

## EL ESCEPTICISMO BARROCO EN BALTASAR GRACIÁN (de la filosofía del desengaño al desengaño de la filosofía)

JAVIER GARCÍA GIBERT  
*Universitat de València*

### I

**E**L ESCEPTICISMO FUE UNA TENDENCIA capital del pensamiento europeo en los siglos XVI y XVII. Tuvo el efecto de producir una crisis filosófica generalizada, pero, al cabo, fue también la catarsis necesaria para el acceso a una nueva confianza en el poder y los métodos de la razón.<sup>1</sup> Es bien sabida la influencia que, como estímulo teórico del escepticismo, ejercieron desde principios del XVI ciertos escritos ciceronianos<sup>2</sup> y el relato de los antiguos movimientos escépticos que puede hallarse en las *Vidas de filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, todo lo cual se vio potenciado, de manera decisiva, con la publicación en 1562 de las obras de

<sup>1</sup> Descartes ejemplificó a la perfección este proceso, al iniciar su discurso filosófico inaugural con una ficción escéptica absoluta sobre el valor y la entidad de lo real para asentar sobre ella las bases del racionalismo científico y filosófico moderno.

<sup>2</sup> Además de recoger en sus obras las doctrinas escépticas de los filósofos griegos, el propio Cicerón mantenía una postura filosófica no alejada del escepticismo de la Academia. Como expresa

en un pasaje del *De natura deorum* (I, 12): “No somos de los que afirman que no existe la verdad, sino de los que sostienen que, en todas las verdades, hay algo falso tan hermanado que resulta difícil poder juzgar y discernir lo verdadero de lo falso. Y de ahí proviene la existencia de muchas cosas probables que, aunque no fueran percibidas, sin embargo, como ofrecen una apariencia insigne e ilustre, son las que deben regir la vida del sabio”.

Sexto Empírico.<sup>3</sup> Pero además de estos estímulos bibliográficos, que eran efecto del movimiento humanista de relectura y descubrimiento de textos y autores de la Antigüedad, hay otros factores que contribuyeron a extender esa corriente por toda Europa.

No fue, desde luego, el menor de ellos la perplejidad en la que sumieron a los hombres de la época los nuevos descubrimientos científicos, al provocar una notable pérdida de confianza en la capacidad de los sentidos para revelar la verdad del mundo. Como escribía Hannah Arendt a este propósito, “la experiencia fundamental que cimenta la duda cartesiana fue el descubrimiento de que la tierra gira en torno al sol, algo opuesto a la experiencia directa (...) Después de este engaño (...) las sospechas empezaron a acosar al hombre moderno desde todas partes”.<sup>4</sup>

Pero la crisis del siglo XVI no fue sólo científica, sino también religiosa. Richard H. Popkin, en su capital ensayo sobre el escepticismo de la época,<sup>5</sup> resaltó la enorme importancia que para la extensión de este movimiento supuso el clima de la Reforma protestante. Erasmo, en *De libero arbitrio*, había propuesto una base escéptica para mantener el catolicismo de los ataques luteranos ante la imposibilidad humana de conocer el verdadero significado de las Escrituras (que era lo que trataban de establecer, mediante el libre examen, los reformistas); lo más sensato, según Erasmo, era aceptar la interpretación tradicional ofrecida por la Iglesia, con su antiquísima sabiduría, en vez de juzgarla e interpretarla individualmente y *ad libitum*, sometiéndose al baile falible y relativista de los pareceres. Dicha postura la explicará con claridad meridiana uno de los personajes del *Persiles* cervantino: “Soy cristiano católico –dice–, y no de aquellos que andan mendigando la fe verdadera entre opiniones”.<sup>6</sup> Al correr del siglo XVI, escritores relevantes como Montaigne y Charron también hallarían en el escepticismo la mejor defensa contra el dogmatismo hermenéutico de nuevo cuño representado por los protestantes., y en general, puede decirse, todo el ‘nouveau pirronisme’<sup>7</sup> francés se puso al servicio de la Iglesia católica para frenar el auge del calvinismo, que, según la argumentación escéptica, quedaba reducido a una vana y orgullosa manifestación

<sup>3</sup> Oscuro escritor helenístico (s. III), cuyos escritos –dados a conocer en el Renacimiento– tuvieron la fortuna de ser los únicos de carácter escéptico conservados de la Antigüedad.

<sup>4</sup> *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona: Ediciones Península, 2003, p. 89. Más recientemente, Peter Sloterdijk ha especulado sobre la misma idea para fechar el origen de la Modernidad (*Esféras I*, Madrid: Ediciones Siruela, 2003, pp. 29 y ss.).

<sup>5</sup> *La historia del escepticismo desde Erasmo has-*

*ta Spinoza*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

<sup>6</sup> Libro Primero, cap. 12, p. 111 de la edición de J.B. Avalor-Arce en Madrid: Clásicos Castellana, 1969.

<sup>7</sup> Esta tendencia recibe el nombre de la legendaria figura de Pirrón de Elis (s. IV-III a.C.), que proponía una ‘suspensión del juicio’ en todas las cuestiones, incluso en lo referente a las conclusiones dogmáticas negativas del propio escepticismo.

que no tenía en cuenta la limitada capacidad gnoseológica del ser humano. Obviamente, estos ataques eran un arma de doble filo, que podía llevar a dudar de todo, incluso de las verdades mismas del catolicismo (como de hecho ocurrió), y que asimismo podía aplicarse, según afirmaban con toda lógica los reformistas, a los criterios papales y conciliares.

Al margen de otras consideraciones, lo que interesa destacar y conviene tener presente al analizar el pensamiento español de la época, es el hecho de la vinculación histórica entre la corriente escéptica y una determinada mentalidad religiosa que no tenía inconveniente en proclamar la incapacidad cognoscitiva del ser humano en este mundo, y que se apoyaba incluso en dicho presupuesto para afianzar su sistema de creencias. Como afirmaba Ernst Cassirer en relación a Pascal, su escepticismo, “lejos de ser el reverso de la verdad religiosa, es, por el contrario, el complemento necesario y el eslabón imprescindible para llegar a captar esa verdad”.<sup>8</sup> El escepticismo barroco español es de esta índole, y el radicalismo que adquieren algunas de sus manifestaciones (caso, por ejemplo de Quevedo) no es el eco nihilista de una abisal incredulidad —como a veces se ha pensado, y sí fue el caso de los *libertins* franceses—, sino la dura forja de la creencia. De hecho, podría decirse que el antiescepticismo gnoseológico radical es lo que aboca precisamente al escepticismo religioso (como se demuestra en Spinoza).

Por otro lado, el escepticismo español contaba asimismo en el Barroco con el terreno abonado del neo-estoicismo, cuya alianza casi necesaria con la visión escéptica<sup>9</sup> se había confirmado ya en Montaigne, y obviamente disponía también de abundantes referencias religiosas a las que acogerse, entre las que cabe destacar —y Gracián es buena prueba de ello en varios lugares de sus obras— el *Eclesiastés* y la primera *Epístola* de San Pablo a los Corintios (1,20; 3,18 y ss; etc.). Además, tenía a su alcance una estimable tradición autóctona, que venía con fuerza del siglo anterior, de la mano de autores como Luis Vives<sup>10</sup> o Pedro de Valencia<sup>11</sup>, pero que también podría encontrarse en innumerables reflexiones místicas y ascéticas, que giraban en torno al tópico de *contemptus mundi*. A todo ello habría que añadir, sin duda, el clima psicológico en el que vivían los españoles del momento, inmersos en un proceso agudo de decadencia (política, económica y militar) que abonaba una visión del mundo ciertamente escéptica y desencantada.

<sup>8</sup> *El problema del conocimiento, T. I*, México: Fondo de Cultura Económica, 1979 (3ª reimpresión), p. 530.

<sup>9</sup> Véase a este respecto el capital estudio de Karl Alfred Blüher, *Séneca en España* (Madrid: Gredos, 1983, pp. 376 y ss. Y 430 y ss.).

<sup>10</sup> Sobre el escepticismo de Juan Luis Vives,

véase el magnífico estudio de José A. Fernández Santamaría, *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.

<sup>11</sup> Véase la Introducción de José Oroz a la *Académica* de Pedro de Valencia, Diputación de Badajoz: Colección Raíces, 1987.

Lo cierto es, en fin, que cualquier lector de la literatura española del XVII no puede dejar de paladear en las grandes creaciones –de Gracián, por supuesto, pero también de Góngora, de Saavedra Fajardo, de Calderón e incluso en la desengañada *Dorotea* del maduro Lope– un inequívoco sabor escéptico, que alcanza, eso sí, cotas y visajes bien diversos según los autores: desde el relativismo irónico de Cervantes, por el que sabemos que “esto que a ti te parece bacía de barbero, me parece a mí el yelmo de Mambrino, y a otro le parecerá otra cosa” (*Quijote*, I, cap. 25) hasta el angustiado nihilismo de Quevedo, para quien “es cosa averiguada (...) que no se sabe nada y que todos son ignorantes; y aun esto –añade Quevedo en la más pura tradición pirronista– no se sabe de cierto, que a saberse ya se supiera algo...” (Dedicatoria del *Mundo por de dentro*).

La amplitud del escepticismo en la mentalidad española del Barroco ha sido analizada por F. Rodríguez de la Flor en un sugestivo estudio<sup>12</sup> que saca a la luz las estrategias disolventes del discurso escéptico y nihilista de muchas obras y expresiones artísticas e ideológicas de la época. A modo de paradigma, el autor opone al *cogito, ergo sum* cartesiano el lema de una de las *Empresas morales* (1580) de Juan de Borja, *Hominem te esse cogita* (“piensa que eres hombre”) sobre la imagen de una calavera. Rodríguez de la Flor vincula este símbolo universal de la caducidad humana –omnipresente en el período barroco– con el pensamiento escéptico de la época, pues “pone entre paréntesis toda conquista humana, al negar por completo el sentido de un progreso del mundo y de la posibilidad misma de un afianzamiento de la verdad a través del conocimiento y de la hermenéutica” (p. 60). La últimas líneas de *El Discreto* podían muy bien ponerse en relación directa con estas observaciones. Dice en ellas Gracián: “Es corona de la discreción el saber filosofar, sacando de todo, como solícita abeja, o la miel del gustoso provecho o la cera para la luz del desengaño. La misma filosofía no es otro que meditación de la muerte, que es menester meditarla muchas veces antes, para acertarla hacer bien una sola después”. De entrada, estas líneas resultan extraordinariamente definitorias de la adscripción filosófica de Gracián, que no es otra que la del humanismo barroco de un hombre de letras. En la tradición literaria, precisamente, no en la filosófica, se afianzó el símil de la miel y las abejas, aplicado desde Horacio (*Odas*, IV, 2, vs. 27–32) a la labor poética. Y ni siquiera es necesario que advirtamos en el texto una cita expresa de Cicerón (la de que la filosofía no es otra cosa que meditación de la muerte, *Tusculanae* I, 3, 74) para paladear en el eclecticismo escéptico de su contenido un indudable sabor ciceroniano, aderezado, eso sí, con esa recia imaginaria ascética, propia del país y de la época.

No es indiferente anotar estos datos para empezar a situar en su marco y tradición adecuados al pensamiento graciano. Y es que Gracián representa ejemplarmente la

<sup>12</sup> *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid: Cátedra, 2002.

peculiar modalización barroca y contrarreformista del humanismo renacentista, que tenía como aliados naturales a la retórica y al ingenio<sup>13</sup> y que se diferenciaba tanto de la filosofía escolástica tradicional (que otorgaba al problema abstracto y metafísico del ente la primacía sobre el discurso histórico y existencial) como del discurso filosófico naciente de la modernidad. Gracián comparte sus intereses pragmáticos (políticos, morales, psicológicos y estéticos) con el humanismo tradicional, y trasciende en este sentido el modelo escolástico tomista, pero es, a su vez, incapaz de salirse del marco ideológico contrarreformista, que propiciaba un tipo de discurso en el que Dios –lo religioso– podía tal vez quedar al margen, pero cuya influencia determinaba todo el sistema de pensamiento. Nada tan opuesto al espíritu contrarreformista, que Gracián respeta escrupulosamente, como ese *Dios filosófico* cartesiano que garantiza la razón, favorece las ideas “claras y distintas” y abomina de cualquier tipo de contradicciones.<sup>14</sup> El Dios de Gracián (y el de la Contrarreforma) es el Dios artista, espectacular, enigmático en sí mismo y creador de enigmas y de *conceiti* (la Trinidad, la Encarnación, la Inmaculada Concepción, etc.). Puede, ciertamente, estar oculto, no comparecer en buena parte de la obra graciana, pero el lenguaje de esta, su discurso, es, como sugiere en tantos lugares de la *Agudeza*, el discurso mismo de la divinidad: aquel que revela y certifica su presencia misteriosa. Este discurso tolera –y aún más exige– la retórica, el ingenio, la literatura, en definitiva.

El emplazamiento de Gracián en esa tradición del humanismo contrarreformista –que en poco tiempo se convertiría en una filosófica tierra de nadie– es fundamental, como trataremos de ver, para calibrar el alcance y el cariz de su escepticismo (y por añadidura del de la España del Barroco en su conjunto).

## II

La dimensión filosófica de la obra graciana –contemplada, de una u otra forma, por parte de la crítica del siglo XX (Maldonado de Guevara, Boullier, Rouveyre, Aranguren, Maravall, Jankélévitch, Gadamer, Hidalgo-Serna, Jiménez Moreno, etc.)– es un asunto debatido, que sólo puede resolverse, a mi juicio, considerándolo en su marco histórico europeo. Gracián pertenece a la generación que sigue a la

<sup>13</sup> Para la importancia de la retórica y el ingenio en la tradición filosófica del humanismo, véase Ernesto Grassi, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona: Anthropos, 1993.

<sup>14</sup> No es extraño que el cartesianismo fuera bastante mejor aceptado durante el siglo XVII en los ambientes reformistas, cuya ascética interioriza-

ción podía admitir, y aun aplaudir, una afirmación tan contradictoria con la vivencia religiosa contrarreformista como ésta de Descartes en la Cuarta Parte del *Discurso del Método*: “Las ideas de Dios y del alma nunca han pasado por los sentidos, y los que quieren usar la imaginación para comprenderlas obtendrán los mismos resultados que si se sirven de los ojos para oír o para oler”.

de Bacon, Kepler o Galileo y su propia obra se desarrolla en contemporaneidad estricta con la de Hobbes, Gassendi o Descartes. A la vista de estos nombres ilustres en el nacimiento de la ciencia y de la filosofía modernas, la pregunta es inevitable: ¿puede decirse que hay algo en común –en punto a presupuestos, metodología, finalidad– entre el autor español y sus ilustres coetáneos? Con todos los matices y precisiones que se quiera, el examen sobre la dimensión filosófica de la obra graciana no podrá nunca obviar la existencia de esta pregunta.

“Si se compara –decía Karl Vossler<sup>15</sup>– la capacidad intelectual de un Galileo o de un Descartes con la fuerza de la fantasía de un Lope, de un Cervantes, de un Tirso o de un Calderón, se produce en el campo de la contemporaneidad o simultaneidad, en la historia de las ideas, el mayor distanciamiento que se ha producido nunca entre la aprehensión poética y científica de la realidad.” En efecto. En 1575 Huarte de San Juan en su *Examen de ingenios para las ciencias*, ya había deslindado muy claramente entre el “entendimiento” (la capacidad intelectual que rige a la ciencia y a la filosofía) y “la imaginativa” (que rige las artes, las letras, la política, la predicación, etc.) y afirmaba que ésta es tan contraria al entendimiento “que por la misma razón que alguno se señalare notablemente en ella se puede despedir de todas las ciencias que pertenecen a esta potencia” (ver cap. VIII de la obra). No hace falta decir cuál de esas dos potencias incompatibles desarrolló en su conjunto la España de Gracián. Éste mismo, en el primer Discurso de la *Agudeza* afirma que “el entendimiento sin agudeza ni conceptos, es sol sin luz” (p. 50), con lo que se establece tácitamente que el entendimiento sin la imaginativa se queda a oscuras. Y es curioso comprobar que cuando Gracián, en *El Criticón* (III-8, p. 721<sup>16</sup>), arroja a la Cueva de la Nada a los representantes de la Escolástica lo hace porque, a su juicio, “no hazen otro que trasladar y volver a repetir lo que ya estaba dicho” y en que “poco o nada inventan”. Es decir, lo que les achaca, más que una falta de entendimiento, es una falta de imaginación.

Pero los nuevos tiempos exigían no un acopio mayor de inventiva sino una absoluta y racional simplificación<sup>17</sup> (la que habían impuesto en sus terrenos res-

<sup>15</sup> *Algunos caracteres de la cultura española*, Madrid: Espasa-Calpe, Col. Austral, 1941, pp. 81-2

<sup>16</sup> Citamos y citaremos por la edición de Santos Alonso en Madrid: Cátedra, 1984.

<sup>17</sup> El reformismo religioso había eliminado las mediaciones institucionales y reducido al mínimo la complicación teológica, hasta el punto de que, como decía Hobbes, uno de sus herederos intelectuales, el único artículo necesario para la salvación era éste: “Jesús es el Cristo”, añadiendo: “Pues si fuese necesario para la salvación un asentimiento interno de la mente a todas las doctrinas concer-

nientes a la fe cristiana (de las cuales la mayoría son disputadas) nada habría en el mundo tan difícil como ser cristiano” (*Leviathan*, Tercera Parte, cap. XLIII). De manera semejante, el racionalismo cartesiano había empezado por depurar hábitos espurios de la razón y había puesto su objetivo en ideas ‘claras y distintas’. La simplificación es, como decía Ortega y Gasset, la única salida efectiva en las épocas de crisis (*En torno a Galileo. Esquema de las crisis*, Lección, IX, Madrid: Espasa-Calpe, 1965, p. 153 y ss.). El pensamiento español contrarreformista no siguió, desde luego, esa vía.

pectivos Erasmo, Lutero, Galileo, Montaigne o Descartes), a partir de unas bases radicalmente nuevas. Al efecto, y antes que nada, se requería la separación con una herencia medievalizante donde lo retórico y lo dialéctico se manifestaban y se sobreponían de manera indiscernible. Para ello debía abandonarse tanto una filosofía retórica como una retórica filosófica, ésa que podría significar la *Agudeza y arte de ingenio* de Gracián. En sus trabajos sobre esta obra<sup>18</sup>, Emilio Hidalgo Serna ha defendido el carácter filosófico del conceptismo graciano por cuanto el propósito último es investigar la verdad de las cosas, aunque se haga no a través de una lógica racional, sino a través de una lógica ingeniosa. Si ello es verdad, no parece menos cierto que esa lógica ingeniosa, especialmente retórica e imaginativa, se aleja no sólo del racionalismo tradicional aristotélico, sino también del nuevo racionalismo que estaba sentando las bases de la filosofía moderna.

En 1581, veinte años antes de nacer Gracián, Francisco Sánchez, el filósofo escéptico francés de origen hispano, escribía al final de *Quod nihil scitur* contra esa forma de pensar que recurría a “quimeras y ficciones ajenas a la verdad de las cosas y que sólo sirven para hacer alarde de sutilidades ingeniosas y no para enseñarnos qué es la realidad”. De un modo u otro, estas palabras, dirigidas contra la Escolástica, fueron repetidas sistemáticamente por los nuevos filósofos y pensadores, que mostraron una clara hostilidad por los ejercicios poéticos de la retórica y la imaginación, calificándolos de “sofistería” y viendo en ellos un serio obstáculo epistemológico para el progreso del conocimiento.<sup>19</sup> Tanto el rigor empírico e inductivista de Bacon como la pureza deductiva y racionalista de Descartes exigían, en efecto, esa radical depuración. La aversión intelectual que el nuevo pensamiento demostró por la retórica se plasmó, por lo general, en una prosa unívoca, sencilla, estilísticamente casi neutra y, en esencia, ya moderna, que se exhibe paradigmáticamente en el *Discurso del Método* (y que en España no aparece, por cierto, hasta la segunda mitad del XVIII). Como decía Gaston Bachelard, “el aspecto literario es (...) un signo importante, generalmente un mal signo, de los libros pre-científicos”<sup>20</sup> (entendiendo por tales los del albor de la nueva filosofía y la nueva ciencia). No en vano Descartes confesaba en su obra magna “mi odio al oficio de escribir libros”.<sup>21</sup> En este sentido, la vocación estilística y retórica del Barroco —que el escritor Gracián representa como pocos y que teorizó magistralmente en su *Agudeza y arte de*

<sup>18</sup> Un compendio de los mismos puede encontrarse en *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Barcelona: Anthropos, 1993.

<sup>19</sup> Véanse estas palabras de Bacon: “La filosofía sofística es batalladora, aprisiona el espíritu en sus lazos; pero esa otra filosofía, hinchada de imaginación, y que se asemeja

a la poesía, engaña mucho más al espíritu” (F. Bacon, *Novum Organum*, Libro Primero, LXV).

<sup>20</sup> *La formación del espíritu científico*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1982 (10ª ed.), p. 100.

<sup>21</sup> Al principio de la Sexta Parte del *Discurso del Método*.



*ingenio*- era el claro síntoma, si no el presupuesto epistemológico, de un estilo de pensamiento bien opuesto al que nacía en esos momentos en toda Europa.<sup>22</sup>

Tal vez las intuiciones filosóficas de un Gracián, de un Quevedo, de un Calderón no fueran muy dispares –como a veces se ha dicho– a los del nuevo pensamiento europeo de la época, pero lo cierto es que se abría entre ambos todo un abismo en cuanto a tradición, instrumental y metodología. Hasta el vocabulario es completamente distinto: en un lugar de *El Discreto* (XXV) Gracián nos habla de la “ciencia experimental”, pero con ello se refiere a la sabiduría de la vida adquirida por el discreto a lo largo de sus viajes y sus tratos con los hombres eminentes. Y no menos singular resulta la índole de las referencias: Alciato, para Gracián, era un “filósofo” (*Agudeza*, XX, p. 202) y Demócrito y Heráclito, en cambio, no pasan de ser *topos* literarios, dos estereotipos para designar a la actitud risible o plañidera en este mundo.<sup>23</sup> Y es que el medio humanístico-literario en que sitúa Gracián se emplazaba en las antípodas del nuevo discurso filosófico-científico.

<sup>22</sup> Incluso los admiradores más fervientes del escritor español, como el jesuita y esteta francés Dominique Bouhours, pondrán serios reparos a su oscuridad retórica y conceptista, proclamando un ideal lingüístico de mesura y claridad. El propio Bouhours calificó al estilo como “le bon sens qui brille” (y debe recordarse que “Le bon sens” –la razón, buen sentido o sentido común– es la expresión, precisamente, con la que comienza el *Discurso del Método* de Descartes) y afirmaba en el segundo de sus *Entretiens d'Ariste et d'Eugène* (1671): “Il n’y a rien de plus opposé au langage d’aujourd’hui que les phrases embarrassées; les façons de parler ambiguës; toutes les paroles qui ont un double sens; ces longues parenthèses qui rompent la liaison des choses...” (cursiva nuestra).

<sup>23</sup> Heráclito y Demócrito son reducidos, en efecto, a una simple alegoría antinómica sobre la existencia humana. La oposición estrictamente filosófica hubiera sido enfrentar Heráclito a Parménides, no a Demócrito (cuyo atomismo materialista era, por cierto, una fuente de inspiración para la nueva mentalidad científica de la época). Pero lo que se busca no es el contenido preciso del pensamiento, sino el estereotipo literario y moralmente rentable (no es extraño que la versión más antigua del *topos* “Democritus ridens et Heraclitus flens” venga de Séneca, *De ira*, II,

X, 2 y *De tranquillitate animi*, XV, 2-3). Esta es la forma en que Gracián los alude cuantas veces aparecen en su obra: “aquél (Demócrito) de todas las cosas se reía; éste (Heráclito) de todas lloraba, con que significaron bien la miseria de la vida humana” (*Agudeza*, XXIII, p. 232). A continuación, Gracián aduce un ejemplo de Alciato y otro de B. Leonardo de Argensola que contraponen a ambos filósofos en el mismo sentido; no es extraño que para el poeta aragonés éstos sean “dos celebrados mentecatos”. Es evidente que a esto llevaba la reducción anecdótica de su pensamiento. Y no sólo era ésta una mecánica común entre los literatos (que supera el marco del XVII, como se demuestra en la Dedicatoria que Cadalso antepone a *Los eruditos a la violeta*), sino también entre los ‘pensadores’ españoles de la época. Antonio López de Vega, por las mismas fechas que Gracián, publica su conocido *Heráclito y Demócrito de nuestro tiempo*, donde los sistemas de ambos filósofos le sirven sólo como un estereotipado referente ficcional para enjuiciar las más variadas y peregrinas cuestiones. Para Gracián y los españoles de su tiempo, la historia de la filosofía era, en buena medida, un rico arsenal de símbolos y motivos, retóricamente utilizables, con los que hacer todo tipo de literatura (festiva, moral, social o política).



Bastaría con examinar el muy comentado primer parlamento de Andrenio en *El Criticón* (en el que han querido verse concomitancias con el *cogito* cartesiano, aparecido en el *Discurso del Método* 14 años antes) para matizar los límites y peculiaridades del pensamiento “filosófico” de Gracián. Ante la llegada de Critilo, Andrenio, que ha vivido entre fieras y encerrado en una cueva, rememora sus reflexiones: “¿Qué es esto, decía, soy o no soy? Pero, pues vivo, pues conozco y advierto, ser tengo....,” etc.. Ciertamente, todo ese largo parlamento –que no podemos ahora analizar con la atención debida– demuestra que Gracián formula en lo profundo la misma cuestión sobre la autoconciencia racional que se planteaba el más renovador pensamiento de su tiempo, pero también nos dice hasta qué punto la resuelve de una manera (y en un marco) diferente. Al margen de otras consideraciones filosóficas –que indican que Gracián plantea preguntas existenciales y de entendimiento, no de criticismo y de razón– el carácter retórico y literario de su discurso lo distancia definitivamente del cartesiano. Es la distancia que separa la transparencia fluyente de la razón de un ejercicio retórico –*ficción ingeniosa*– donde la idea se va creando a partir de elementos y referencias humanísticas y literarias, entre las que se cuentan, en este caso, el mito de la caverna de Platón, algún fragmento de *La ciudad de Dios* de San Agustín y el famoso monólogo de Segismundo en *La vida es sueño*; todo ello puesto en boca de un “personaje” cuyo origen problemático remite, por otra parte, a motivos y tradiciones de la narrativa legendaria (renovada por la novela caballerescas y bizantina). Y es que en Gracián, y en la España Barroca, el mejor y el más profundo contenido filosófico venía siempre de la mano del juego retórico y textual. En último término, como escribió Unamuno, la filosofía española –puede decirse– “está líquida y difusa en nuestra literatura”.<sup>24</sup>

El uso que hace Gracián del término “razón” es suficientemente significativo. En sus tratados político-sociales, la emplea como sinónimo de “cordura”, de “prudencia” o de “discreción”, y en *El Criticón* queda definida como “madre del desengaño” (I-5, p.119). El saber racional a que aspira Gracián en sus primeras obras no comporta en sentido estricto una filosofía, sino más bien un “arte” de “saber vivir” y sobrevivir, es decir, el *ars bene vivendi* de una barroca y desconfiada eudemonología. Es evidente

<sup>24</sup> *El sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Espasa-Calpe, 1982, p. 256. Es verdad que Gracián ha atraído el interés de filósofos y pensadores de todos los tiempos (Schopenhauer, Gadamer, Jankélévitch, Cioran y un largo etcétera), pero lo ha sido por aspectos y motivos muy diferentes. Y esto no deja de ser relevante; no es un proyecto de pensamiento lo que se admira, sino una serie de intuiciones, vagamente filosóficas, pero genialmente expresadas a través de la literatura. Éste es el medio privativo de Gracián: el medio

propio de la ficción. De ahí el carácter *ficcionalista* de su “filosofía”, donde la ficción no es sólo un recurso metodológico y racionalmente controlado, como en Descartes, sino el atributo inexcusable de la idea, el vestido mismo de la Razón, cuando ésta históricamente estaba luchando por desnudarse. Para todo esto puede verse mi artículo “El ficcionalismo barroco en Baltasar Gracián”, en *Gracián: Barroco y modernidad*, M. Grande y R. Pinilla eds., Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2004, pp. 69-101.

que en este terreno, relativista y empírico por excelencia, el absolutismo racionalista preconizado por Descartes no tiene cabida. Tampoco la tiene en *El Criticón*, que se inscribe en el ámbito de la “moral filosofía”<sup>25</sup>, concebida por Gracián como “centro de la razón y vida de la cordura” (I-4, 109); pero tampoco deja de ser, como se afirma explícitamente, un “arte”: el único arte que “haze personas” (I-4, p.112). No extraña, por tanto, que Gracián afirme, por boca de Critilo, que los “varones sabios”, al medirse con un “mundo artificioso” han de hacerlo, en consecuencia, “filosofando artificiosamente” (I-2, p. 77). Nada más opuesto al método filosófico de Descartes, el cual denunció en toda su obra ese modelo gnoseológico que, basado en formas retóricas escolásticas, se encaminaba a generar un tipo de “cuestiones artificiosamente inventadas para dejar perplejo al espíritu”, pero sin hacerlo avanzar un ápice hacia la verdad.<sup>26</sup> El carácter de “arte” o “artificio” que asigna Gracián a la filosofía rehuye, inevitablemente, todo sistematismo filosófico y le permite a Gracián acogerse a ese tipo de discurso “tan ingenioso como juicioso”, según refiere del maestro Séneca, primera autoridad indiscutible de la filosofía moral.

La adscripción de Gracián a estos terrenos tiene unas serias implicaciones filosóficas, por cuanto en la España del Barroco se establece una suerte de aversión teórica<sup>27</sup>, y una evidente incompatibilidad práctica, entre la “filosofía moral” y la

<sup>25</sup> Aunque en el Prólogo a la Primera Parte del *El Criticón* la obra se ofrece como “filosofía cortesana”

<sup>26</sup> *Reglas para la dirección del espíritu*, XIII

<sup>27</sup> Una aversión que se manifestaba bajo la forma de recelo. En este sentido es muy significativa la Empresa 66 de la *Idea de un príncipe político-cristiano* de Saavedra Fajardo donde, entre otras cosas, puede leerse que “ya conocida la verdadera religión, mejor le estuviera al mundo una sincera y crédula ignorancia, que la soberbia y presunción del saber, expuesta a enormes errores”. Las novedades de la ciencia eran un peligro y Gracián alude a ello varias veces afirmando que “la novedad” no es “de sabios” (*Oráculo*, 211) y que en el marco del saber humano “se ha de tener por sospechosa cualquier novedad” (*Discreto*, X). La Ciencia, en efecto, era un peligro, no sólo para los aspectos teológicos, sino teleológicos en sentido amplio, que constituían la esencia misma del pensamiento español de la época. “Toda la vida ha de ser pensar para acertar el rumbo”, dice Gracián (*Oráculo*, 151). Al acierto de ese rumbo (ya fuera político, social, religioso o moral) la nueva ciencia no contribuía demasiado. Otros espíritus de la época manifestaron también ese

sentimiento. Tal es el caso del propio Pascal. Su indudable aptitud y genio para la Ciencia son reputados por él mismo como un camino equivocado, tras su ‘conversión’ y retiro a la abadía de Port-Royal; escribe en este sentido el autor de los *Pensamientos*: “Pasé mucho tiempo estudiando las ciencias abstractas y lo poco que pude saber de ellas me quitó las ganas de seguir. Cuando empecé el estudio del hombre, vi que esas ciencias abstractas no son propias del hombre, y que me alejaba más de mi condición profundizando en ellas que los demás ignorándolas”. (*Obras*, ed. cit., p. 548). En este aspecto, Pascal comulgaba ciertamente con ese interés contrarreformista que se centraba, casi exclusiva y excluyentemente, en los asuntos relativos a la ‘condición humana’; un interés que Gracián explicita a menudo en contraste con el que recae sobre la naturaleza. Así, nos dice en *El Criticón* (I-11, p. 225): “Gastan algunos mucho estudio en averiguar las propiedades de las hierbas, ¡cuánto más importaría conocer las de los hombres, con quienes se ha de vivir o morir!”. En el *Oráculo* (af. 291) ya había afirmado similarmente que “más importa conocer los genios y las propiedades de las personas que de las yerbas y piedras”.

filosofía natural”, marco ésta última donde, a la sazón, estaba surgiendo la ciencia moderna, cuyos métodos y lenguaje se convierten en una pauta imprescindible para el desarrollo del nuevo pensamiento filosófico. Y no sólo para el empirismo de Bacon –que consideraba a la “filosofía natural” la “madre común de toda las ciencias” (*Novum Organum*, Libro Primero, LXXIX)–, sino también para el racionalismo cartesiano, pues el nuevo método de la filosofía natural era un elemento depurador de los prejuicios y malos hábitos de la razón, y el nuevo lenguaje era un modelo de la claridad y precisión que se anhelaban. Despreciar u oponerse a la investigación científica –aludida en términos de “ocupación pésima” e “inútil curiosidad” por el Gracián de *El Criticón* (I-3, p. 84)– era firmar un acta de incapacidad para participar en el progreso histórico del conocimiento. Como la mayoría de sus compatriotas, Gracián no pudo o no quiso captar ese mensaje, y en “El Museo del Discreto” (crisi II-4 de *El Criticón*) el “Juicio” será el encargado de arrancar a los dos peregrinos de la “desabrida materialidad” de la Filosofía Natural para llevarlos precisamente al territorio más saludable de la Moral Filosofía.

La “filosofía natural” se convierte así, como decía Quevedo, en disciplina “fantástica” y soñada<sup>28</sup>, y el propio Gracián la traerá a colación en uno de esos raros lugares de su tratado conceptista donde se advierte contra los excesos peligrosos del ingenio.<sup>29</sup> Evidentemente, las nuevas conquistas de la “filosofía natural” no se discutían científica o filosóficamente; lo que se hizo fue *neutralizarlas*, desplazándolas al ámbito reconocidamente ficcionalista de la literatura, sobre todo satírica o moral, donde funcionaban como metáforas (mitos de nuevo cuño o fábulas aprovechables) o como simples pretextos retóricos para ofrecer otro tipo de enseñanzas. Es lo que hace Gracián, por ejemplo, con la idea del vacío, debatidísima entre los científicos de la época<sup>30</sup>, que el escritor aragonés –como buen aristotélico, y todavía más, como buen barroco (*horror vacui*, ya se sabe)– niega sumariamente por boca de uno de sus personajes, pero que le sirve como excusa y contrapunto para un juicio satírico sobre el hombre, al decir que en la naturaleza “humana esta gran monstruosidad (la del vacío) cada día sucede” (*El Criticón*, I-6, p. 132). Ocurre lo mismo con las investigaciones anatómicas de Vesalio, que habían abierto una brecha revolucionaria para la existencia de una ciencia biomédica rigurosamente inductiva, pero que Gracián proyecta hacia el campo teológico-moral en la crisi I-9 de su novela, titulada “Moral anotomía del hombre”.<sup>31</sup> Lo mismo sucedía con

<sup>28</sup> *La cuna y la sepultura*, cap. IV (*Obras completas en prosa*, ed. cit., p. 1343).

<sup>29</sup> Véase el final del Discurso XXIII.

<sup>30</sup> Al calor teórico de un recuperado atomismo griego, y tras las pruebas empíricas de un Galileo, un Torricelli o un Pascal, buena parte de la Europa científica del momento estaba muy lejos de la negación apodictica del vacío

que hará Gracián por boca de su personaje Quirón.

<sup>31</sup> Una variedad satírico-política de ese desplazamiento lo llevará a cabo Quevedo, en su *Visita y anotomía de la cabeza del general Armando de Richelieu*, donde imagina que Vesalio disecciona la cabeza del estadista francés y sólo encuentra hez y podredumbre.

los instrumentos de uso científico. Del telescopio, utilizado por Galileo para sus descubrimientos astronómicos, Gracián nos dará en *El Criticón* una previsible versión moral cuando hace decir a uno de los guías de la novela que “el antojo de Galileo” no es nada comparado con el que les ofrece a Andrenio y Critilo, el cual, por supuesto, ha de ser colocado “en los ojos del alma, en los interiores” (III-10, p. 745).<sup>32</sup> De modo similar, el más antiguo descubrimiento de la pólvora –que Bacon y Galileo habían tomado como invento crucial para la ciencia mecánica y la investigación sobre la caída gravitatoria de los cuerpos– es traído a colación, negativamente, para llevar a cabo una valoración sobre el signo moral de los tiempos: esa “invención tan sacrílega, tan execrable, tan impía y tan fatal como es la pólvora”, dice Gracián por boca de uno de sus guías, mediante la cual “un gallina haze tiro a un león y al más valiente el cobarde” (*El Criticón*, II-8, p. 442).<sup>33</sup>

Pero sin duda el ejemplo más significativo del desplazamiento ficcionalista y neutralizador que comentamos tiene lugar en el tratamiento que Gracián concede al acontecimiento más inquietante y trascendente del último siglo: la teoría heliocéntrica copernicana. Aunque España acogió en principio las teorías copernicanas más generosamente de lo que se piensa,<sup>34</sup> no es difícil imaginar cómo, a partir de la Contrarreforma, y sobre todo de las condenas oficiales de la Iglesia, un pensamiento tan religioso y teologizado como el español reaccionó ante la nueva doctrina. Saavedra Fajardo lo refleja cumplidamente con estas palabras: “Impía opinión contra la razón natural, que da reposo a lo grave; contra las divinas letras, que constituyen la estabilidad perpetua de la tierra; contra la dignidad del hombre, que se haya de mover a gozar los rayos del sol, y no el sol a participárselos, habiendo nacido, como todas las demás cosas criadas, para asistille y serville”.<sup>35</sup> Gracián participa intencionalmente de este criterio, aunque la forma en que lo hace tiene matices y peculiaridades. De modo semejante a los casos de ciencia ya mencionados, reduce la doctrina heliocéntrica a la categoría de lo ficcional.

<sup>32</sup> Quevedo, por su parte, valoraba al telescopio de esta manera: “Instrumento que halla mancha en el sol y averigua mentiras en la luna y descubre lo que el cielo esconde es instrumento revoltoso, es chisme de vidrio, y no puede ser bienquisto del cielo” (*La fortuna con seso y la hora de todos, Obras completas en prosa*, ed. cit., p. 293).

<sup>33</sup> Cervantes, Saavedra Fajardo, Quevedo y tantos otros veían en la pólvora un indicio moral de los nuevos tiempos, en los que ni siquiera era posible la nobleza épica del combate. En efecto, en la España del Barroco la pólvora provocaba

sistemáticamente reflexiones de carácter literario y humanístico (y ello fue espléndidamente comentado por J.A. Maravall en el capítulo titulado “El humanismo de las armas”, en su libro *Utopía y contrautopía en ‘El Quijote’*, Santiago de Compostela: Pico Sacro, 1976, pp. 111-148).

<sup>34</sup> Ver a este respecto J. M. López Piñero, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona: Labor Universitaria, 1979, p.p. 178-189.

<sup>35</sup> *Idea de un príncipe político-cristiano*, Empresa 86, ed. cit., p. 810.

En su tratado conceptista el heliocentrismo pasa a ser un ejemplo extravagante de “agudeza paradoja” (XXIII, p. 236) y en *El Criticón* se calificará a dicha doctrina como una forma de discurso que “no tanto puede pasar por opinión, cuanto por capricho de entendimientos noveleros, amigos de trastornarlo todo y mudar las cosas cuadradas en redondas...” (III-8, p. 702). Una vez más, como observamos, la nueva e incómoda verdad científica se ficcionaliza y acabará siendo, como es previsible, un exponente pedagógico del tópico literario del ‘mundo al revés’, que en último término certifica la aguda desazón ante la crisis de los tiempos que sentían los españoles del momento. Así, al comienzo de la crisis III,8, Gracián se refiere a los “desalumbrados” que afirman que el mundo estaría mejor “al revés de como hoy le vemos, esto es, que el sol había de estar acá abaxo, ocupando el centro del universo, y la tierra acullá arriba adonde agora está el cielo, en ajustada distancia” (p. 702). El heliocentrismo en la obra graciana no sería tanto una hermenéutica científica inexacta cuanto el erróneo presupuesto de la hermenéutica moral que rige el mundo trastocado de la época.<sup>36</sup>

En última instancia, las disputas cosmológicas no dejaban de ser, como dice Gracián por boca de Andrenio, “caprichosas cuestiones” (III-8, p. 703), una ficción entre otras muchas que es empleada ingeniosamente y casi siempre con el propósito inconfesado de apuntalar, del modo que sea, un sistema de pensamiento radicalmente no científico. El fin último será, en efecto, neutralizar la carga destructiva que las verdades y métodos de la ciencia poseían para ese sistema. Pero era imposible no darse cuenta de la escisión irreparable que se estaba produciendo

<sup>36</sup> E incluso un mal ejemplo que atentaría contra la ley de enseñanza analógica que proporciona al hombre el macrocosmos: “¿qué había de hazer el sol, inmoble y apoltronado en el centro del mundo, contra toda su natural inclinación y obligación, que a fuer de vigilante príncipe pide moverse sin parar, dando una y otra vuelta por toda su luzida monarquía? ¡Eh!, que no es tratable esso. Muévase el sol y camine, amanezca en unas partes y escóndase en otras, véalo todo muy de cerca y toque las cosas con sus rayos, influya con eficacia, caliente con actividad y refresque con templança (...) cumpliendo con las obligaciones de universal monarca del orbe: que si el ocio dondequiera es culpable vicio, en el príncipe de los astros sería intolerable monstruosidad” (III-8, p. 702-3). Pero, al desplazar la teoría heliocéntrica de la órbita científica a la pragmática, la teoría se acoge al relativismo que caracteriza a Gracián en

este terreno y llega incluso a beneficiarse de él. Ello explica que, en ocasiones, Gracián parezca aceptar (aunque siempre en función de criterios políticos o morales) la tesis copernicana. Véase, por ejemplo, este fragmento en el que Critilo ilustra a Andrenio diciéndole que el sol “está en medio de los celestes orbes como en su centro, corazón del lucimiento y manantial perenne de la luz (...); único en la belleza, él haze que se vean todas las cosas y no permite ser visto, celando su decoro y recatando su decencia” (I-2, pp. 78-79). Se trata aquí de resaltar analógicamente, para lección de gobernantes humanos, no ya la paternal diligencia del rey sol (como en la cita anterior), sino su mayestática estrategia de ocultación. Lo que supondría en el plano científico una intolerable contradicción (el sol está en el centro o no lo está), en el nivel de la conducta no lo es (lo está unas veces y otras no, según convenga).

entre el estilo tradicional de pensamiento y un nuevo tipo de conocimiento, real, objetivo, que sólo podía ser producido por la ciencia. Este dilema, en definitiva, es el que explica y conforma el escepticismo epistemológico que caracteriza en su conjunto al pensamiento barroco español.

### III

En su *Examen de ingenios para las ciencias* se refería Huarte de San Juan a esa “triste condición del entendimiento” que, a pesar de ser la potencia más digna del hombre, “ninguna hay que con tanta facilidad se engañe acerca de la verdad (...) Lo cual se ve por experiencia: porque, si no fuese así, ¿había de haber entre los graves filósofos, médicos, teólogos y legistas tantas disensiones, tan varias sentencias, tantos juicios y pareceres sobre cada cosa, no siendo más de una la verdad?”. Esta clase de argumentación, una de las más antiguas y características de la escuela escéptica, fue repetida hasta la saciedad por los autores barrocos españoles. La repite Quevedo, por ejemplo, en el capítulo IV de *La cuna y la sepultura*, verdadero epítome y centón del escepticismo contrarreformista hispánico, con toda su batería de argumentos desengañadores sobre el saber filosófico; la verdad y la sabiduría –concluye Quevedo– sólo están en Dios; “fuera dél todo es opinión y los más cuerdos sospechan”. Gracián representa y dramatiza estas mismas ideas en varios lugares de *El Criticón*. En la crisis III-9, y en presencia de Andrenio y Critilo, un grupo de ocho sabios reputados –“hombres tan eminentes que con cada uno se pudiera honrar un siglo”– dan sus juicios filosóficos sobre la felicidad, todos distintos y, en principio, convincentes, pero muchos de ellos contradictorios entre sí. La contienda acaba al ser interrumpidos por un loco, que les dice la verdad: la felicidad no está en la tierra, sino en el cielo. Con ello queda atestiguada la vanidad de los criterios filosóficos cuando tratan asuntos de ‘tejas abajo’.<sup>37</sup> “Disolvióse la magistral junta, quedando desengañados todos...”, termina Gracián.

<sup>37</sup> Todo el pasaje no es sino la dramatización de la argumentación tradicional del escepticismo clásico. He aquí como termina la *Academica sive de iudicio erga verum* (1596) de Pedro de Valencia: “...los griegos y todos los sabios de este mundo, que han buscado afanosamente y se han prometido para sí y los demás una sabiduría, pese a sus esfuerzos nunca fueron capaces de encontrarla ni de comunicarla. El que sienta

conmigo que le falta la verdadera sabiduría, que no la busque en esta filosofía humana, sino que se la pida a Dios que la da a todos con generosidad, y a nadie echa en cara. Si alguien piensa que es sabio en este mundo, hágase necio para ser sabio (cita de San Pablo, *I Cor.* 3,18), pues Dios, que escondió la verdadera sabiduría a los amantes de la falsa sabiduría, la revela a los pequeños”.



En última instancia, los diversos criterios filosóficos que Gracián dramatiza en ese episodio hay que entenderlos, de acuerdo con otro pasaje de *El Criticón*, en el marco de esa humareda provocada por el Charlatán que, para defenderse del Descifrador, empieza a arrojar “espeso humo de confusión, llenándolo todo de opiniones y pareceres, con que todos perdieron el tino. Y sin saber a quién seguir ni quién era el que decía la verdad, sin hallar a quién arrimarse con seguridad, echó cada uno por su vereda de opinar, y quedó el mundo bullendo de sofisterías y caprichos” (III-4, p. 633). Así acaba significativamente la crisis titulada “El Mundo descifrado”.

En realidad, la investigación de Gracián sobre ese mundo se limitará a desmontar sus apariencias, en la mejor línea de la tradición escéptica pura<sup>38</sup>, que tenía en el asunto del “engaño a los ojos” –conformador, como se sabe, de buena parte del armazón alegórico y narrativo de *El Criticón*– uno de sus ejes argumentativos. El engaño de los colores era uno de los motivos predilectos en este terreno y el Barroco español lo explotó a conciencia: la obsesión de que “ese cielo azul que todos vemos (...) ni es cielo ni es azul” se reproduce en el arco del siglo, desde Bartolomé Leonardo de Argensola, hasta Calderón. Gracián no deja de explotar este *topos* en su novela y afirma por boca del Zahorí que no hay “verdaderos colores en los objetos, que el verde no es verde, ni el colorado colorado, sino que todo consiste en las diferentes disposiciones de las superficies y en la luz que las baña” (III-5, p. 651-2). Partiendo de esta constatación, el Zahorí confirma a Andrenio y Critilo que “no hay poder averiguar cosa de cierto”. A la luz de este axioma escéptico, tan repetido en el Barroco, las doctrinas filosóficas y científicas serán concebidas como un mercado de “opiniones”, del que Gracián sólo va a hacer un uso relativista y pragmático, según el método acuñado en el terreno de la doctrina moral por el probabilismo jesuítico (de tantas reminiscencias escépticas<sup>39</sup>).

<sup>38</sup> Pirrón de Elis, en efecto, fundamentaba la preceptiva suspensión del juicio en el hecho de que era imposible conocer la naturaleza de las cosas más allá de su apariencia.

<sup>39</sup> En la base del probabilismo católico postridentino se encontraba, en efecto, el antiguo filósofo escéptico Carneades de Cirene (Siglo II a. C.). Carneades profundizó la corriente escéptica ya iniciada por Arcesilao, que había desarrollado, en el seno de la Academia platónica, la tendencia a desvalorizar el conocimiento empírico –una mera opinión– frente al saber auténtico proveniente del mundo inteligible. Como afirmaba Julio Caro Baroja, que estudió a fondo el fenó-

meno en su relación con las prácticas religiosas contrarreformistas, “Carneades llegó a establecer una doctrina de la probabilidad, según la cual, para actuar en la vida práctica, basta con un primer grado de verosimilitud”, pues no hay doctrina que pueda proclamarse verdadera y cierta en sí misma (*Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid: Ed. Sarpe, 1985, p. 538). Como muchos gracionistas, el propio Caro Baroja consideraba a Gracián “un hijo de la casuística y el probabilismo” (*op. cit.*, p. 613) por su concepción elástica y relativista de la actuación del hombre en la vida social.



El pragmatismo fue, en definitiva, el terreno en el que se resolvieron buena parte de los problemas que el pensamiento barroco planteó según la tónica más académica del escepticismo. La Empresa 46 de la *Idea de un príncipe político-cristiano* de Saavedra Fajardo muestra un remo que se ofrece a la vista torcido bajo las aguas; este engaño de las apariencias, y las expresas reflexiones escépticas que le siguen, son el punto de partida de una de las lecciones más consistentes y completas sobre la necesidad de una política cautelosa y pragmáticas por parte del príncipe. De igual manera, Calderón parte de un argumento tradicional de la academia escéptica —el problema de saber si nuestra vida es o no un sueño— para llegar a la conocida solución pragmática de Segismundo: “Mas fuere verdad o sueño,/ obrar bien es lo que importa; / si fuere verdad, por serlo;/ si no, por ganar amigos / para cuando despertemos” (III, Esc. IV, vs. 2423-7).

Esta notable proyección pragmática —además del horizonte teológico que la sustenta y el modo literario en que se canaliza— colocan al escepticismo barroco español en un nivel distinto al de la pura filosofía (o, si se quiere, todavía mejor, al de la ‘filosofía pura’). En cierto modo, podría decirse que su planteamiento escéptico de la realidad no sólo carece de sentido filosófico, sino que se trata de una manifestación básicamente antifilosófica; es decir, no funciona como un instrumento de criticismo gnoseológico, como lo fue el *Quod nihil scitur* (1581) de Francisco Sánchez, que había servido, entre otras cosas para derribar el dogmatismo aristotélico-escolástico y preparar el terreno al pensamiento nuevo. Sucede algo bien distinto. Cuando, en el Prólogo al lector de *El mundo de por dentro*, Quevedo se acoge a la tutela de “el doctísimo Francisco Sánchez” y su libro “*Nihil scitur*”, está muy claro hacia dónde le llevan las premisas filosóficas del escéptico hispano-francés: a una sátira descarnada. Y es que la virtualidad purgativa del escepticismo se desplaza desde la razón pura hasta la razón práctica, y en lugar de esparcir su sospecha sobre la propia razón, acaba incidiendo sobre la condición moral o intelectual de los que debieran usar de ella. Por eso Gracián no sitúa la Verdad en oposición al Error, sino a la Ignorancia y a la Mentira<sup>40</sup>, y por eso los necios y los falsarios son los auténticos destinatarios de su crítica destructiva. De este modo, Gracián, como tantos de sus compatriotas (Quevedo, Mateo Alemán, Suárez de Figueroa, Zabaleta, etc.) proyecta su escepticismo hacia el terreno social, político y moral y los recelos gnoseológicos del escéptico proliferan sin cesar en ese ámbito. La desconfianza generalizada es la bandera y Argos, con sus cien ojos, es el emblema de la actitud que hay que adoptar: “Maldito el hombre que confía en otro (...) —dice este guía alegórico en *El Criticón*— Ni aun en los mismos padres hay que confiar” (II-1, p. 291).

<sup>40</sup> Véase a este propósito la alegoría con la que comienza el Discurso LV de la *Agudeza y arte de ingenio*.

Si el radicalismo escéptico inicial del *Discurso del Método* se planteaba metodológicamente como una premisa *sine qua non* para alcanzar, mediante el *cogito*, la nueva certidumbre filosófica<sup>41</sup>, en el pensamiento español del Barroco la duda escéptica no apunta al alba de ningún saber y se transmuta casi, curiosamente, en una certidumbre de distinto signo, pues no es tanto la suspensión del juicio gnoseológico lo que se produce como la afirmación efectiva de un juicio ético o intelectual de carácter negativo. O, por resumirlo con sentencias propias de Gracián: “entienda el atento que nadie le busca a él, sino su interés en él o por él” (*Oráculo*, af. 252); y “los ignorantes son los muchos, los necios son los infinitos” (*Criticón*, II-5, p- 381).

Gracián remite su visión escéptica a la noción barroca de desengaño sobre el engaño previo de las apariencias y no cabe duda de que en él hallamos una cumplida representación de ese escepticismo intelectual de la época en relación al mundo fenoménico. Es cierto que sus armas para enfrentarse a ello son las mismas, en el fondo, que las que reclamaba Francisco Sánchez para paliar de algún modo nuestra ignorancia: la “experiencia” y el “juicio”.<sup>42</sup> A menudo ha creído verse en el tratamiento con que Gracián aborda este problema la expresión de una conciencia filosófica. Pero, a decir verdad, sucede al revés: más que convertir al desengaño en filosofía, Gracián convierte a la filosofía en desengaño. Si el huracán escéptico de la filosofía europea de la época supuso, en último término, la devastación de los vetustos templos del saber para erigir construcciones más firmes sobre esos solares, el escepticismo de Gracián y el Barroco español dinamita también –mediante la obliteración, el desplazamiento o la ficcionalización– los cimientos del nuevo

<sup>41</sup> De hecho, Descartes había anunciado que él era el primero de los hombres en disipar definitivamente las dudas de los escépticos. Su procedimiento, como se sabe, fue conducir eventualmente la duda escéptica hasta unos límites nunca alcanzados: consideró que no sólo nuestra información puede ser engañosa o ilusoria, o nuestras facultades erróneas, sino que acaso seamos engañados por un genio maligno, por un Dios engañador. De este viaje al escepticismo más completo, Descartes había de regresar con una confianza revitalizada en el mundo de la racionalidad humana. La primera parte de la argumentación creaba, pues, una crisis escéptica, pero en el momento de mayor desolación se llega a la solución del *cogito* y el escepticismo queda derrotado.

Recordemos, sin embargo, que la solución cartesiana no fue convincente para algunos, que

pensaban que cada paso dado por Descartes en una dirección positiva seguía siendo dudoso según sus previas dudas radicales. Por otro lado, cabría también sospechar con Unamuno (mucho más pascaliano que cartesiano) que la ordalía escéptica de Descartes no dejaba de ser artificiosa e insincera: Descartes ya había apostado por la razón al hacer su inicial exhibición de la duda escéptica.

<sup>42</sup> Así lo expresa Francisco Sánchez: “Pero, como no podemos conocer las cosas tal y como son en sí (...), tenemos que limitarnos a disminuir un poco nuestra ignorancia. Esos dos medios de conocimiento no nos proporcionan un saber perfecto; pero, usando de ellos, algo nos es posible percibir y aprender. Los medios a que me refiero son la experiencia y el juicio” (*Que nada se sabe*, Madrid: Aguilar, 1977, pp. 199-200).

edificio. En este sentido, puede decirse que el escepticismo español del Barroco fue más radical, y llevó de hecho al abandono de la actividad científica y filosófica durante casi tres siglos.

“Está desacreditado el filosofar” (*Oráculo*, af. 100), se lamentaba Gracián en 1647, en el comentario a un aforismo titulado significativamente *Varón desengañado*, no advirtiendo que lo que sucedía era que, por suerte o por desgracia, se empezaba a *filosofar* de una manera bien distinta (y por completo inabordable para los presupuestos epistemológicos de la España de la época). Aunque no puede dejar de aludir sintomáticamente a la quiebra del viejo sistema, el escepticismo barroco español es la forma (quizá inconsciente) de un recurso cautelar de aquel sistema –que ya revelaba su total impotencia en relación a la crisis de los nuevos tiempos– frente a los nacientes modelos científicos y filosóficos, que sólo podían establecerse sobre la base de una cosmovisión no religiosa y de una confianza –eso sí: depurada y renovada– en la capacidad cognoscitiva del ser humano. Pero el problema, para Gracián, no era la capacidad cognoscitiva del hombre, sino más bien su capacidad de juicio: el problema, por decirlo con sentencia del *Oráculo* (af. 201) de que “alzóse con el mundo la necedad”. Gracián se limita a dar cuenta de esa realidad poco agradable. Por eso, nos dice Gracián, “siempre filosofar, entristece” (*Discreto*, VII) y “quien añade sabiduría, añade tristeza” (como afirma la sabia Artemia de *El Criticón*, I-9, p. 193). Nada que ver, desde luego, con el optimismo baconiano, fundamentado en la noción del *homo faber*. No por azar el autor inglés concluyó su obra con la Utopía de la *Nueva Atlántida* mientras que el español lo hizo con la Distopía (o Utopía al revés) de *El Criticón*.

Esa visión desengañada, más que el producto de una cumplida investigación epistemológica, fue el resultado de una invencible perplejidad ante lo nuevo y de una dramática desazón ante la impotencia de lo antiguo para explicar la crisis de los tiempos. Aunque esa percepción no es solamente el producto de un fracaso histórico. Es también una cruda reflexión intemporal –una de esas eternas y crudas reflexiones del pensamiento barroco– sobre la condición estética (la Vulgaridad), intelectual (la Necedad) y moral (la Mentira) del ser humano. Y en último término, podemos decirlo, esa reflexión no es tan distinta al desengaño que experimenta el humanismo actual respecto a los dogmas y valores, hoy hegemónicos, de la revolución técnico-científica que se inició en su día con Bacon y con Descartes.

[Fecha de recepción: 18 de octubre de 2014]

[Fecha de aceptación: 21 de diciembre de 2014]