad cuando no le es dada de antemano; (ii) el concepto graciano de artificio anticipa, en su sentido positivo, la sobrenaturaleza de que habla Ortega en *Meditación de la técnica* y asimismo, en su sentido negativo, hace lo propio con la desviación con respecto a los fines propiamente humanos como criterio para la crítica de la cultura y la técnica que hay en juego en los análisis de Simmel y del mismo Ortega. Tales conclusiones específicas nos permiten extraer un corolario general, de acuerdo con el cual el pensamiento de Gracián evidencia su actualidad en una concepción de la filosofía eminentemente práctica, que dota a las verdades filosóficas de un valor existencial o ético-político y no meramente epistemológico o representacional, así como en un atinado análisis de la cultura y la técnica como vectores indispensables de la antropología sobre los que, no obstante, se cierne permanentemente la amenaza de sucumbir a lógicas internas o autónomas que los separen de su labor de posibilitadores de la vida propiamente humana.

Agradecimientos

Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Herencia y actualización 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.

Bibliografía

- ALCALÁ, F. J. (2022a). *Plegar el pliegue. Una aproximación al desafío transhumanista en clave de Neobarroco*, Hipogrifo 10(2), pp. 17-33.
- (2022b). *Pliegues y despliegues del Barroco europeo e hispano. Olvidado itinerario de una modernidad alternativa*, Pensamiento 78(300), pp. 1303-1323.
- (2024). *A Critique of the Post-Neoliberal Techno-Utopia of Transhumanism drawing on Deleuze and Guattari's Philosophy*, en: Saswat S. Das, Ananya Roy, Emine Görgül (eds.). *Deleuze, Guattari and the Schizoanalysis of Post-Neoliberalism*, Londres: Bloomsbury.
- BORGES, J. L. (1993). *Obra poética. 1923-1977*, Madrid: Alianza Editorial.
- BLÜHER, K. A. (1969). *Séneca en España*, Madrid: Gredos.
- CEREZO, P. (2015). *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- DELEUZE, G. (1987 [1986]). *Foucault*, Barcelona: Paidós.
- (1989 [1988]). *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona: Paidós.
- (2002 [1968]). *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.
- DESCARTES, R. (1987 [1641]). “Meditaciones metafísicas. Seguidas de las objeciones y respuestas”, en *Obras completas*, pp. 153-413, Madrid: Gredos.
- DIÉGUEZ, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona: Herder.
- (2021). *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*, Barcelona: Herder.
- FOUCAULT, M. (2012 [2001]). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA GIBERT, J. (2004). “Artificio: una segunda naturaleza”, *Conceptos: Revista de Investigación Graciana* 1, pp. 13-33.
- GRACIÁN, B. (1984 [1651-1657]). *El criticón*, Madrid: Cátedra.
- (1993). *Obras completas II*, Madrid: Turner.
- HEIDEGGER, M. (2007 [1953, 1951]). *La pregunta por la técnica. Construir, habitar, pensar*, Barcelona: Folio.
- LATOUR, B. (2017 [2015]). *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Cambridge: Polity Press.

- LEIBNIZ, G. W. (2004 [1686, 1714]). *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, París: Gallimard.
- MARAVALL, J. A. (1990). *La cultura del Barroco*, Barcelona: Ariel.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1964 [1933]). “Meditación de la técnica”, en *Obras completas V (1933-1941)*, pp. 317-375, Madrid: Revista de Occidente.
- PLATÓN (1985 [393-389 a. C.]). “Apología de Sócrates”, en *Diálogos I*, pp. 137-186, Madrid: Gredos.
- (1999). “Alcibíades I”, en *Diálogos VII*, pp. 16-86, Madrid: Gredos.
- SÉNECA, L. A. (2005 [62-65]). *Epístolas Morales a Lucilio II (libros X-XX Y XII, epístolas 81-125)*, Madrid: Gredos.
- SIMMEL, G. (2008 [1911]). “El concepto y la tragedia de la cultura”, en *De la esencia de la cultura*, pp. 97-122, Buenos Aires: Prometeo.
- SLOTERDIJK, P. (2006 [1999]), *Normas para el parque humano*, Madrid: Siruela.



Recibido: 12/06/2023

Aceptado: 09/07/2023

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