

Hacia una concepción transindividual del sujeto. El «genio común de las naciones» en Baltasar Gracián

Towards a Transindividual Conception of Subject. The «genio común de las naciones» in Baltasar Gracián

Francisco Vázquez Manzano

<https://orcid.org/0000-0002-3096-2249>

Universidad de Granada

ESPAÑA

vazquez@ugr.es

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 10.2, 2022, pp. 207-221]

Recibido: 29-03-2022 / Aceptado: 05-05-2022

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2022.10.02.14>

Resumen. La modernidad impuso, a partir de una concepción racionalista del ser humano, un modo de entender el sujeto de manera autónoma, independiente, separado y perfecto. En este artículo ensayamos un modo alternativo de considerar el sujeto, modo que podemos encontrar en el pensamiento de Gracián y su reflexión en torno a su noción del «genio común de la nación». La hipótesis que desarrollaremos es que el propio genio del ser humano entendido como la base «natural» del mismo, se encuentra irremediablemente ligado a un genio comunitario del cual no es sino una particularización. Al mismo tiempo tomaremos esta concepción de la base comunitaria del sujeto como un precedente de una visión trans-individual tanto del sujeto como de la cultura, lo que nos llevará, por un lado, a poner en relación el pensamiento de Gracián con el de Gilbert Simondon y, por otro, a reivindicar la actualidad renovada de la filosofía barroca en nuestro tiempo.

Palabras clave. Gracián; Simondon; Barroco; sujeto; comunidad.

Abstract. The modernity imposed, from a rationalist conception of human being, a way to understand the subject as subject autonomous, independent, separate and perfect. In this work we essay an alternative way to considerate the subject, a way which we can find out within the Gracian's thought and his reflection about his notion of «genio común de las naciones». The hypothesis which we will explain is that the own human being's «genius», understood as his natural basis, is necessarily linked to a community genius, from which the particular genius is understood as a particularization. At the same time, we will go from this community basis as precedent of a trans-individual vision of both subject and culture. This will allow to relate the Gracian's thought with the Gilbert Simondon's thought and to revendicate the actuality of Baroque thought in our time.

Keywords. Gracián; Simondon; Baroque; Subject; Community.

0. INTRODUCCIÓN

El barroco comienza a prefigurarse en nuestros días como un espejo en el cual poder ver, reflejada, nuestra propia sociedad, bajo los rasgos específicos de una sociedad en crisis. Ahora bien, la propia noción de «barroco» es ella misma una noción difícil de delimitar y definir tanto en sí misma como en su alcance. Tomando como referencia la ya clásica obra de José Antonio Maravall *La cultura barroca. Análisis de una estructura histórica*, el barroco referiría a una época histórica concreta en la cual la cultura, la sociedad y el individuo presentarían unos rasgos que lo permitirían entender como una cultura, una sociedad y un individuo barrocos.

Lo interesante de esta concepción del barroco es que éste, como época histórica: «ha dejado de ser para nosotros un concepto de estilo que pueda repetirse y que de hecho se supone se ha repetido en múltiples fases de la historia humana; ha venido a ser, en franca contradicción con lo anterior, un mero concepto de época»¹. De esta forma, el barroco entendido como una época histórica concreta con una fecha de inicio y una fecha de fin —y pese a que, como el propio Maravall señala, pueda entenderse que existe tanto un periodo de incubación del mismo como uno de decadencia que puede hacer que esas fechas se modifiquen— no puede volver a repetirse en épocas y espacios separados, en la medida en que las épocas posteriores no son sino la transformación, evolución, decadencia, progreso, etc. de épocas anteriores

Lo que definiría al barroco según Maravall no son aspectos aislados sino, precisamente, su conjunción sistemática en un momento histórico preciso, a saber, los tres primeros cuartos del siglo xvii y, en especial, en el periodo que va de 1605 a 1650. Es por este carácter sistemático, histórico y epocal por lo que Maravall renunciará a una visión «morfológica» o «estilística» del barroco. Esta idea acerca de lo barroco como una conjunción sistemática será una tesis compartida también por Bolívar Echeverría y que lo llevará a hablar del Barroco, no ya desde su concep-

1. Maravall, 1975, p. 23.

ción puramente artística o estética, sino como un verdadero «ethos barroco», esto es, como «un proyecto de construcción del mundo de la vida social, justamente en lo que tal construcción tiene de actividad conformadora y configuradora»².

Que existan ciertos elementos de la cultura barroca, estrictamente reconocida en un periodo histórico y en una localización geográfica específica, que se repiten en otras culturas alejadas tanto temporal como espacialmente no justifica la utilización de «barroca» para caracterizar esa cultura, pues lo fundamental no son esos elementos aislados, sino su entrelazamiento sistemático con otros. Es la sistematicidad y no los elementos aislados de una cultura lo que definen a esta.

Por su parte, más recientemente, Pedro Lomba Falcón, en su artículo «De la historiografía del arte a la historia de la filosofía. Ontología y Barroco en *El Crítico* de Gracián» ha intentado defender, desde la historiografía del arte, una concepción opuesta a la visión de Maravall precisamente destacando los elementos morfológicos y estilísticos del barroco. En concreto, Lomba Falcón va a señalar que, desde la posición de Maravall, es imposible distinguir, dentro del barroco, concepciones estrictamente filosóficas muy alejadas como puede ser el sistema diseñado por Descartes y los diseñados por Spinoza, Leibniz o Berkeley. Para Lomba Falcón, el concepto de barroco diseñado por Maravall tiende a aunar en un mismo concepto de barroco expresiones filosóficas muy distantes entre ellas, lo que, como contrapartida supone desdibujar por completo los rasgos definitorios de una verdadera filosofía barroca.

Así, Lomba Falcón cree necesario establecer unos rasgos morfológicos que puedan ofrecer una categorización adecuada del barroco pero que, al mismo tiempo, permitan, dentro de ese estilo, encontrar diferencias entre tendencias opuestas sin que esto signifique no reconocer una de ellas como estrictamente barroca. El elemento morfológico que Lomba Falcón va a reconocer como fundamental es la concepción de la naturaleza como lo infinito o desmedido.

Esta visión de la naturaleza, no obstante, es algo común a todos los sistemas filosóficos que se desarrollan en el barroco. Es por ello que Lomba Falcón considera que esta visión de la naturaleza que definirá la filosofía barroca puede servir al mismo tiempo como elemento que permita distinguir tendencias dentro de esta misma filosofía. Así, desde una visión de la naturaleza como lo infinito, como lo que no es posible delimitar en una geometría racional y lógica, como lo desmedido, como aquello que entraña una problemática hasta ese momento no descubierta, los distintos sistemas filosóficos se definirán, dentro del barroco, por la solución que a este mismo problema otorguen. Es de este modo que dentro del barroco nos encontramos con dos tendencias claramente separables desde lo señalado por Lomba Falcón: una tendencia que, partiendo de esa visión de la naturaleza como lo infinito y desmedido, busca «una suerte de conciliación racionalista»; y otra tendencia «propiamente barroca» que asumiendo esa misma concepción de la naturaleza, asume a su vez la imposibilidad de toda sistematización racional³.

2. Echeverría, 2000, p. 90.

3. Lomba Falcón, 2010, p. 155.

Será esa tendencia «racionalista» y «anti-barroca» como la denomina Lomba Falcón la que acabará decantando en la noción de modernidad triunfante en la historia de la filosofía. Desde esta visión, la modernidad no sería sino ese intento por refundar una visión lógica, matemática y estrictamente racional de la naturaleza que sea capaz de definir toda cosa desde su consistencia y autonomía. Por otro lado, la otra corriente filosófica que se desarrolla en el barroco, por el contrario, busca hacer filosofía desde lo que la naturaleza ha mostrado que es: un conjunto infinito de relaciones, tensiones, fuerzas correlacionadas, etc. que hace imposible definir las cosas que en ella se encuentra desde la quietud y los límites marcados por una filosofía racionalista y matemática.

Para nosotros, las visiones de Maravall y Pedro Lomba Falcón representan dos modos paradigmáticos de entender lo barroco que, lejos de ser contrarias, pueden complementarse. En efecto, desde Maravall, debemos reconocer que el Barroco presenta una dimensión histórica que, irrenunciablemente lo sitúa en un espacio y en un tiempo concreto. No podemos confeccionar, con la intención de reconocer la herencia barroca de una época, un concepto de barroco tan extenso que pierda su propia consistencia. Sin embargo, es posible que ciertos elementos de esa época en la que se sitúa el barroco, sean heredados por otras culturas de una manera actualizada. Nuestro momento histórico no es barroco, pero el barroco nos ofrece elementos que permiten, en primer lugar, llevar a cabo una descripción de este momento histórico desde la herencia de esos elementos que, reiteramos, no nos habilita a definir nuestra cultura como una cultura barroca, pero sí, leer en ella la herencia que el barroco ha sedimentado en ella. Al mismo tiempo, y gracias al apunte de Lomba Falcón, es posible encontrar alternativas a la modernidad reinante de nuestro presente explorando esa tendencia propiamente barroca que comentábamos más arriba.

En este artículo se pretende comprobar cómo en Gracián tenemos un claro exponente de esa alternativa a la modernidad. En concreto nos centraremos, en primer lugar, en ofrecer una descripción de la naturaleza tal y como la entiende el aragonés para, desde esta concepción, mostrar como el propio sujeto queda definido de un modo característico. Pero, además, nos gustaría mostrar cómo esta concepción de la naturaleza, la comunidad y el individuo pueden entenderse como precedentes de trabajos que precisamente buscan una alternativa al modo moderno de entender estas nociones. Así, a lo largo del artículo referiremos a la obra de Gilber Simondon, quien, creemos, desarrolla una ontología de la cultura desde la cual es posible mostrar la importancia que presenta la ontología estrictamente barroca para comprender la naturaleza del individuo y su relación con la comunidad.

1. NATURALEZA-MUNDO: LA DUPLICIDAD ONTOLÓGICA DEL HOMBRE

En la «crisi» tercera de la segunda parte de *El Criticón* de Baltasar Gracián, Critilo y Andrenio topan con un francés. Critilo señala «—Este es el primer francés con el que topamos. Notemos bien su genio, su hablar y su proceder, para saber cómo nos habemos de portar con los otros» A lo que pregunta Andrenio «¿Pues qué, visto

uno, estarán vistos todos?» A lo que Critilo responde «Sí, que hay genio común en las naciones»⁴. Es precisamente esta noción de «genio común de las naciones» la que resultará vital para el resto del artículo.

Para analizar esta noción de genio común, en primer lugar, debemos analizar una duplicidad que marcará tanto la ontología de Gracián como la propia ontología barroca en general, a saber, la duplicidad entre ser y apariencia. Esta duplicidad la podemos encontrar caracterizada y estudiada a lo largo de toda la modernidad, comenzando por el tratamiento cartesiano y culminando quizá con el planteamiento kantiano que condena al hombre a la apariencia fenoménica. El modo en que queda esta dupla de conceptos en el pensamiento barroco y en Gracián en particular reviste suma relevancia para la comprensión de este pensamiento como una posible alternativa precisamente a ese modo de entender la apariencia y la realidad o el ser.

En el *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián* Juan Francisco García Casanova sostiene que en Gracián «la apariencia confirmaría la realidad, como una segunda naturaleza»⁵. Según Juan Diego Mateu Alonso, desde esta dimensión «contemplativa» de la apariencia, tal y como el propio García Casanova la denomina, la realidad, pasa a entenderse como algo «por-hacer», como sometida a un continuo proceso de cambio, siendo la apariencia su solución formal y temporal. La apariencia sería pues la conformación actual de la realidad, entendida como virtual.

También Miguel Escribano en su brillante artículo *Baltasar Gracián y los límites de la modernidad*, parece apuntar a esta idea de la apariencia como la realización actual de un real-virtual. Para Escribano, existen tres divisiones realizadas por Gracián: 1) La diferencia entre Naturaleza, Arte y Moral; 2) La diferencia entre Naturaleza y Mundo; y 3) Las tres edades del hombre. La segunda división no es sino la co-implicación de Arte y Moral en el mundo, que lo distingue de la naturaleza. Para nuestro interés, nos centraremos en esa segunda división señalada por Escribano.

Es con el ser humano con lo que se produce ese cisma entre la Naturaleza y el Mundo, en la medida en que en el hombre su naturaleza no es sino el mundo en el que nace. Según Escribano «La Naturaleza no tiene por sí misma poder alguno de facultar al hombre, sí en cambio el mundo como naturaleza, la naturaleza mundana del hombre (que implica el arte y la moral)»⁶. De este modo nos encontramos con que el mundo humano supone algo distinto a la Naturaleza constituyendo ese Mundo la naturaleza primera del hombre, pues este no conoce otra cosa en el momento de su nacimiento.

El mundo según Escribano, «es siempre mundo de los hombres, se encuentra en sus cosas determinado en función de una lógica de la finalidad que provoca en aquellas su diferenciación en atención al interés práctico que sobre ella traslada la relación hombre-hombre; y es en este sentido una totalidad relacional de útiles

4. Gracián, *El Criticón*, p. 341.

5. En Cantarino y Blanco, 2005, p. 63.

6. Escribano, 2019, pp. 587-588.

“atravesada por” y “soporte de” los intereses individuales, constitutiva de esos espacios de disponibilidad que habitamos»⁷. De este modo el Mundo se entendería como esos «espacios de disponibilidad» que constituyen el horizonte habitable del hombre.

Desde esta definición del Mundo, la Naturaleza quedará como lo no disponible, esto es, como la posibilidad para la disponibilidad de una cosa que queda fuera de la posibilidad actual aprovechada en el mundo. Escribano ejemplifica esto del siguiente modo:

Si un árbol, por ejemplo, lo pensamos en términos de utilidad, como madera de la que nos podemos valer para hacer una mesa, en ese mismo momento (o más bien proceso) se convierte en un útil, y si tal cosa, el árbol concreto, podría pensarse como materia natural, es porque ella recoge un conjunto de posibilidades no reducible a la lógica de la finalidad, el árbol es lo que resta de esa utilidad actualizada por la mano del hombre⁸.

De este modo observamos como la dupla entre Realidad como virtual-real y la apariencia como la conformación actual de lo real y la otra división entre el Mundo como espacio de disponibilidad y la Naturaleza como espacio de posibilidad son intercambiables. A su vez, y lo que nos resulta vital para nuestra hipótesis, al hablar de la «naturaleza» del hombre, esta no puede entenderse fuera del horizonte mundano en el que el hombre nace.

Como es bien sabido, el ser del hombre se divide en Gracián entre «genio» e «ingenio» resultando ser el primero el carácter natural o temple con el que el hombre viene al mundo y el segundo esa capacidad que posee el hombre para el crecimiento, la innovación, etc. Ya Jorge M. Ayala Martínez señaló que el genio se podría definir en Gracián como «la parte natural del hombre, la cual incluye el carácter y cierta orientación innata de nuestras facultades»⁹. Sin entrar en detalle en la antropología de Gracián, en cualquier caso desde los apuntes realizados anteriormente, este genio, como naturaleza del ser humano no puede entenderse como una naturaleza inmutable y estática pre-mundana, sino que su propia constitución depende del mundo como ese espacio de disponibilidad conformado en base a la relaciones interpersonales. Lejos de una idea esencial acerca del hombre, en Gracián nos encontramos, por el contrario, una esencia que se cifra en la existencia concreta del hombre en su mundo, el cual va a definirlo. Pero no solo hablaríamos de que en el ser humano, su sustancia depende de su mundo, sino que las propias «cosas» adquieren sustancia en el modo en el que quedan en su mundo. Cito al propio Gracián: «Tanto se requiere en las cosas la circunstancia como la sustancia; antes bien, lo primero con que topamos no son las esencias de las cosas, sino las apariencias»¹⁰. Como ya hemos comentado, la apariencia no es sino el modo concreto en el que queda conformada una cosa en el mundo, incluido, por supuesto, el ser humano. La

7. Escribano, 2019, p. 590.

8. Escribano, 2019, p. 591.

9. Ayala Martínez, 2004, p. 116.

10. Gracián, *Obras completas II*, p. 171.

esencia, se va a entender desde esa apariencia en el mundo, precisamente como posibilidad no agotada en la apariencia. Es hacia esta idea hacia la que apunta Luis Sáez Rueda en su interpretación de la noción de caudal en Gracián como el elemento esencial del ser humano:

El caudal, esta sustancia del ser humano, no posee un carácter parmenídeo ni se corresponde con la esencia en un sentido aristotélico, opuesta a los accidentes [...] es concebido como una dimensión de fuerza, *energeia* o *vis activa*; es un acontecimiento dinámico e intensivo que se expresa o encarna en el modo de operar, en las acciones y formas de afrontar el mundo, es decir, en las *maneras*¹¹.

Así el hombre aparece con una esencia doble según se entienda desde su pertenencia al mundo o desde su naturaleza (no mundana). De acuerdo a su propio genio, el hombre aparece desde su concreción en el mundo; desde su ingenio, como potencia creadora, el hombre aparece siempre como un proyecto, como algo por hacer. Así lo entiende Gracián según entendemos en el aforismo 87 de su *Oráculo manual*: «Nace bárbaro el hombre, redímese de bestia cultivándose. Hace personas la cultura y más cuanto mayor». En este aforismo Gracián apuntaría al ser humano como bárbaro en la medida en que carece esencialmente de una constitución formal determinada, algo que adquiere mediante la cultura, esto es, mediante el cultivo de sí que siempre debe darse en un mundo concreto.

Esta «doble naturaleza» afecta, como no puede ser de otro modo, a la propia identidad del ser humano, mostrando como esta identidad se duplica en una individualidad pre-social, y la identidad que el ser humano adquiere en su mundo. Así, Federico Campagna ha expuesto claramente el carácter «pre-identitario» y «pre-social» de la mismidad humana en el pensamiento de Baltasar Gracián, mostrándolo de este modo:

As if replying to the optimism of many of today's liberals, Gracian warns his readers that identity should not be reclaimed as the place for an honest expression of one's «true self», but rather that it should be understood and constructed as a safety mask, behind which the self can hide [...]. Gracian [...] seems to imply that one's individual self is a pre-identitarian, pre-social, and even pre-moral «creative nothing» of which cannot even talk¹².

Campagna no duda en considerar que esa identidad social que el individuo adquiere desde su pertenencia al mundo, no es sino una máscara que esconde la verdadera identidad del individuo humano. Para nosotros, si bien aceptamos esa doble cara de la identidad humana, consideramos que ambas pertenecen por igual al individuo: por un lado, esa mismidad pre-social, pre-identitaria y pre-social la vemos representada, precisamente, por el ingenio del hombre como esa potencia para devenir, precisamente, en múltiples identidades sociales. No se daría, en el caso de Gracián, una comprensión de esta doble naturaleza del ser humano desde la dupla apariencia-esencia que tomaría a la primera como una suerte de engaño, sino que

11. Sáez Rueda, 2021, p. 985.

12. Campagna, 2014, p. 82.

por el contrario, la «puesta en escena» del individuo en el mundo respondería, como señala Sáez Rueda al «ajuste a su caudal, en virtud del cual la constelación de artificios en que se desenvuelve su acción no se identifica meramente con el engaño apariencial, sino que adquiere un carácter auto-realizativo y auto-expresivo en un noble sentido»¹³

Sin embargo, para comprender bien esta «doble naturaleza» del ser humano creo necesario atender, brevemente, a la noción de «individuación psíquica» que diseña Gilbert Simondon. Desde este somero análisis podremos entender mejor, en primer lugar, el potencial contemporáneo que presenta la concepción graciana del hombre y, en segundo lugar, podremos apuntar a la total dependencia del ser humano de su comunidad para alcanzar incluso su propia identidad.

2. LA DUALIDAD FUNCIONAL DEL SER HUMANO: INTEGRACIÓN Y ACTIVIDAD DIFERENCIANTE

Gilbert Simondon diseña toda una ontología de la individuación en su obra, quizá cumbre, *L'individuation à la lumière des notions de forme et information*. En ella el autor francés busca responder a una pregunta fundamental: ¿cómo es posible la génesis de la realidad individuada, la génesis del individuo? La respuesta a esta pregunta llevará a Simondon a enfrentarse a las dos corrientes filosóficas que han tratado de dar una respuesta a esta pregunta, a saber, el atomismo y el hilemorfismo. Para el francés, ambas posiciones presentan dos inconvenientes fundamentales: a) dan por sentado un principio de individuación ajeno al proceso mismo de individuación y b) captan el proceso de individuación, no desde el proceso mismo, sino del individuo el cual es resultado de ese proceso.

Para tratar de superar este escollo, Simondon lanza la siguiente hipótesis que marcará todo su pensamiento y su producción filosófica y científica:

Si supusiéramos, por el contrario, que la individuación no produce solamente el individuo, no buscaríamos pasar de manera tan rápida a través de la etapa de individuación para llegar a esta realidad última que es el individuo: intentaríamos captar la ontogénesis en todo el desarrollo de su realidad, y *conocer al individuo a través de la individuación antes que la individuación a partir del individuo*¹⁴.

En las dos teorías comentadas, se partía de la idea de que el proceso de individuación se encuentra guiado en exclusividad a la producción de individuos, pero ¿qué ocurriría si en lugar de orientar de entrada la explicación del proceso de individuación partiendo como reto a explicar el propio individuo, analizásemos la ontogénesis de manera independiente al individuo ya dado, esto es, suponiendo que la ontogénesis consiste en un proceso que no solo produce individuos? Esta es la vía de investigación que Simondon abre y que nos permite conectar como trataremos de mostrar la ontología del francés con la del pensamiento barroco de Baltasar Gracián.

13. Sáez Rueda, 2021, p. 985.

14. Simondon, 2019, p. 9.

Para Simondon, es la individuación física la que marca el paradigma de toda individuación¹⁵. Toda individuación, para Simondon, presupone en primer lugar todo un campo pre-individual el cual viene representado por la complementariedad de diversos órdenes de magnitud. Por ejemplo, en el terreno de la física, previamente a la individuación de la luz como individuo físico básico, existe todo un campo tensional en el que se dan la mano el orden de magnitud de lo ondulatorio y el orden de magnitud de lo corpuscular pero de un modo indiscernible e indiferenciado. Es con la aparición de una singularidad a partir de ese terreno pre-individual, como los órdenes de magnitud comienzan a diferenciarse. Así toda individuación partiría de un centro pre-individual a partir del cual se irían diferenciando los órdenes de magnitud —indiferenciados antes de la aparición de la singularidad. Con la singularidad, comienza el proceso de individuación que incorpora en sí mismo un elemento individual (en el caso de la luz, el corpúsculo) y un elemento pre-individual asociado a este como su «medio asociado» (siguiendo con el ejemplo de la luz, la onda asociada a ese corpúsculo). El resultado del proceso de individuación es pues, tanto el individuo como la carga pre-individual de éste, representada como su medio asociado y que, a su vez, resulta ser fuente para futuras individuaciones.

Pues bien, tras presentar de manera muy sumaria el esquema del proceso de individuación, nos interesa detenernos en cómo se da este proceso en el ser humano. Para Simondon, el individuo humano es resultado, no de un proceso de individuación como tal, sino de un proceso de *individualización*, proceso este último presente en todos los organismos vivos más complejos. Todo organismo vivo presenta en sí mismo una actividad individual diferencial y una actividad integradora que busca la integración de esa actividad individual en un grupo. Así lo explica Simondon:

El individuo es por tanto el sistema de compatibilidad de estas dos funciones antagónicas que corresponden, una, a la integración en la comunidad vital, y, la otra, a la actividad amplificadora del individuo¹⁶.

El ser vivo, por tanto, complementa dos funciones fundamentales: una asociada a la integración en la comunidad vital y, otra, asociada al crecimiento en individualidad y diferenciación respecto de esa comunidad. Lo interesante es notar que esa función de diferenciación, no obstante, implica al mismo tiempo el crecimiento de la comunidad en la medida en que el individuo porta los caracteres propios de tal comunidad y los desplaza a un lugar otro. Es esto a lo que Simondon denomina la «hipótesis de la dualidad funcional» desde la cual define al individuo vivo:

[La] hipótesis de la dualidad funcional permite dar cuenta de los dos tipos de relaciones y de los dos tipos de límites que se descubren en el individuo; en un primer sentido, el individuo puede ser tratado como un ser particular, parcelario, miembro actual de una especie, fragmento desprendible o no actualmente desprendible de una colonia; en un segundo sentido, el individuo es aquello capaz de

15. No se trata de reduccionismo alguno. Simondon no entiende los sucesivos niveles de individuación (el vital y el psico-social) como derivados de la individuación física y fundados en esta. El proceso que atraviesa las individuaciones física, vital y psico-social es un proceso «analógico», no deductivo ni inductivo.

16. Simondon, 2019, p. 213.

transmitir la vida de la especie, y el depositario de los caracteres específicos, aun cuando nunca sea llamado a actualizarlos en él mismo; como portador de virtualidades que no toman necesariamente para él un sentido de actualidad¹⁷.

Visto desde la primera función, el individuo es una parte del todo, con caracteres propios de la comunidad en la que se integra; desde la segunda función, el individuo, también visto en su particularidad, se observa como un elemento desprendido de la comunidad que, no obstante, porta la vida de esta y la desplaza hacia otro lugar de manera virtual aun cuando en él esos rasgos no estén actualizados. Desde la primera función el individuo se observa como un ser integrado, desde la segunda, como un ser separado que, no obstante en su separación, expande la vida de la comunidad de la que se desprende. Estas dos funciones, creemos, vienen representada en Gracián por el genio del hombre y por su ingenio.

El genio del hombre es el resultado de una función integradora en una comunidad actual. El crecimiento del hombre dentro de su comunidad se observa, desde esta función integradora genial, como la adquisición de caracteres propios de esa comunidad y desde su limitación a esa comunidad actual. En Gracián, el cortesano que sabe cómo vivir discretamente dentro de la corte, presupone toda una educación en esta función integradora que, valga la redundancia, integra en su propio ser los caracteres propios de la comunidad.

Sin embargo, desde su función diferenciante que creemos poder asociar al ingenio del hombre, los rasgos propios de la comunidad no se toman como rasgos actuales del propio individuo sino como virtualidades que puede sufrir una actualización diferente en virtud de un modo otro de comprenderse el propio individuo a sí mismo.

Si entendemos el proceso de individuación como motivado por esa segunda función, observamos como el crecimiento en individualidad del ser viviente supone necesariamente el mantenimiento de la comunidad de la cual se desprende como su medio asociado a partir del cual es posible nuevas individuaciones para el ser particular en virtud de la actualización de esas virtualidades.

Así y desde lo visto aquí y en el apartado anterior, la individualidad del ser humano necesariamente debe entenderse desde la virtualidad de la cual el ingenio se sirve para actualizar y transformar los rasgos que por su pertenencia al mundo el individuo posee como parte de su genio, de su naturaleza. La naturaleza en el individuo humano queda, al mismo tiempo como su realidad mundana en la cual habita, y como la siempre abierta posibilidad de un modo otro de entenderse a sí mismo y a la comunidad.

Ahora bien, entendemos pues que el ser humano siempre parte de una comunidad de origen. ¿Cómo no obstante se origina esta comunidad? Para ello debemos ahondar en el concepto que antes analizamos de «genio común de las naciones» desde la noción simondoniana de «transindividualidad».

17. Simondon, 2019, 2011.

3. LA GÉNESIS DEL GENIO COMÚN

El ser humano siempre desarrolla su doble funcionalidad integradora y diferenciante representadas respectivamente en Gracián en su genio y su ingenio, desde su inevitable pertenencia a un mundo o comunidad. Si como hacen Ayala Martínez y otros especialistas en la obra de Gracián, entendemos la parte genial del hombre como su dotación natural, comprendemos que la naturaleza del hombre es mundana, o dicho en un sentido que a continuación buscaremos aclarar: la constitución natural del ser humano es siempre comunitaria, posee un elemento trans-individual.

Siguiendo con Simondon, en las especies no-humanas, la función diferenciante del individuo vivo que Simondon asocia a un proceso de creciente *individualización* efectúa inevitablemente la unidad vital total de la especie. Como decíamos, la función diferenciante porta los rasgos específicos como virtualidades que, al actualizarse en el individuo vivo cumplen la individuación total de la especie. Sin embargo, con la aparición de lo psíquico, en el modo de una auto-conciencia de la propia actividad diferenciante que solo se da en el humano, la integración de esa actividad diferenciante en la especie total de la que el individuo humano es miembro se vuelve problemática, al no poder el hombre, consciente de sí mismo y de su superior separación del grupo, integrar esa actividad diferenciante en la especie de la que, por esa consciencia separada, ya no se siente como miembro. La unidad perdida al nivel de lo vital por la aparición de lo psíquico no puede recuperarse salvo por la referencia del hombre a una unidad distinta de la vital. Esta unidad es la unidad de lo colectivo trans-individual:

El ingreso en la realidad psíquica es un ingreso en una vía transitoria, pues la resolución de la problemática psíquica intraindividual (la de la percepción y la de la afectividad) conduce al nivel de lo transindividual; las estructuras y las funciones completas que resultan de la individuación de la realidad preindividual asociada al individuo viviente sólo se cumplen y se estabilizan en lo colectivo¹⁸.

La percepción y la afectividad en el ser humano según Simondon representan respectivamente las actividades de integración y de diferenciación. Esa realidad pre-individual que con la aparición de lo psíquico solo puede efectuarse a nivel transindividual no son sino los rasgos específicos de la unidad vital de la especie humana. En los animales no humanos, esa carga pre-individual asociada al individuo de la especie se efectuaban de manera automática por la reproducción física que actualizaba unos rasgos específicos que el individuo reproductor portaba como virtuales. En el ser humano, la mera reproducción sexual no garantiza la actualización de la unidad específica vital, pues el ser humano se sabe diferenciado de manera irrenunciable de su especie. Esa unidad vital debe ser garantizada en una unidad superior en la que cifraremos la cultura y que necesariamente presenta un carácter trans-individual.

18. Simondon, 2019, p. 203.

Simondon define lo trans-individual como la espiritualidad propia del individuo humano. A su vez, busca definir esta espiritualidad del siguiente modo:

La espiritualidad no es otra vida, pero tampoco es la vida misma; es otra y la misma es la significación de la coherencia entre lo otro y lo mismo en una vida superior. La espiritualidad es la significación del ser como separado y ligado, como único y como miembro de lo colectivo; el ser individuado es único y no único; es preciso que posea las dos dimensiones¹⁹.

Así lo colectivo efectúa de manera trans-individual una unidad vital que en el ser humano se encuentra ya perdida al nivel de lo puramente vital, pero que actúa en él como su carga pre-individual. Como vemos es este el sentido que Mateu Alonso y Escribano encontraban en el concepto de naturaleza en Gracián como esa virtualidad contenida en el propio mundo para que el mundo fuese otro.

Hemos señalado que para Gracián, en el individuo humano, su naturaleza es siempre naturaleza mundana. Después de las apreciaciones que acabamos de hacer descubrimos que esta mundaneidad del hombre no es sino la actualización espiritual de una unidad vital que en el ser humano se rompe por su desmedida actividad diferenciante que lo lleva a tener que cumplir esa unidad vital en un nivel superior: el de lo colectivo trans-individual, el del mundo, el de la cultura.

Del mismo modo, la naturaleza del hombre en Gracián desde todo lo ya visto, no podemos entenderla como una naturaleza separada y cerrada sobre sí misma. En tanto que hombre que pertenece como hemos visto a un mundo y en tanto que ese mundo se entiende como un colectivo al que el individuo separado tiende necesariamente a integrarse, la realidad del hombre es siempre relacional, heterónoma y dependiente del otro.

En muchas ocasiones podemos leer en Gracián como la propia categoría del individuo procede de los otros. En el aforismo 226 de su *Oráculo manual y arte de prudencia* podemos leer: «Los más no hablan ni obran como quien son, sino como les obligan [...]. Lo más, y lo mejor, que tenemos depende del respeto ajeno»²⁰. Gracián insiste con esto en la modulación que se produce en la sustancia del hombre, en su propia esencia, debido a la relación con el otro. Otro ejemplo de esto lo encontramos cuando Andrenio señala a Critilo en *El Criticón*: «Tú, Critilo, me preguntas quien soy yo, y yo deseo saberlo de ti»²¹ o cuando Argos corrige a Critilo quien había señalado: «Buen remedio no arrimarse a cabo alguno, estarse solo, vivir a lo filósofo y a lo feliz», señalando a su vez que «Si un hombre no se busca algún arrimo, todos les dexarán estar y no vivir»²². Otros tantos ejemplos podríamos encontrar en relación a la amistad como el complemento de la persona.

19. Simondon, 2019, pp. 317-318.

20. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 226.

21. Gracián, *El Criticón*, p. 70.

22. Gracián, *El Criticón*, p. 292.

En cualquier caso, notamos como la propia característica natural del hombre, como lo es su genio, depende enteramente del mundo en el que vive, siendo pues esta naturaleza del hombre, no atómica, sino comunitaria, trans-individual y en devenir. De hecho, el propio gusto del ser humano, asociado tanto a su genio como a su juicio, se va educando y construyendo en la medianía con los otros. Señala Gracián: «péganse los gustos con la comunicación y es suerte topar con quien lo tiene superlativo»²³. En la comunicación del gusto se produce una modificación del propio genio, modificación que se da siempre en un espacio trans-individual, a saber, el mundo colectivo que va fraguando ese genio del individuo en el contacto con el otro. Ahora bien, si el genio del ser humano constituye su carácter natural innato como se ha querido ver (por ejemplo el propio Schopenhauer) y siendo el gusto la capacidad asociada tanto a este genio como al propio juicio, podemos aventurar que el genio no es algo particular del individuo, sino que habría, como de hecho mencionaba al principio, un genio común específico del espacio habitable que ocupan un conjunto de individuos.

Esta idea de un «genio común de la nación» es sumamente interesante respecto a la propia concepción de la cultura como horizonte de sentido transindividual del individuo que pudiese manejar Gracián. Por un lado, Gracián en todo momento refiere al genio del hombre como la dotación natural de este, su predisposición no mediada por el entendimiento, sino que precisamente condiciona la actividad de éste. Ahora bien, ¿podemos entender esta dotación natural exclusivamente como una característica particular e individual? Por declaraciones como la anterior no parece que fuese así, pues al hablarse de un genio común y al mismo tiempo al hablar de la comunicación de «gustos» que pueden modificar el propio o, como mínimo, reorientarlo, estaríamos apuntando hacia una concepción comunitaria de la propia constitución genial del hombre. Esto abre la puerta a ver en Gracián una concepción trans-individual del hombre —tal y como la hemos tratado de caracterizar desde Simondon— que conectaría irremediabilmente al individuo con su esencia comunitaria y, al mismo tiempo, alejaría el concepto graciano de ser-persona, de todo esencialismo moderno: la persona no radica en una esencia inamovible del individuo que se va desarrollando individualmente, sino que la persona se asienta en el fondo comunitario esencial del hombre y, por tanto, su alcance, pasa por un correcto desenvolvimiento comunitario. Esto, precisamente, avala la filosofía cortesana que Gracián diseña: el ser persona requiere ineludiblemente un determinado tipo de comportamiento en la sociedad y con los otros.

Quizá uno de los aforismos dónde podemos encontrar una expresión explícita de la constitución comunitaria y trans-individual del propio genio en Gracián es el aforismo 108 de *Oráculo manual*, donde el aragonés señala: «Es muy eficaz el trato. Comunícense las costumbres y los gustos. Pégase el genio y aun el ingenio sin sentir [...]; y así en los demás genios, con este conseguirá la templanza sin violencia»²⁴. En la propia constitución de la persona, objetivo quizá final de toda la

23. Gracián, *Obras completas II*, p. 16.

24. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 161.

filosofía mundana de Gracián, observamos pues como el trato con los otros revierte en uno mismo hasta tal punto de lograr una verdadera transformación y reorientación de la propia constitución genial. Es por ello que, para Gracián, lejos de ser un impedimento u obstáculo para la propia constitución virtuosa de la persona, la heterogeneidad y la multiplicidad de gustos y genios en los que aquellos se sustentan se observa como una oportunidad para el desarrollo y el crecimiento. Continuando en el mismo aforismo señala Gracián: «La alternación de contrariedades hermosea el universo y le sustenta, y si causa armonía en lo natural, mayor en lo moral»²⁵.

4. CONCLUSIÓN

En Gracián pues nos encontramos el precedente, como lo hemos querido mostrar, de una concepción del ser humano y de la cultura alternativas al pensamiento moderno triunfante. Pero lo interesante es que este pensamiento alternativo se da en el mismo seno de nacimiento de la modernidad, como una vía poco explorada y que ha quedado en el olvido de la historia. Sin embargo, con el acercamiento que hemos tratado de establecer entre Simondon y Gracián observamos como existen intentos contemporáneos que lejos de ser una invención *ex nihilo*, recogen en sí toda una herencia de pensamiento.

Así, hemos podido mostrar cómo el barroco, además de ser una época histórica bien delimitada en el tiempo, presenta elementos renovables en nuestra actualidad, elementos que nos permiten una mejor comprensión de nuestro propio momento histórico al tiempo que lo abre a una transformación de sí mismo.

Del mismo modo, hemos tratado de mostrar la ontología que subyace al pensamiento de Baltasar Gracián, haciendo hincapié en ese carácter dual de la realidad como *ser* y como *aparición* o, en términos más exactos, como *naturaleza* y como *mundo*. Esta dualidad de la realidad misma nos ha llevado a examinar la propia constitución del ser humano desde esa misma dualidad, esto es, desde su pertenencia al mundo y desde su posible indagación en la naturaleza como un modo de descubrir virtualidades dentro de su mundo.

Esto último nos ha permitido conectar la ontología y la antropología de Gracián con las de Gilbert Simondon, en un intento por mostrar la contemporaneidad y evolución del pensamiento barroco, en concreto del pensamiento de Gracián. En base a esta comparación, nos hemos detenido en analizar brevemente la descripción del proceso de individuación de lo real llevada a cabo por Simondon y, posteriormente, nos hemos detenido en la individuación psico-colectiva para descubrir el elemento trans-individual que Simondon atribuye al individuo humano en base a su doble funcionalidad.

Descubierto este elemento trans-individual, hemos querido reconocer en Gracián una concepción semejante y, para ello, hemos analizado su noción de «genio común de las naciones», entendiendo por tal la fisonomía propia del mundo en el que el ser humano nace y que lo define en su genio, esto es, en su constitución

25. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, p. 161.

natural. Lo interesante es descubrir cómo, en tanto que el genio del hombre se presenta como su naturaleza, la naturaleza misma del hombre implica necesariamente a los otros en su propia constitución, esto es, tenemos una noción comunitaria, colectiva o trans-individual del propio individuo humano.

El potencial de este modo de entender el sujeto barroco, tomando como representante de esta época filosófica a Baltasar Gracián presenta grandes potencialidades que pueden animar a desarrollar líneas de investigación prometedoras. Por ejemplo, es posible analizar el creciente individualismo de nuestro tiempo como un desajuste entre la actividad diferenciante del individuo por la cual consigue transformar y expandir la propia comunidad, y su actividad integradora, la cual va a la zaga de la primera y no llega al alcanzarla. Así, si podemos apuntar a nuestro presente como una etapa de crisis, es posible ofrecer un diagnóstico desde lo aquí analizado.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayala Martínez, Jorge M., «Ingenio, causa principal de la agudeza y complemento del juicio», *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 1, 2004, pp. 115-132.
- Campagna, Federico, «We Have Nothing of Our Own but Time: Baltasar Gracian's Strategy of Disrespectful Opportunism», *Anarchist Studies*, 2, 2014, pp. 80-95.
- Cantarino, Elena, y Blanco, Emilio (coords.), *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, Madrid, Cátedra, 2005.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 2000.
- Escribano, Miguel, «Baltasar Gracián y los límites de la modernidad filosófica. Una lectura actual de *El Criticón*», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 6.2, 2018, pp. 581-620. <https://doi.org/10.13035/H.2018.06.02.42>.
- Gracián, Baltasar, *El Criticón*, ed. Santos Alonso, Madrid, Cátedra, 2019.
- Gracián, Baltasar, *Obras completas II*, Madrid, Turner, 1993.
- Gracián, Baltasar, *Oráculo manual y arte de prudencia*, ed. Emilio Blanco, Madrid, Cátedra, 2020.
- Lomba Falcón, Pedro, «De la historiografía del arte a la historia de la filosofía. Ontología y Barroco en *El Criticón* de Gracián», *Res publica*, 24, 2010, pp. 137-168.
- Maravall, José Antonio, *La cultura barroca. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1975.
- Sáez Rueda, Luis, «La *physis* del mundo en la concepción barroca de Baltasar Gracián», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 9.2, 2021, pp. 981-997. <https://doi.org/10.13035/H.2021.09.02.66>.
- Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Buenos Aires, Cactus, 2019.