

EL CONCEPTO DE «SER PERSONA» EN BALTASAR GRACIÁN COMO EXPRESIÓN DE LA PERFECCIÓN HUMANA*

FRANCISCO VÁZQUEZ MANZANO
Universidad de Granada

RESUMEN: En Gracián «ser persona» implica la modulación «ingeniosa» del «genio» natural del hombre en el mundo que le ha tocado vivir. Gracián entiende la subjetividad desde su necesaria y constitutiva remisión al mundo, pues es en éste donde el hombre se constituye como persona. Esto es lo que nos muestra Gracián a través de la correcta articulación que prescribe en su obra entre el genio del hombre y el ingenio. En este artículo pretendemos analizar las nociones de genio, ingenio y persona mostrando cómo ésta última es el resultado de la correcta articulación entre genio e ingenio, al tiempo que mostraremos cómo el concepto graciano de «ser persona» supone una concepción de la subjetividad alejada de la pureza y la absolutéz que le concede la modernidad tradicionalmente entendida.

PALABRAS CLAVE: Gracián; barroco; modernidad; ser-persona; subjetividad.

The concept of «being a person» in Baltasar Gracián as an expression of human perfection

ABSTRACT: In Gracián «to be a person» involves the «ingenious» modulation between the natural «genius» of the man and the world in which he lives. Gracián understands subjectivity from her necessary and constitutive reference to the world, where man constitutes himself as a person. Gracián shows that through the correct articulation between genius and ingenious. In this paper we will analyze the notions of genius, ingenious and person, showing that the last one notion is the result of the correct articulation between genius and ingenious. In addition, we will show that the concept of «to be a person» involved a conception of subjectivity away from the purity and absoluteness of the modern subject.

KEY WORDS: Gracián; Baroque; Modernity; Be-a-person; Subjectivity.

INTRODUCCIÓN

La obra de Gracián constituye en su totalidad una lectura crítica de la correcta formación de la persona. Ahora bien, es una labor interpretativa exigida por los mismos textos del aragonés encontrar el sostén antropológico, epistemológico e incluso ontológico sobre el que tales prescripciones orientadas al «saber vivir» se estructuran.

Gracián reduce las potencias humanas a dos grandes potencias, a saber, el gusto —relacionado con el genio individual de cada hombre— y el entendimiento. A su vez, éste último se divide en dos funciones: el «ingenio» y el «juicio» o «sindéresis». En numerosas ocasiones Gracián describe el ingenio

* 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 del Gobierno de España.

como «la valentía de entender», como por ejemplo en el primer primor del *Discreto*. Se trataría, siguiendo la lectura de Jorge M. Ayala, del aspecto inventivo del entendimiento, mientras que el juicio como la otra gran potencia del entendimiento, sería visto como su función práctica, ambas funciones, eso sí, entrelazadas y complementarias.

De este modo tendríamos una división de las potencias humanas, provisionalmente, como sigue: nos encontraríamos con el gusto y el entendimiento como potencias generales del ser humano. Dentro de este último, por su parte, nos encontramos una división de sus funciones inventiva (ingenio) y práctica (juicio). Por último, y como una potencia distinta al entendimiento aunque, como mostraremos, necesariamente relacionada y complementada con él, nos encontramos otra potencia humana como lo es el gusto. Ayala define el gusto como «la subjetividad de cada uno»¹. A su vez, como mostraremos en el primer apartado de este trabajo, el gusto se identifica necesariamente con el «genio» del hombre.

De manera que, por lo pronto, nos encontramos con que el gusto aparece en Gracián como una potencia distinta al juicio y al ingenio, aunque, es cierto, que tanto gusto como entendimiento no se dan por separado, sino que, en su complementación se produce el fenómeno de «ser persona». Esto mismo es lo que, en lo que resta, trataremos de sostener: el ser persona se funda en una correcta articulación del genio —y por ende, del gusto— del hombre con el entendimiento. En concreto, mostraremos cómo en el fenómeno integral de ser persona se produce una maduración y un perfeccionamiento del genio mediada por el ingenio y el juicio.

El primer paso de este trabajo, consistirá en un esclarecimiento de la noción de genio como la base natural que condiciona —aunque no determina— la acción del hombre.

1. LA REALIDAD SUSTANCIAL DE LA PERSONA: EL GENIO

Resulta de suma relevancia para comprender cómo entiende Gracián la constitución ontológica del hombre prestar atención a la primera parte del *Criticón*, en concreto, al encuentro que se produce por vez primera entre Andrenio y Critilo en el que el primero comienza a expresar la fascinación que siente por el mundo que le rodea. En concreto, Andrenio celebra que dentro de la multiplicidad de la naturaleza, exista un orden en ella:

Lo que yo mucho admiraba, y aun celebro —dixo Andrenio—, es este tan admirable concierto con que se mueve y gobierna tanta y tan varia multitud

¹ AYALA, J. M., «Ingenio, causa principal de la agudeza y complemento del juicio» en: *Conceptos. Revista de investigación Graciana*, 1 (2004), pp. 115-132; p. 116.

de criaturas sin embarazarse unas a otras, antes bien dándose lugar y ayudándose todas entre sí².

A esta admiración, Critilo responde que todo el concierto que Andrenio observa en la creación es fruto del divino «Criador» que establece un concierto y una determinada disposición en todo lo por él creado a través de una «armonía en la contrariedad»³.

Esta armonía entre los contrarios que caracteriza la correcta disposición establecida por el Criador en el mundo no deja exento al propio hombre quien en sus propias entrañas posee una multiplicidad de contrarios:

[Andrenio] —¿Qué dices?, ¿un hombre contra sí mismo?

[Critilo] Sí, que por lo que tiene de mundo aunque pequeño todo él se compone de contrarios [...]. Más ¡oh maravillosa, infinitamente sabia provi-dencia de aquel gran Moderador de todo lo criado, que con tan continua y varia contrariedad de todas las criaturas entre sí, templada, mantiene y conserva toda esta gran máquina del mundo⁴.

El hombre, pues, alberga dentro de sí una enorme variedad y contrariedad, que, sin embargo, posee un concierto y una disposición. Esto se lo vuelve a asegurar Artemia a los dos viajeros en el encuentro que ambos tienen con ella en la crisis novena de la primera parte⁵. En este punto, Artemia les señala a los protagonistas que el hombre fue creado para el cielo con una determinada disposición tanto física como de ánimo. Es precisamente esta disposición de los distintos elementos del hombre concertados según el divino creador, aquello en lo que radicará el «genio» o temple del hombre. Así, Ayala señala que el genio en Gracián «representa la parte natural del hombre, la cual incluye el carácter y cierta orientación innata de nuestras facultades»⁶, o lo que es lo mismo, podemos tomar el «genio» como la sustancia (particular) de cada hombre concreto, la cual radica en una determinada armonía de los distintos y contrarios elementos que componen al hombre.

Ahora bien, sin desmerecer el acierto señalado por Ayala, es necesario profundizar en esta «parte natural» del hombre que es el genio siguiendo la interpretación que Pedro Cerezo realiza de la ontología graciana. En Gracián según Cerezo, nos encontramos ante una «ontología de la potencia»: «Ser es poder (potencia, *Dynamis*), esto es, capacidad de acción y manifestación, en suma, de realizarse y hacerse valer [...] propiamente no es, sino que acontece»⁷. De este modo, la idea misma de sustancia aparece, en Gracián, no como elemento unitario e invariable, sino como un «fondo-caudal»:

² GRACIÁN, B., *El Criticón*. Cátedra. Madrid 2019, p. 89.

³ *Ibid.*, pp. 91-92.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, pp. 189-190.

⁶ AYALA, J. M., «Ingenio, causa principal de la agudeza y complemento del juicio», en *Conceptos. Revista de investigación graciana*, nº1, p. 116.

⁷ CERESO, P., *El héroe de luto*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2015, p. 39.

La substancia es esencialmente activa u operativa, y de ahí que la designe habitualmente como «fondo» —expresión análoga a «fundamento», pero entendido no tanto como base, sino en cuanto fuente o manantial, y por tanto equivalente de «caudal» para señalar su potencia activa de ser⁸.

Este fondo-caudal, potencia creativa en la que consiste esencialmente la naturaleza, en Gracián no puede sino identificarse con Dios. Dios es la potencia creadora de la naturaleza, el principio *naturans*, si lo queremos, que no puede sino tener que aparecer en una naturaleza concreta y delimitada en el espacio-tiempo:

Esta doble caracterización «fondo/caudal» indica adecuadamente una energía en movimiento, esto es, que en su actualización se expresa y configura de diversas maneras en atención a las circunstancias concretas de su acción⁹.

De manera que la naturaleza se concibe, según interpreta Cerezo en Gracián, como una potencia creadora y su modulación en un aparecer concreto flexionado y modulado en unas circunstancias espacio-temporales concretas.

Siguiendo este esquema, Dios, como potencia naturante creativa, se expresa en una naturaleza creada o *naturata*. Pues bien, cuando Ayala señala que el «genio» es la parte natural del hombre, creo necesario señalar que nos referimos a la naturaleza del hombre en tanto que «creatura», es decir, en tanto que expresión concreta y delimitada de una potencia creadora intensiva. El «genio» radicaría en la dotación natural con la que el hombre enfrenta su mundo.

Ayala, no obstante, parece acercarse a esta opinión al señalar:

Gracián conserva la noción tradicional de «genio» como naturaleza o *physis*, es decir, disposición natural del hombre para entender y obrar. Dado que la naturaleza es fuerza creadora, el genio de cada persona se identifica con la dirección que la naturaleza toma en esa persona¹⁰.

Sin embargo, considero que es Cerezo quien ofrece una lectura fundada de esta idea del genio como dotación del hombre en tanto que naturaleza *naturata* o, dicho más exactamente, como resultado de la acción naturante de la naturaleza.

Si Dios aparece en este esquema como aquella potencia intensiva creadora de toda la realidad *naturata* o extensiva, el genio del hombre, en tanto que «creatura» posee unos rasgos sustanciales estrictos. O lo que es lo mismo, no podemos diluir el rasgo sustancial del genio en la mera potencia. En Gracián nos encontraríamos con una sustancia «abierta» en cuya perfectibilidad deberá el ser humano poner todos sus esfuerzos. Si es cierto que el genio constituye un condicionante natural fijo con el que el ser humano entra al mundo, este condicionante no es determinante en la medida en que posee un carácter perfectivo. La sustancia natural del ser humano, su genio, deberá someterse a un proceso duro de perfeccionamiento en el cual precisamente radica el «ser persona»,

⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ AYALA, J. M., *o.c.*, p. 124.

ideal de perfección para Gracián: el ser humano, en tanto que tal, reconociendo la dotación genial con la que entra al mundo descubre una llamada a la construcción personal, «porque se reconoce hombre, trata de ser persona»¹¹.

Nos encontramos pues, en el ser humano, con una realidad estrictamente sustancial que, sin embargo, presenta una naturaleza abierta. La sustancia en Gracián dista mucho de concebirse como una interioridad cerrada sobre sí misma. La propia interioridad en Gracián apela desde sí misma a un afuera en el que desarrollarse y alcanzar su perfección.

2. EL INGENIO Y LA ACCIÓN INGENIOSA COMO CONDICIONADA POR Y CONDICIONANTE DEL GENIO

Teniendo pues presente que el genio consiste en la parte natural (*naturata*) del hombre, esta dotación natural condiciona la acción de la persona pero, como hemos tratado de mostrar, no la determina, pues esta dotación del hombre sólo condiciona cómo y de qué manera debe perseguir la perfección como persona. Y es en esta tarea de perfeccionamiento donde entra en juego el ingenio. Así Ayala invierte la sentencia de Gracián «la misma denominación de genio, está indicando originarse del ingenio»¹², mostrando el origen del ingenio justo en el condicionante que supone el genio y achacando esta formulación a un error filológico del propio Gracián¹³.

El ingenio pues se funda en un previo genio determinado y delimitado que condiciona su acción: «La base y la fuente del ingenio está en la naturaleza, y ésta es difícilmente modificable. Una vez conocida la naturaleza de una persona resulta fácil conocer los límites y posibilidades del ingenio»¹⁴. Es precisamente desde este condicionamiento de la persona en razón de su genio de donde precisamente procederá la distinción de los individuos en razón de su ingenio. Ayala extrae esta conclusión en Gracián en virtud de la influencia que en su obra tendrá Huarte de San Juan y la que, a su vez, tiene en este último Juan Luis Vives¹⁵.

Así pues, el genio de un hombre en tanto que naturaleza creada a partir de la potencia naturante de la naturaleza condiciona y delimita la acción intelectual, y en concreto, la acción ingeniosa que ese hombre poseerá. Ahora bien ¿en qué consiste tal acción ingeniosa? Ayala realiza un recorrido breve por la historia de dicha noción hasta arribar a Huarte y a la influencia que en él tuvo el pensamiento de Juan Luis Vives. Ayala cita al primero para definir la noción de ingenio que operará en el propio Gracián:

¹¹ GRACIÁN, B., *El Criticón*, p. 287.

¹² GRACIÁN, B., *Obras completas de Baltasar Gracián*, Aguilar, Madrid 1967, p. 80.

¹³ Cfr. AYALA, o.c., p. 117.

¹⁴ *Ibid.*, p. 123.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 121 ss.

El entendimiento es potencia generativa [...] Así el entendimiento tiene virtud y fuerzas naturales de producir y parir dentro de sí un hijo, al cual llaman los filósofos naturales noticia o concepto, que es *verbum mentis*¹⁶.

Ayala pues interpreta el ingenio en Gracián como una «potencia generativa» del propio hombre condicionada por el genio de éste.

Concepción semejante es la que posee Cerezo respecto al ingenio pero, en nuestra opinión, completando lo señalado por Ayala al asociar esa potencia inventiva con la propia potencia naturante de la naturaleza de la cual precisamente el hombre participa en virtud de su ingenio¹⁷. Así pues el ingenio constituye el nexo entre el mundo natural como *natura naturata* —de la que el mismo hombre participa en virtud de su genio— y la *vis activa* de ese mundo como *natura naturans*. Mediante el ingenio, el hombre amplifica la naturaleza creada participando del proceso creativo cuya máxima expresión y fundamento es la propia potencia creativa de Dios. Así lo expresa de nuevo Cerezo:

No cabe duda de que el ingenio, al igual que el genio constituyen una dotación natural [...] La diferencia es que el genio es una característica del individuo en cuanto tal, su «disposición particular» o su carácter o modo de ser, mientras que el ingenio es una potencia intelectual específica en orden a la investigación e invención. Ambos pertenecen a la naturaleza que los alterna, complementándolos entre sí [...]. La Naturaleza está aquí entendida como una potencia de acción que es la obra del artífice divino, y el ingenio humano se debe a ella en cuanto se inspira y apoya en el artificio o técnica de la naturaleza a la vez que la prolonga y la amplifica¹⁸.

La naturaleza pues se entiende en Gracián, según Cerezo, como una potencia naturans que genera la realidad concreta y delimitada y de la cual es el genio —como naturaleza naturata en el hombre— su resultado. Esta dimensión o naturaleza naturata del hombre: 1) es resultado de una acción naturante como ya hemos visto y 2) condiciona la acción ingeniosa del hombre mediante la cual él mismo puede participar de ese principio naturante de la naturaleza. Pero además, si mediante esa participación, el hombre puede amplificar y prolongar la naturaleza naturata, podemos derivar de esto que el hombre puede reinvertir mediante su acción ingeniosa sobre su mismo genio como parte de la naturaleza naturata amplificándolo y prolongándolo. Por lo que esta acción ingeniosa, condicionada por el propio genio como hemos visto, a su vez, puede implicar un perfeccionamiento de dicho genio y, con él de la propia acción ingeniosa. Esta lectura del ingenio abre pues la puerta a un perfeccionamiento del hombre en una correcta articulación de su genio y su ingenio que, presumimos, va en la línea del concepto graciano de ser persona.

¹⁶ HUARTE DE SAN JUAN, J., *Examen de ingenios para las ciencias*, Editora Nacional, Madrid 1977, p. 428.

¹⁷ Cfr. CEREZO, P., *o.c.*, pp. 46-53.

¹⁸ *Ibid.*, p. 49.

3. EL CARÁCTER PERFECTIVO DE LA PERSONA Y SU PROYECCIÓN

Lo específico del ingenio Ayala lo describe como la capacidad de unir verdad y belleza en el «concepto ingenioso» el cual, a su vez, «es creación de una verdad hasta entonces inexistente»¹⁹. El ingenio pues radica en la creación de artificios mediante los cuales se crea una verdad que ha pasado en todo momento desapercibida. Se trata pues de una creación de conceptos que permite, no ya descubrir la verdad, sino crearla.

Esta creación propia del ingenio es perfectamente reseñada por Cerezo: «El entendimiento discierne y juzga, pero sólo el ingenio crea en el sentido preciso de alumbrar la riqueza insondable del universo y prolongarla a una nueva creación»²⁰. En este doble sentido en el que el ingenio es una potencia creativa se muestra, en nuestra opinión, el modo de operar específico del ingenio. Este necesita, en primer lugar, «alumbrar» la riqueza natural para después prolongarla y perfeccionarla.

En relación a la propia perfección del hombre, es el concepto ingenioso el que permite crear la estructura conceptual necesaria que muestre su constitución genial y, desde ella, prolongarla a un perfeccionamiento. Así, el ingenio, lejos de mostrar verdades generales de la realidad, concreta esta realidad, la singulariza y la lanza a su perfeccionamiento. La tarea de las potencias intelectuales humanas identificada en Gracián en el ingenio y el juicio, lejos de perseguir la universalidad tienen una función estrictamente singularizante: son mediante estas potencias como el ser humano se conoce y, en este conocimiento, alumbrando el camino de perfección que recorrerá en su itinerario para «ser persona».

La prueba de ello es que lejos de ser la constatación de la universalidad de la conciencia puramente intelectual como en Descartes o en Kant, en Gracián, el conocimiento introspectivo o conocimiento de sí apela necesariamente a la construcción personal y singular del ser humano. En esa primera tarea de alumbrar el propio genio, el ingenio descubre una «necesidad» que lejos de ser la absoluta nada, aparece como un «nihil productivo» que lanza al hombre a la persecución de aquello que precisamente falta: «Es pues la necesidad la que obliga a pensar; más aún, la que hace pensar, inventando lo que necesita para vivir»²¹. Así en Gracián encontramos pues esa primacía moderna de la autorreflexión pero en este mismo movimiento moderno, la apelación graciana a la «extimidad» que el ser humano descubre en su introspección abre la modernidad hacia una vía prudencial y existencial distinta a los derroteros que ha seguido desde la implementación del cogito cartesiano. Pero lo interesante es que se trata de una vía abierta *desde* la propia modernidad, no *contra* la modernidad. Es por ello por lo que distin-

¹⁹ AYALA, J. M., *o.c.*, p. 128.

²⁰ CEREZO, P., *o.c.*, p. 48.

²¹ *Ibid.*, p. 50.

tos autores han visto en el barroco en general y en Gracián en particular los albores de una «modernidad otra», una modernidad impensada que corrige los excesos universalistas e intelectualistas de la modernidad reinante. Dicho sin rodeos, en Gracián, todo conocimiento de sí está supeditado al propio cuidado de sí particular.

Esto se observa claramente, de nuevo, en el primer encuentro que se da entre Critilo y Andrenio en la primera parte del *Criticón*. En la primera crisis, Gracián parece mostrar que la primitiva «conciencia de sí» es la consciencia de un vacío:

Yo —dixo [Andrenio]— ni sé quién soy, ni quien me ha dado el ser, ni para qué me lo dio: ¡qué de vezes, y sin voces, me lo pregunté a mí mismo, tan necio como curioso! Pues si el preguntar comienza en el ignorar, mal pudiera yo responderme. Argúfame tal vez para ver si empeñado me excedería a mí mismo; duplicábame, aún no bien singular, por ver si apartado de mi ignorancia podría dar alcance a mis deseos²².

Andrenio parte de un completo desconocimiento de sí. Su mismidad, podemos interpretar, se observa, a lo sumo, como una demanda de mismidad, como un querer saber quién es que incluso lo lleva a pedir al propio Critilo que sea él quien lo defina. Vemos pues como la propia tarea de ser persona parte de una radical nihilidad que lanza a lo que podríamos denominar «personalización», nihilidad que sólo descubre la acción ingeniosa orientada a la propia constitución genial del hombre.

Esta idea de un vacío de sentido para la propia mismidad, no contradice la natural constitución del hombre en base a un genio determinado. Antes bien, lo que sucede mediante la acción ingeniosa es que esa constitución genial queda alumbrada en su carácter abierto y perfectivo, y, al mismo tiempo, produce una insatisfacción que conduce a la búsqueda de un perfeccionamiento:

A los principios no sentía tanto aquel penoso encerramiento, antes con las tinieblas del ánimo desmentía las exteriores del cuerpo y con la falta de conocimiento disimulaba la carencia de la luz [...] Pero llegando a cierto término del crecer y de vivir, me saltó de repente un tan extraordinario ímpetu de conocimiento, un tan grande golpe de luz y de advertencia, que resolviendo sobre mí comencé a reconocerme haciendo una y otra reflexión sobre mi propio ser²³.

A esto parece apuntar también Gracián en el aforismo 87 del *Oráculo*: «Nace bárbaro el hombre, redímese cultivándose. Haze personas la cultura y más cuanto mayor [...]. Es muy tosca la ignorancia; no ai cosa que más cultive que el saber²⁴». A este respecto resulta vital delimitar el alcance significativo de «cultura» en el empleo de Gracián. Esta noción es equivalente

²² GRACIÁN, B., *El Criticón*, p. 70.

²³ *Ibid.*, p. 71.

²⁴ GRACIÁN, B., *Oráculo manual y arte de prudencia*, Cátedra, Madrid 2020, p. 150.

al de educación o perfeccionamiento, esto es, no apela a un horizonte de sentido cuyas manifestaciones pueden ser las artes, la religión, etc. Cultura equivale a un perfeccionamiento orientado al ser persona. A la dotación de la naturaleza el individuo exige cierto «aliño» y éste, metafóricamente entendido precisamente como cultura, no tiene como objeto sólo el entendimiento, sino también el querer, esto es, el desear y, por tanto, el gusto y el genio que lo sostiene.

Es la acción ingeniosa, que crea un «concepto artificioso» con el que alumbrar la verdad de sí mismo, la que conduce al propio conocimiento del genio que, tras esta ilustración, aparece siempre como demandante de un sentido mayor y exterior a sí mismo. No se trata pues, sólo de alumbrar la verdad, sino de crearla como medio de perfeccionamiento tanto de la persona como, en opinión de Cerezo, de la naturaleza. A su vez, esta insatisfacción descubierta en el hombre con su propio genio resulta propia de «varones eminentes». En numerosos aforismos del *Oráculo* (87, 107, 141, 197, etc.) apela Gracián a esta idea de la insatisfacción con uno mismo como motor para la eminencia. El aforismo 238 nos ofrece una explicación de esta máxima que viene a reafirmar lo que comentamos. Señala Gracián: «Fueran muchos mui personas si no les faltara un algo, sin el cual nunca llegan al colmo del perfecto ser [...]. Todos estos desaires, si se advirtiesen, se podrían suplir con facilidad, que el cuidado puede hacer de la costumbre segunda naturaleza²⁵». Es precisamente la acción del ingenio vuelto sobre el propio genio, la que descubre esa «pieza que falta» y lanza pues al individuo a su propio cuidado como medio de perfección.

Creemos pues, que esta lectura que presentamos del ingenio nos permite comprender la mutua dependencia de éste con el genio del hombre. Si bien el genio es una dotación natural que condiciona el propio ingenio, este, a su vez, tiene la capacidad de alumbrar este genio en un sentido inventivo: diseña el propio genio a través de su ilustración y de su posterior perfeccionamiento. Que esa ilustración sea igualmente creativa como señalan Ayala y Cerezo nos permite expresar que, a través de la acción del ingenio, el genio de la propia persona adquiere una carácter demandante —demanda completud y perfeccionamiento— que, sin la acción del ingenio sobre él, no aparecería. A su vez, es en este mismo alumbrar del ingenio el propio genio del hombre donde ya se muestra la posibilidad de una educación del genio, que, en tanto que condicionante del ingenio, reinvierte en una educación del ingenio. Genio e ingenio presentan pues una codependencia mutua no sólo en su constitución natural, sino en su proceso de perfeccionamiento. «Ser persona» pues, implica la coeducación complementaria de genio e ingenio.

²⁵ *Ibid.*, p. 232.

4. «SER PERSONA» COMO CONDICIÓN NECESARIA DE TODA HEROICIDAD.
LA UNIDAD DE LA OBRA GRACIANA

El carácter perfectivo de la propia sustancia del ser humano, como hemos comentado, lanza a este fuera de sí para alcanzarse como persona. Esto hace pues necesario que el ser persona presente en Gracián una necesaria referencia a su propio mundo en el cual el ser humano se gana o se pierde como persona. En este punto es necesario detenernos en una cuestión tradicionalmente polémica en los estudios acerca de la obra de Gracián, a saber, la distancia que separa la figura del «héroe» de las primeras obras del aragonés, de los preceptos para ser persona que se encuentran en su última obra *El Criticón*.

Para Benito Pelegrín en Gracián, pese a entrarnos ciertos indicios que conectarían sus primeros escritos prudenciales con su última obra, son más relevantes las evidencias de una anti-sistematicidad en la obra del aragonés:

Ahora bien, si estas apariencias de sistemas son notables en Gracián, él mismo demuele esa ilusión confortable al desconcertarnos con una casi sistemática destrucción de todo sistema: sus artes refinadas para triunfar sin muchos escrúpulos en este mundo son brutalmente contradichas en *El Criticón*, crítica metódica, eso sí, del mundo²⁶.

En las primeras obras de Gracián, podemos señalar como ideal de perfección humana al héroe, esto es, un hombre extraordinario dotado de un genio sublime y un ingenio superior. Es por ello que Gracián, en el inicio «Al lector» de su primera obra *El héroe* hace notar que éste no necesita numerosas reglas de discreción, pues, no necesita prendas más que las de su propio genio para alcanzar ese carácter de «hombre universal» en el que cifrará la grandeza en esta primera obra. El héroe, lejos de descubrir un genio demandante como hemos mostrado en los puntos anteriores, presenta un genio exuberante, una disposición natural ya dispuesta para la grandeza: «De todos modos para nada sirve una técnica, un arte del ingenio al que tiene ingenio sin arte; y lo mismo se puede decir del arte de prudencia, totalmente inútil a aquellos que tienen prudencia sin necesidad de arte»²⁷.

Pese al acierto de Pelegrín al señalar que en Gracián no nos encontramos una definición precisa de la figura del héroe, si es cierto que nos encontramos dos características que delimitan esta figura. En primer lugar, el héroe aparece como un «hombre universal»: «No debe un varón máximo limitarse a una ni a otra perfección, sino con ambiciones de infinidad aspirar a una universalidad plausible, correspondiendo la intensidad de las noticias a la excelencia de las artes»²⁸. El héroe para Gracián es aquel hombre capaz de todas las perfeccio-

²⁶ PELEGRÍN, B., «Del concepto de héroe al de persona. Recorrido graciano del Héroe al Criticón» en: García Casanova, J. F., *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Editorial Universidad de Granada, Granada 2003, p. 56.

²⁷ *Ibid.*, p. 57.

²⁸ GRACIÁN, B., *El héroe / El político*. Biblioteca EDAF. Madrid 2009, p. 43.

nes humanas. Todas estas perfecciones presuponen la presencia de un genio excepcional y que posibilita el alcance de toda virtud. Esa será la que considero la segunda característica del héroe, a saber, un «imperio natural», una predisposición genial a la superioridad y el mando: «Brilla en algunos un señorío innato, una secreta fuerza de imperio que se hace obedecer sin exterioridad de preceptos, sin arte de persuasión»²⁹.

Este último rasgo se opone frontalmente a lo que venimos comentando acerca de la naturaleza del genio humano como una sustancia abierta y con un carácter eminentemente perfectivo. Es más, en todos los preceptos que Gracián lanza al «aspirante a la heroicidad» notamos una fuerte insistencia en la «disimulación» de la propia perfección genial del héroe. Lejos de suponer un aumento de perfección, la tarea del ingenio en el héroe es, por un lado, disimular la propia potencia y, por otro, modularla adecuadamente en el mundo para conseguir así que su «natural imperio» se efectúe.

El héroe desarrolla su superioridad natural en un mundo para cuyo mando está dispuesto ya naturalmente. Por ello, Gracián apela a triunfar en el mundo como precepto básico de la heroicidad, para que el héroe cumpla así con su cometido genial. Sin embargo, en *El Criticón* la meta final es otra. No se busca el triunfo mundano, sino el alcance de la propia persona, esto es, de la virtud y el correcto dominio de sí, lo que, al mismo tiempo, implica un aparente rechazo del mundo, tal y como prueba el diálogo que mantiene Critilo con el vendedor ante cuya tienda se encuentra el letrero «Aquí se vende todo y sin precio»:

— Pues ¿qué vendéis?

— Todo cuanto hay en el mundo.

— ¿Y sin precio?

— Sí, porque con desprecio: despreciando cuanto hay, seréis señores de todo; y al contrario, el que estima las cosas no es señor dellas, sino ellas dél. Aquí el que se queda con la cosa dada, y le vale mucho, y los que la reciben quedan muy pagados con ella³⁰.

La diferencia no sólo en el tono, sino en la misma figura de la perfección humana en los primeros escritos que van desde el *El héroe* al *Oráculo manual* y en *El Criticón* son pues evidentes. Sin embargo, a mi modo de ver, lejos de ser esto un cisma en la obra de Gracián que marcara una primera etapa de su pensamiento caracterizada por un maquiavelismo sin complejos (como interpretó en su momento Vladimir Jankelevich en toda la obra de Gracián³¹) y una segunda etapa en la que el desengaño del mundo condena al hombre a una introspección cerrada en sí misma que rechaza el mundo para así salvarse, considero que esta aparente contradicción responde a la propia convicción religiosa del propio Gracián que, como perteneciente a la compañía de Jesús aceptaba

²⁹ *Ibid.*, p. 63.

³⁰ GRACIÁN, B., *El Criticón*, p. 271.

³¹ Cf.: JANKELEVICH, V., «Apariencia y manera» en *Homenaje a Gracián*. Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1957.

como máxima la «doble vía» abierta por Loyola y que Karl Rahner analiza en el capítulo del tercer tomo de sus *Escritos de teología* «La mística ignaciana y la alegría del mundo».

Para Rahner, Ignacio de Loyola abre una doble vía para el reconocimiento de Dios en el mundo, doble vía que Rahner expresa de acuerdo a dos «afirmaciones capitales sobre la piedad ignaciana»³². Por un lado, la piedad ignaciana es una piedad de la Cruz. Con esta afirmación Rahner señala que Ignacio de Loyola busca, en lo posible una comunión con Cristo mediante el seguimiento de su ejemplo, lo que implica, necesariamente el rechazo de todos los honores del mundo para, con ello, ejemplificar en su persona la figura de Jesús en el mundo:

Quiere seguir al Jesús pobre, al desgraciado y escarnecido, al crucificado. La altura a la que quiere conducir en los «Ejercicios» es la locura de la Cruz (...) San Ignacio no conoce, ni para él ni para sus hijos, ninguna alegría del mundo en la que tiempo y eternidad, mundo y Dios estén *a priori* reconciliados en una sonriente armonía. En San Ignacio no se puede tratar, por consiguiente, de una afirmación del mundo, por la que el hombre esté ante todo en el mundo evidentemente, es decir, por la que acepte su primer estado en el mundo, su bondad y su tarea; por la que intente el cumplimiento del humanismo intramundano y después, finalmente —lo más después posible— espere todavía una bienaventuranza en Dios, para cuya garantía hay que cumplir, además de la propia y evidente tarea mundana y además de una moral, otras condiciones más bien de tipo jurídico y ceremonial³³.

Sin embargo, junto a este aparente rechazo del mundo en Ignacio de Loyola se da también una afirmación de la «libre gracia de Dios» lo que implica que el cristianismo:

Confiesa la libre gracia de Dios, es decir, una vida divina en el hombre, que depende en principio y en definitiva de la libre decisión amorosa del Dios personal. Por eso sabe el Cristianismo que ni el morir, ni el renunciar, ni el huir del mundo pueden de por sí conquistar y poseer sencillamente lo absoluto; sabe que tampoco esa ascesis es el camino por el que pueda *forzarse* desde los *hombres* la entrada a la vida íntima de Dios³⁴.

De acuerdo a esta afirmación, por un lado, del seguimiento ejemplar de Jesús en la «locura de la cruz» y, por otro, de la libre gracia de Dios, Rahner concluye que en Ignacio de Loyola no nos encontramos con un rechazo sin más del mundo, sino que el ser humano debe permanecer alerta a la posible manifestación de Dios en el mundo y, no sólo esto, sino que, previa aceptación de las exigencias de su fe a través del seguimiento del ejemplo en Cristo, el ser humano debe preocuparse por el mundo en tanto que creación de Dios:

³² Cfr. RAHNER, K., «La mística ignaciana de la alegría del mundo» en RAHNER, K., *Escritos de teología III*. Taurus. Madrid 1961, p. 317 y ss.

³³ *Ibid.*, p. 319.

³⁴ *Ibid.*, p. 326.

Una vez que el hombre se haya sometido en la ascesis de la fe a la exigencia del Dios que se revela a sí mismo, Dios puede también aceptar su *servicio al mundo*, que es creación de Dios, como camino hacia él, que está allende el mundo, de forma que el hombre encuentra a Dios no sólo en la radical contradicción al mundo, sino también en el mundo³⁵.

En Gracián, esta doble vía que, por un lado, supone una ascesis del mundo para la afirmación de Dios y, tras esto, una posterior afirmación del mundo precisamente como creación de Dios y como lugar para su posible manifestación, se pueden comprender desde la doble figura del héroe y la persona. Los preceptos que Gracián recomienda en sus primeras obras buscan en efecto, una afirmación y un triunfo en el mundo —siguiendo esta segunda vía de Ignacio de Loyola— en base a una preocupación por alcanzar las condiciones para una posible y siempre impredecible manifestación de Dios en él.

No obstante ¿cómo podemos interpretar los pasajes que hemos señalado en el *Criticón* y que apelan de manera explícita a un rechazo de los honores del mundo? A mi parecer, el *Criticón* debe ser leído, desde esta doble vía señalada, como la efectuación del riesgo del que advierte Rahner en ella y que no se trata de su consecuencia necesaria sino de su perversión:

¿Pero soportará el hombre este éxtasis de su ser, este esperar por si Dios quiere vernir? ¿No caerá, más bien, en la eterna tentación de tomar al mundo por la revelación definitiva de Dios y de hacer a Dios sentido del mundo, de forma que el mundo sea, más bien, el sentido de Dios?³⁶

En Gracián, esta doble vía de Ignacio se manifiesta en la tensión entre «ser y parecer»: toda sustancia, para su efectuación, debe aparecer en el mundo, debe modularse adecuadamente en el tiempo y el espacio. Esta es la dinámica a la que se encuentra abocado el ser humano en la medida en que su sustancia genial debe ser perfeccionada en y contra el mundo. Pero en esta modulación puede el ser humano perderse a sí mismo en una afirmación de la apariencia y un olvido de la preocupación por la propia perfección sustancial. El héroe busca su propia perfección a través de la modulación de un genio excepcional en el mundo. Andrenio y Critilo, por su parte, buscan sortear el riesgo que entraña la búsqueda de esa heroicidad y en esa medida focalizan sus esfuerzos, no el triunfo en el mundo, sino, en la conservación de la propia sustancia y su progresiva perfección a través de la virtud.

¿Quiere decir esto que en Gracián, desde lo dicho, se produce una identificación entre la figura del héroe y la de la persona? En ningún caso. El ser persona apela a la condición necesaria de posibilidad de toda heroicidad, de suerte que sin este elemento, no hablaríamos de heroicidad en absoluto y es precisamente la preocupación por la heroicidad sin el necesario examen personal y el cuidado de sí necesario para ser persona, o lo que es lo mismo, la ofuscación en la apariencia lo que conduce a la situación epocal que atraviesan Critilo y Andrenio en el *Criticón*.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 321.

5. LA PERSONA Y SU MODULACIÓN MUNDANA

De manera que en el camino de «ser persona» el ser humano ha de ser capaz de modular su genio de manera perfectiva, no pudiendo rechazar el mundo —y por tanto la apariencia— pero al mismo tiempo, evitando caer en la tentación de una apariencia superficial vacía de contenido. Que toda sustancia debe aparecer en el mundo es algo que ya Gracián deja claro en su aforismo 12 del *Oráculo*: «No basta la substancia, requiérese también la circunstancia. Todo lo gasta un mal modo, hasta la justicia y la razón»³⁷. El «modo», esto es, la circunstancia del desarrollo de la propia sustancia es fundamental, hasta el punto que, como señala Gracián, puede perderse incluso la razón que orienta el propio genio, si se desatiende el modo en el que se lleva a cabo dicha orientación.

En definitiva, existe una correlación de la propia sustancia con el modo en el que se modula en el mundo. Por eso mismo, Gracián en el aforismo 232 de su *Oráculo*, achaca a los sabios un excesivo celo por la sabiduría de «lo extraordinario» a la par que ignoran lo «ordinario del vivir». A esto pregunta Gracián: «¿De qué sirve el saber si no es plático? Y saber vivir es hoy el verdadero saber»³⁸. La perfección ingeniosa del hombre pasa necesariamente por un desenvolvimiento ingenioso de la sustancia en el mundo. Este desenvolvimiento o modulación ingeniosa y prudente del genio en el mundo es lo que Gracián, presumimos, entiende por la *sindéresis*, la cual alcanza el ser humano en el ejercicio de su juicio.

La *sindéresis* constituye, podríamos decir con Cerezo, «la razón práctica» a la que apela Gracián como el «trono de la razón»³⁹, es decir, como su culmen. Se trata de un saber experiencial cuya finalidad radica precisamente en un correcto juicio que el ser humano lleva a cabo de sí mismo y le permite la desenvoltura virtuosa dentro de las distintas circunstancias que atraviesa en el mundo. La perfección del hombre exige un cuidado de sí que no pasa por una reflexión introspectiva alejada del mundo, sino por el discurrir discreto por su mundo, lo que a su vez implica una necesaria remisión a los otros. En el aforismo 123 del *Oráculo* el medrar en el mundo a través de la correcta modulación del genio del hombre exige la benevolencia de los otros: «Todo lo facilita y suple la benevolencia; no siempre supone prendas sino que las pone, como el valor, la entereza, la sabiduría hasta la discreción»⁴⁰.

No podemos deducir de esto, como hace Jankelevich que en Gracián se produzca una subordinación de la sustancia al modo como parece señalar en una de las múltiples declaraciones en este sentido: «Parecer profundo e infinito (sin serlo), según el consejo del *Héroe*, es en efecto el modo que tiene el hombre su-

³⁷ GRACIÁN, B., *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 109.

³⁸ *Ibid.*, p. 229.

³⁹ *Ibid.*, p. 154.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 164.

perficual de ser infinito y profundo⁴¹». El propio Gracián desmiente esto en numerosas declaraciones como por ejemplo la lanzada en el *Oráculo* «Siempre ha de ser otro tanto más el interior que el exterior en todo. Ay sugetos de sola fachata, como casas por acabar, porque faltó el caudal»⁴². La perfección del genio del hombre pasa necesariamente por su mostración «discreta» en el mundo. No significa esto que la substancia se diluya en sus accidentes circunstanciales, sino que la misma substancia alcanza su perfección en su modulación mundana. Además, el propio Gracián muestra como todo «artificio» mediante el cual el hombre se perfecciona en el mundo, debe fundarse en la propia sustancia de dicho hombre, o lo que es lo mismo, todo artificio debe seguirse del condicionamiento que supone el propio genio: «Infeliz es la eminencia que no se funda en la sustancia». Por lo que no tiene sentido hablar en Gracián de una sustancia que se diluye en sus accidentes, sino de una modulación ingenioso-artificiosa necesaria de toda sustancia en su mundo que implica la correlación de sustancia y modo.

Es más, es la propia sustancia o genio del hombre los que marcan un límite a la acción artificiosa. Todo artificio, como venimos comentando, tiene como fin la perfección del hombre a través de una modulación de su genio en el mundo. De manera que es precisamente ese genio el que marca un límite a la acción artificiosa: esta debe suplir las imperfecciones del genio natural tendiendo siempre a la perfección, no suplir esa deficiencia a través de una ocultación del genio. Es aquí donde encontramos el doble valor del artificio: este puede hacer «aparecer» la sustancia del hombre o, por el contrario, puede «parecer» una sustancia en la que realmente no se funda dicho artificio. Es esto lo que nota precisamente Cerezo:

Ahora bien, dondequiera que hay aparecer —manifestación o exposición—, en un contexto de mundo o plexo de relaciones, se abre la posibilidad de la apariencia como mero aparentar [...]. Cabe entonces, en determinadas condiciones, que el aparecer no remita a aquello que lo funda y posibilita, sino que se destaque como algo separado y propio, pretendiendo un ser en sí, que no le corresponde⁴³.

De manera que la propia sustancia o genio y, más concretamente, la voluntad de un perfeccionamiento del mismo a través de su articulación con el ingenio en una mostración artificiosa es precisamente el límite de dicho artificio: éste debe modular el genio en camino de la perfección de su ser, no suplirlo.

CONCLUSIÓN: LA PERSONA Y LA SUBJETIVIDAD BARROCA

Tras todo lo analizado en referencia a la antropología de Gracián y al «ser persona» como ideal perfectivo del ser humano, nos encontramos en condi-

⁴¹ JANKELEVICH, V., *o.c.* p. 86.

⁴² GRACIÁN, B., *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 198.

⁴³ CEREZO, P., *o.c.*, pp. 43-44.

ciones de proponer a la persona graciana como una conceptualización del propio sujeto que, ya desde los inicios de la modernidad, abre la vía para una comprensión de la subjetividad, la razón y el ejercicio intelectual alternativos a los establecidos tradicionalmente por la modernidad.

En primer lugar, nos encontramos con una naturaleza sustancial en el hombre abierta. En Gracián el sujeto cartesiano introspectivo y autosuficiente cede el puesto a un sujeto para cuya realización necesita de su modulación prudente e ingeniosa en el mundo. Se trataría de la contraposición que Jan Patočka realiza en su obra *L'écrivain, son «objet»* en concreto en el capítulo titulado «Comenius et l'âme ouvert». Para Patočka, el sujeto moderno cartesiano se caracterizaría por una conceptualización del alma como «cerrada»:

L'âme fermée est celle qui, d'une manière ou d'une autre, s'identifie avec ou se définit par rapport à l'absolu. C'est dire qu'il n'y a, à proprement parler, rien qui lui soit extérieur, rien qui puisse imposer une limite à son infinitude ou une restriction à sa liberté (...). Elle est enclose sur soi parce qu'elle ne peut, précisément en tant qu'in-finie, rien reconstruire qui ne soit pas derechef elle-même⁴⁴.

Se trataría pues de una concepción del sujeto cerrado sobre sí mismo y en relación con su poder absoluto, pues todo, en última instancia, remitiría a él. Esta concepción del alma caracterizaría según Patočka la subjetividad moderna cartesiana pero, al mismo tiempo, a ella se opondría otro tipo de concepción, también moderna, del alma como «abierta». En contraposición con el alma cerrada, el alma abierta, por definición, remite necesariamente al mundo en el cual se desarrolla. Esta idea de un alma abierta Patočka la analiza en la obra de Comenius (1592-1670). Sin embargo, en Gracián podemos reconocer un intento similar. El sujeto ya no es un ser autosuficiente en la medida en que en su constitución necesita del mundo y de los otros y, sobre todo, en la medida en que existe la posibilidad de una pérdida de sí siempre presente.

Precisamente por ella, la razón, lejos del sueño de una *mathesis universalis* que reduzca lo real al cálculo matemático de un sujeto omnipotente, se focaliza y se centra precisamente en la praxis de este sujeto que en su existencia intramundana debe fraguarse su propio ser habida cuenta de su carácter siempre por hacer.

En definitiva, ya en los albores de la modernidad, nos encontramos un impulso que cedió su puesto a la modernidad tal y como tradicionalmente la entendemos pero que, rescatada ahora, nos permite ensayar una vía alternativa. El barroco y Gracián en concreto, aparecen pues como abanderados de esa «modernidad otra» que permite una interpretación del sujeto y de lo humano en general en su radical apertura al mundo y en su necesaria vocación prudencial y perfecta.

⁴⁴ PATOČKA, J., *L'écrivain, son objet*, P.O.L, París 1990, p. 101.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayala, J. M. (2004). «Ingenio, causa principal de la agudeza y complemento del juicio» en: *Conceptos. Revista de investigación Graciana*, 1, pp. 115-132.
- Cerezo Galán, P. (2015). *El héroe de luto. Ensayo sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Gracián, B., Arturo del Hoyo (ed.) (1967). *Obras completas de Baltasar Gracián*. Madrid: Aguilar.
- Gracián, B. (2009). *El héroe / El político*. Madrid: Biblioteca EDAF.
- Gracián, B. (2019). *El Criticón*. Madrid: Cátedra.
- Gracián, B. (2020). *Oráculo manual y arte de prudencia*. Madrid: Cátedra.
- Jankelevich, V. (1957). «Apariencia y manera», en: *Homenaje a Gracián*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Pelegrín, B. (2003). «Del concepto de héroe al de persona. Recorrido graciano del Héroe al Criticón» en: García Casanova, J. F. *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Rahner, K. (1961). «La mística ignaciana de la alegría del mundo», en: Rahner, K. *Escritos de teología III*. Madrid: Taurus.
- Patočka, J. (1990). *L'écrivain, son objet*. París: P.O.L.

Universidad de Granada
Departamento de Filosofía II
vazquez@ugr.es

FRANCISCO VÁZQUEZ MANZANO

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2022]