

## ALGUNAS NOTAS PARA EL ESTUDIO DE LA PRESENCIA DE GRACIAN EN EL «HEROE» MODERNISTA

por

FRANCISCO JAVIER BLASCO

En un largo proceso que no voy a desarrollar ahora <sup>1</sup>, el héroe que emerge de todas las obras del “fin de siglo” hunde sus raíces en lo que los románticos —apoyándose en el ejemplo de Goethe y en la teoría de Hegel— denominaron *Genio*. A lo largo de todo el siglo XIX, y de acuerdo con las circunstancias concretas de cada momento, el arquetipo romántico del *genio* va recibiendo diversas concreciones, y, si unos autores prefieren verlo como *profeta*, otros lo

---

<sup>1</sup> Un buen examen de la cuestión se encuentra en Rafael ARGULLOL, *El héroe y El único* (Madrid: Taurus, 1985), que estudia la evolución del concepto *héroe* desde el Renacimiento hasta el Romanticismo. Asimismo, se encuentran observaciones muy exactas en W. KRAUSS, «Visión de conjunto: el fin del humanismo», en *La doctrina de la vida según Baltasar Gracián* (Madrid: Rialp, 1962), pp. 287 y ss. Muy simplista es la trayectoria y fortuna que CORREA CALDERÓN traza para el concepto graciano de *héroe*, desde su formulación hasta el inicio del Siglo XX. «El héroe [en Gracián] es, pues, un símbolo en abstracto, la conjunción de perfecciones anheladas en un tipo ideal de hombre, que lo mismo pudiera ser gobernante o vencedor, acaso las que deseara ver encarnadas en su rey de las Españas... Gracián se contamina del entusiasmo humanista por el hombre de excepción. Cada país europeo del XVI y XVII elabora el ideal mesiánico del hombre culminante... (Durante el XVIII) los escritores, preocupados por las cosas de España, darán al olvido el concepto de Héroe... como salvador, para buscar, no ya la victoria y el poderío, sino la regeneración... Se ha suscitado el ideal de gobernante perfecto por el objeto mismo de gobierno, por la cosa pública [...]. Con el Romanticismo, que valúa y destaca de nuevo la personalidad humana, que viene a exaltar la gloria del individuo, se exhumará y enriquecerá la idea del Héroe, como hombre providencial... Con el final de siglo... los desmemoriados españoles exhuman las páginas olvidadas de Gracián» [«El héroe y su fortuna», en *Baltasar Gracián* (M. Gredos, 1970), pp. 145 y ss.].

La trayectoria no es ni tan superficial ni tan rectilínea. En contra de lo afirmado por CORREA CALDERÓN, Monroe Z. HAFTER [«Gracian's Regulation in eighteenth-Century Spain», *Homenaje a Rodríguez-Moñino* (Madrid, Castalia, 1966),

verán como *mártir*, como *sacerdote*, como *visionario*, etc.<sup>2</sup>. El arquetipo, no obstante, se mantiene invariable: los héroes —reciban el nombre que reciban— son hombres excepcionales, revelaciones sucesivas de un principio espiritual universal, a cuyo impulso caminan los pueblos por la historia. Esta definición apunta en una doble dirección: aristocraticismo y dimensión social. En lo que atañe a su esencia, el héroe es hombre eminente, destacado en el cuerpo social en que aparece; en cuanto a su función, tiene el *héroe* la misión de enriquecer con obras o palabras, la vida de sus contemporáneos<sup>3</sup>.

Esta concepción del héroe sigue viva hasta bien entrado el siglo **xx**, pero el modernismo la matiza, interiorizándola y desnudándola de toda dimensión social. Ortega, en sus *Meditaciones del Quijote*, explica así lo que yo quiero decir:

---

pp. 233 y ss.] ha demostrado que el siglo **xviii** español está muy lejos de olvidar a Gracián y su doctrina, mientras que nuestro **xix** —según A. FARINELLI [«Gracián y la literatura áulica en Alemania», en *Divagaciones hispánicas*, II (Barcelona: Bosch, 1936), 97 y ss.]— prácticamente lo desconoce.

<sup>2</sup> Es decir, el romanticismo, proyectando la figura titánica del *genio* sobre el poeta (que ahora empieza a denominarse *héroe*), atribuye a éste una misión social positiva. El poeta —como *apóstol de la justicia*, como *mártir* (J. Martí), como *conductor de pueblos* (S. George), como *profeta* (Hölderlin), como *visionario* (Carlyle) tiene, de cara a su pueblo, una misión urgente que cumplir. Es un nuevo mesías. Véase, en este sentido, GUTIÉRREZ GIRADOT, *El modernismo* (Barcelona, Montesiños, 1983), pp. 51 y ss., 179-182; y también HINTERHAUSER, *Fin de siglo* (Madrid, Taurus, 1980), pp. 17 y ss. Todavía FRANCISCO VILLAESPESA, en pleno modernismo, escribirá: «Con la cruz auestas / como un Nazareno / subí la pendiente. Con groseras burlas / me insultaba el pueblo. / Pero yo impasible / seguí mi sendero / con la risa del héroe en los labios...». Cfr. A. SÁNCHEZ TRIGUEROS, *Francisco Villaspesa y su obra poética* (Universidad de Granada, 1974), p. 72. Manuel REINA, sin embargo, ofrece por las mismas fechas otra cara, mucho más moderna, en su visión del héroe: «¿Qué fue de aquella juventud lozana, / que llevaba en el pecho el heroísmo, / y en la mente el fulgor de la mañana? / Presa del insaciable escepticismo / cambió la fe gigante en osadía / y el entusiasmo férvido en cinismo». Manuel REINA, *La vida inquieta*, ed. de R. Cardwell (University of Exeter, 1978), p. 27. Con el modernismo, el héroe se define por su marginalismo ante la sociedad de su época. Véase George Ross RIDGE, *The hero in French Decadent Literature* (University of Georgia Press, 1961); también véase sobre «poeta maldito», R. CARDWELL en edición de M. REINA, *La vida inquieta*, op. cit., p. XI, y sobre el «dandy», E. CARASSUS, *Le mythe du Dandy* (Paris, 1971).

<sup>3</sup> A este esquema, cuando menos, ajustan EMERSON, su *The Representative Man*, y CARLYLE, sus *Héroes*, obras cuya proximidad de concepción con *El Político* debería ser estudiada, aunque no exista constancia —y no existe, que yo sepa— de que ni EMERSON ni CARLYLE conocieran a Baltasar Gracián.

...Es un hecho que existen hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición, y, en resumen, los instintos biológicos les fuerzan a hacer. Estos hombres llamamos héroes. Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstancial nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer él ser él mismo es la heroicidad.

No creo que exista especie de originalidad más profunda que esta originalidad "práctica", activa del héroe. Su vida es una perpetua resistencia a lo habitual y consueto. Cada movimiento que hace ha necesitado primero vencer a la costumbre e inventar una nueva manera de gesto. Una vida así es un perenne dolor, un constante desgarrarse de aquella parte de sí mismo rendida al hábito, prisionera de la materia<sup>4</sup>.

Ortega ha visto muy bien cómo su edad define a los *héroes*. El héroe sigue siendo el aristócrata de espíritu, pero su misión se halla ahora reducida a sí mismo, a ese "querer ser él mismo". Es el propio Ortega, ya en 1913, quien en "Socialismo y aristocracia", afirma:

Las viejas, venerables categorías sociales —el sacerdote, el guerrero, el legislador, el noble, el pequeño propietario que goza sorbo a sorbo de la vida, el aventurero, el soñador, el galante, etc.— murieron trituradas bajo la presión del capitalismo. El capitalismo creó en su lugar al capitalista y al proletario; ambas categorías, según hemos visto, son incapaces de producir hombres que se ocupen de sí mismos, que aumenten la calidad humana, que perfeccionen el tipo hombre<sup>5</sup>.

En los inicios de nuestro siglo, el regeneracionismo se ve antes como un problema espiritual —y por tanto individual—, que como un problema social<sup>6</sup>. Así lo veía en 1908, Ortega:

...Las revoluciones políticas [de su siglo], la del 98 patentemente, son también luchas por la definición del hombre<sup>7</sup>.

Lo que quiero decir es que el héroe modernista prototípico, sin perder nunca esa dimensión aristocrática que marca a su progenitor romántico, está lejos ya de todo mesianismo; es un ser enfrentado

<sup>4</sup> *Obras completas*, I (Madrid, R. Occ., 1946), p. 390.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Tal es la lectura que —con acierto— hacen de nuestra literatura regeneracionista de comienzos de siglo Donald SHAW, *La generación del 98* (Madrid, Cátedra, 1978), pp. 25 y ss. y H. RAMSDEN, *Angel Gantivet's Idearium español* (Manchester, 1967).

<sup>7</sup> «El sobrehombre», *Op.*, I (Madrid, R. Occ., 1946), p. 92.

al mundo, a sus pompas y a sus dogmas —en eso radica su aristocracia—; un ser que pugna por darse a sí mismo —cuando menos, primero a sí mismo— un programa de vida. La preocupación central, igual en los autores concretos del modernismo que en sus criaturas, es definirse como individuos.

Como resultado, difícilmente el héroe modernista puede reducirse a esquemas fijos, como ocurría con el héroe romántico. Así, ni el *dandy* —que por supuesto no es un “consario de guante amarillo” o, al menos, no es sólo eso— ni el *poeta maldito* existen como arquetipos, sino como actitudes. Son sólo etiquetas que dan nombre a dos proyectos de vida, los dos únicos proyectos de vida que descubre el modernismo. Consumado el asesinato de Dios, de todos los dioses, y ubicado el hombre más allá del bien y del mal de la sociedad burguesa que lo rodea, la vida se reduce a un inmenso vacío del que sólo hay dos salidas: el suicidio o el endiosamiento del hombre. En el extremo de la dirección descendente está el *dandy*; en el extremo de la dirección ascendente está el rebelde satánico. Y, oscilando entre ambos, toda la literatura modernista. En efecto, lo que ésta nos ofrece son hombres que ante el problema de la vida se debaten entre estas dos opciones: la renuncia a la vida o la lucha enconada y sin objeto; la ataraxia o el voluntarismo a ultranza. Tal es el caso de Unamuno, dividido entre el “excitator hispaniae”, que dicen que fue, y la contemplación<sup>8</sup>; pero lo es también el de JRJ, debatiéndose entre el Kempis y Francina<sup>9</sup>; el de Valle Inclán, oscilando del amoralismo esteticista de Bradomín a la apoteosis de la fuerza de Montenegro<sup>10</sup>; el de Azorín, claramente trazado en *La Voluntad*; el de Ganivet con su visión del mundo como convento o como locomotora<sup>11</sup>; el de Baroja repartiendo el elenco de sus personajes en el permanente dilema de elegir entre la abulia y la acción<sup>12</sup>; el de Maeztu con su distinción entre el hombre-idea y el hombre-voluntad, etc.<sup>13</sup>.

Pero, en el momento de la eclosión modernista al que me he estado refiriendo hasta ahora, Gracián llevaba ya casi tres siglos vién-

---

<sup>8</sup> Remito al planteamiento que hace del tema BLANCO AGUINAGA en *Unamuno contemplativo* (Barcelona, Laia, 1975).

<sup>9</sup> *Libros inéditos de poesía*, ed. Francisco Garfias (Madrid, Aguilar, 1964), p. 116.

<sup>10</sup> Cfr. GONZALO SOBEJANO, *Nietzsche en España* (Madrid, Gredos, 1967), p. 225.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>12</sup> Véase, sobre todo, E. H. TEMPLIN, «Tres conceptos fundamentales en Pío Baroja», en *Pío Baroja*, ed. Javier Martínez (Madrid, Taurus, 1979), pp. 91 ss.

<sup>13</sup> Cfr. GONZALO SOBEJANO, *op. cit.*, p. 324.

dole a Dios la cara. Ello no me impidió preguntarme si no podría existir alguna conexión entre el héroe modernista, cuya figura acabo de glosar, y el héroe diseñado por los “primores” y “realces” de Gracián. En principio —y esto es no descubrir nada nuevo—, la figura de Gracián —por cultura y por sensibilidad— queda muy lejos de las preocupaciones de los modernistas, y no extraña que para éstos pasase casi desapercibido<sup>14</sup>. En efecto, si Aranguren —a quien voy a seguir de cerca en esta parte de mi reflexión— tiene razón, Gracián, frente a Don Quijote y a los héroes de la picaresca, quiere definir al suyo por el triunfo<sup>15</sup>. Su meta —haciendo una transposición de la doctrina de Maquiavelo al orden psicológico— es la búsqueda pragmática del triunfo. Llama héroe Gracián a la persona dotada de un psicología práctica y utilitaria apta para obtener el éxito mundano<sup>16</sup>, para ello las armas que pone en la mano de su héroe son una inteligencia prudente (entendiendo por tal el conocimiento práctico del que, sirviéndose de la astucia, la cautela, la industria, la simulación, sabe instrumentalizar la realidad en su propio provecho) y un corazón magnánimo. El *Oráculo*, el *Héroe*, el *Discreto*, no son otra cosa que una “*paideia* de la voluntad y de la razón”, de cara a lograr “el hombre en su punto” que será —ya lo he dicho— el que triunfe en el mundo.

---

<sup>14</sup> Entre quienes vivieron el momento de eclosión modernista, tan sólo VALLE-INCLÁN [«Modernismo», *Ilustración Española y Americana* (22 febrero 1902), p. 114] y, sobre todo, AZORÍN [«Un Nietzsche español», *El Globo* (mayo 1902); «Sobre Gracián», *ABC* (25 de agosto de 1904); «La Vulpeja», *ABC* (13 de junio de 1909); «Baltasar Gracián» en *Lecturas españolas* (Madrid, 1912), pp. 65 y ss.; «Gracián», *La Vanguardia* (13 de octubre de 1914); «Gracián y Larra», *ABC* (30 de enero de 1916)]. Sólo cuando el modernismo truífante haya pasado, lo mencionarán otros autores ligados al modernismo: este es el caso de Juan Ramón JIMÉNEZ [*El modernismo* (Madrid, Aguilar, 1962)] y de UNAMUNO [«Leyendo a Baltasar Gracián» y «Admirable todo» en *Obras Completas*, V (Madrid, Aguado, 1955)].

<sup>15</sup> J. L. ARANGUREN, «La moral de Gracián», en *Estudios literarios* (M. Gredos, 1976), pp. 113 y ss.

<sup>16</sup> No quiero entrar en la vieja polémica acerca de ortodoxia o heterodoxia de la doctrina de Gracián, polémica absurda en la que se empeñan ROMERA-NAVARRO [«Sobre la moral de Gracián», *HR* (1935), pp. 119-126] y E. CORREA CALDERÓN [*Baltasar Gracián*, op. cit., pp. 211-231]. Claro que era católico y claro que era ortodoxo. Lo contrario ¿era posible? Ello no impide que sea esencialmente verdadera la afirmación —discutida por CORREA CALDERÓN— de André ROUYEYRE [ed. Baltasar GRACIÁN, *Pages caractéristiques* (París, Mercure de France, 1925), p. 97]: «Le prêtre se préoccupe, non du Ciel, mais du Monde. Sa recherche dominante est d'enseigner, non pas comment on fait son salut, mais comment on fait son chemin, et comment on peut bien s'asseoir ici-bas [...] Il y a plus: no content de laisser de côté la morale de l'Évangile, il lui donne souvent d'assez gros accros». Rouveyre no hace sino repetir —desde fuera y por eso suprimiendo

Si éstas son las coordenadas en que se ubica el héroe puesto en pie por Gracián, ¿cuáles son las conexiones que pueden establecerse entre él y el dividido héroe modernista? En principio todo son diferencias. Más allá del aristocraticismo<sup>17</sup> subyacente a ambos, la prudencia predicada<sup>18</sup> por Gracián se halla en los antipodas del irracionalismo que preside la acción del héroe modernista.

En efecto, la base de comparación —sobre todo si atendemos a la distinta tipología que genera— es muy débil<sup>19</sup>.

La historia literaria, por otro lado, tampoco ofrece datos claros que evidencien, de una manera segura, los lazos de conexión. La España de fin de siglo demuestra poseer una mirada muy atenta sobre ciertos autores y personalidades de nuestro siglo de oro. No en vano la España de ese momento se sentía en el extremo de un proceso de decadencia que se había abierto precisamente en el barroco.

Las revistas *Helios* y *Renacimiento* —por citar algunas— pueden ser un buen punto de referencia para esto que acabo de apuntar. Se trata de un momento en que nuestros intelectuales demuestran una especial atención a cuanto pasa fuera. Mallarmé les enseña a

---

cualquier tono de reproche— lo que en *El Criticón* criticaron sus propios contemporáneos: «lo que te acuso es de no haber instruido su rudeza en los misterios de la verdadera religión, ni haber destinado en la carrera de la vida puesto donde se enseñe, un templo donde se aprenda» (*Crítica de reflexión*). Así lo ve también Alfonso REYES [ed. Baltasar Gracián, *Tratados* (Madrid, Calleja, 1918), p. 9]: «Aquí [en el *Oráculo*] se muestra Gracián un tanto egoísta y utilitario. Y es que ha abandonado la moral retórica y, como verdadero psicólogo, no pide a la naturaleza humana más de lo que ella pueda dar». Sobre las vinculaciones de esta moral circunstanciada de Gracián con el tacitismo, véase J. L. ARANGUREN, *art. cit.*, y E. Monroe Z. HAFTER [*Gracián and Perfection* (Harvard University Press, 1966), pp. 75 ss.] que ha puesto de relieve el alto grado en que el «utilitarismo» de la moral de Gracián es un rasgo de época: una moral focalizada cada vez más sobre las circunstancias sociales de la vida, antes que sobre problemas éticos ligados a los tradicionales valores absolutos. La moral sagrada se ha superado totalmente. El avance que esto supone, respecto al Renacimiento, ha sido bien visto por Ch. AUBRUN, «Crisis en la moral», *CHA*, 182 (1965), pp. 229 y ss.

<sup>17</sup> Con precisión analiza M. Z. HAFTER (*op. cit.*, pp. 121 y ss.) el concepto de héroe en Gracián, lo que me evita entrar aquí en un desarrollo prolijo de dicho concepto.

<sup>18</sup> Prudencia que, de nuevo según M. Z. HAFTER (*op. cit.*) es —en el contexto de la Contrarreforma y especialmente entre los jesuitas— la matriz de las Virtudes Cardinales: arte innato de saber distinguir la verdad de las cosas y mover la voluntad en el sentido oportuno.

<sup>19</sup> Efectivamente, creo que la tipología entre uno y otro héroe es muy diferente. El arquetipo subyacente es, sin embargo, el mismo. Si tomamos como base la definición que emana del libro de R. ARGULLOL [*El Héroe y el Único* (Madrid, Taurus, 1984)] el parentesco resulta evidente.

valorar a Góngora; los simbolistas, a San Juan; el impresionismo, al Greco. Cervantes nunca había perdido —y mucho menos en tiempos en que domina Galdós el mundo de la novela— un privilegiado predicamento. Gracián, sin embargo, es evidente que no se halla entre los elegidos. Muy por el contrario —y varios artículos de Unamuno dan testimonio de ello— sigue siendo el responsable del mal gusto característico del barroco<sup>20</sup>. Farinelli<sup>21</sup> ha descrito muy bien la presencia de Gracián en la frontera entre el XIX y el XX. Con pocas, malas e incompletas ediciones en el siglo XIX<sup>22</sup>, Gracián, en el comienzo del siglo XX, es un escritor mal conocido. Apenas obran en su favor las páginas que Menéndez Pelayo le dedica en su *Historia de las ideas estéticas*.

Como consecuencia, la presencia de Gracián en las letras de modernistas y noventayochistas —todas unas y las mismas—, si no es nula, es muy esporádica y escasa. Aunque haya que añadir: escasa, pero significativa. Espigaré algunas citas. Azorin como testigo modernista escribió de Gracián:

Un doctor suizo-alemán, Pablo Schmitz, amigo de los literatos jóvenes que surgieron en 1898, tradujo oralmente a Pío Baroja, durante una temporada que ambos estuvieron en El Pualar, fragmentos de una obra de Nietzsche. En *El Imparcial* publicó Baroja uno o dos artículos sobre el filósofo tudesco.

En aquellos días, el autor de tales líneas leyó el *Oráculo manual*, de Baltasar Gracián, y se sorprendió de encontrar una estrecha afinidad entre la idea que se tenía de Nietzsche y la filosofía de Gracián. La afinidad estribaba, principalmente, en la exaltación de la impassibilidad y la dureza. “¡Sed duros!”, decía Nietzsche. “¡No perezcaís de desdicha ajena!”, voceaba Gracián<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> «Leyendo a Baltasar Gracián», *Nuevo Mundo* (23 de julio de 1920).

<sup>21</sup> *Art. cit.*, p. 97. Véase también, sobre el aprecio que en los inicios del siglo XX español se tiene de Gracián, la «Bibliografía» que da E. CORREA CALDERON, *op. cit.*, 326 y ss.

<sup>22</sup> Un español de «fin de siglo» puede contar tan sólo con las siguientes ediciones accesibles de Gracián: *El Discreto*, *Oráculo manual* y *El Héroe*. *El Discreto*, ed. de Bernardo Rodríguez Serra (Madrid: Biblioteca de Filosofía y Sociología, 1900). Si bien hay que tener en cuenta que esta última edición aparece en un marco y con una compañía indubitablemente modernista. El librito de Gracián era el núm. 3 dentro de una colección que reúne: con el núm. 1, un opúsculo de Schopenhauer traducido por Unamuno; con el núm. 2, un libro de Carlos Albert sobre el amor libre; en el núm. 4, *El hombre y el mundo*, de Emerson; y con el núm. 5, *El origen de la tragedia*, de Nietzsche.

<sup>23</sup> «El auge de Gracián», *Oc.*, IX (Madrid, Aguilar, 1959), p. 711.

Junto a Azorín, fue Unamuno —aunque tardíamente— quien también en sus ensayos aludió con relativa frecuencia a Gracián. Destacaré entre sus referencias un artículo de 1920, el titulado “Leyendo a Baltasar Gracián”, donde, tras criticar las ingeniosidades a lo Muñoz Seca del estilo de nuestro paisano, analiza la presencia de Gracián en la base del pesimismo de Schopenhauer<sup>24</sup>.

Es muy significativo —al menos a mí así me lo parece— el hecho de que tanto uno como otro, Azorín primero y luego Unamuno, vinculen a Gracián con Schopenhauer y con Nietzsche. Y me parece muy significativo este parentesco, porque fueron Schopenhauer y Nietzsche, precisamente, quienes llenaron de contenido los dos modelos de conducta que configuran la personalidad del héroe de fin de siglo. Héroe que debe elegir entre la renuncia a la vida o, en el otro extremo, su conquista voluntarista. En *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer, desde su radical visión pesimista del mundo, señala una sola vía para escapar de esa experiencia angustiosa e inútil que es la vida: la anulación de la voluntad, que es siempre voluntad instintiva e irracional de vida individualizada y, en cuanto tal, creadora de expectativas de vida imperecedera muy pronto desmentidas por la muerte. Anulando, pues, la voluntad de individualización se suprimirá —piensa Schopenhauer— la angustia. La única solución definitiva es la muerte, pero, en tanto la vida siga, el dolor en todas sus formas —y el arte— pueden actuar como sustitutos:

Forzosamente —escribe— debemos darnos cuenta [...] de que todo está dispuesto en la vida para desengañarnos de aquel error primero y convencernos de que el fin de la existencia no es la felicidad. Vista de cerca y sin prejuicios, la vida se nos ofrece como especial y expresamente ordenada para que no seamos felices; toda ella presenta el carácter de algo de lo cual se nos quiere apartar, de un error del que debemos desengañarnos, a fin de que nuestro corazón se cure de la sed de gozar y de vivir, y se desvíe del mundo, y en este plan sería más exacto considerar como fin de la vida el dolor en vez de la felicidad. El dolor es un medio de purificación, que en la mayoría de los casos basta por sí solo para hacerle [al hombre] abandonar el errado camino de la voluntad de vivir<sup>25</sup>.

Una opción es el dolor; otra, la vivencia estética. En efecto, en otro lugar de su *Mundo*, Schopenhauer reflexiona así:

---

<sup>24</sup> «Leyendo a Baltasar Gracián», *art. cit.*

<sup>25</sup> A. SCHOPENHAUER, *La estética del pesimismo* (Barcelona, Labor, 1976), pp. 346-348.

### Gracián y su época

Tenemos, por lo tanto, que el conocimiento puro, y emancipado de la voluntad, se produce cuando la conciencia de las cosas exteriores que nos rodean se sublima de tal modo que hace desaparecer la de la propia personalidad. Al olvidarnos de que formamos parte del mundo es cuando verdaderamente lo concebimos de una manera puramente objetiva. Las cosas se nos presentan más bellas a medida que la conciencia de lo exterior crece y la conciencia individual se va desvaneciendo. Todo dolor se deriva de la voluntad, que es el propio *yo*, lo cual trae como consecuencia que, cuando este aspecto de la conciencia se eclipsa, toda posibilidad de dolor desaparece, originándose de ello que el estado de intuición puramente objetivo es un estado de felicidad perfecta. Demostrado queda en otro lugar que este estado es uno de los elementos del *goce estético*<sup>26</sup>

Los paraísos artificiales a los que se entrega el decadente; el gusto con que se recrean en el dolor todos los poetas elegíacos de principios de siglo; el esteticismo con que cuidadosamente se construye el dandy, mientras deja la vida para los lacayos; el quietismo de las místicas orientales tan admiradas ahora, no son sino otras tantas formas a través de las cuales se hacen presentes en la literatura los presupuestos de la doctrina a la que acabo de referirme. Es decir, son distintas realizaciones concretas de los dos caminos señalados por Schopenhauer para la anulación del *yo* como voluntad<sup>27</sup>.

Y, si el filósofo de Dantzig es el que alienta tras una de las dos caras del héroe modernista, Nietzsche, su discípulo en rebeldía, será el que llene de contenido la otra. Si a Schopenhauer el pesimismo radical de su filosofía le conduce a la negación del *yo*, al quietismo; a Nietzsche idéntico punto de partida le lleva a su radical afirmación, al vitalismo sin fronteras. Gonzalo Sobejano, a quien remito ahora, me libera de hacer una más detallada referencia a la presencia de la doctrina de Nietzsche tras ese otro héroe modernista

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>27</sup> Aún no existe un estudio sobre la presencia a Schopenhauer en España, que pueda compararse al realizado por G. Sobejano en el caso de Nietzsche. Insuficiente a todas luces es el trabajo de A. HAMEL, «Arturo Schopenhauer y la literatura española», en *Universidad de Madrid. Conferencias... durante el curso 1924-25* (Madrid, 1926). Más interesante es el estudio de A. MOREL-FATIO, «Gracián interpreté par Schopenhauer», *BHi*, XII (1910), pp. 377 y ss. Según la lectura que aquí propongo del héroe modernista, Nietzsche ilumina una de sus caras; la otra, la alumbrada por Schopenhauer, nos es todavía desconocida. En espera de tal estudio, varios puntos, no obstante, concretan el influjo del autor de *El Mundo como representación*: la exaltación del dolor como camino de los escogidos para anular la voluntad; la valoración del arte como superación —bien que momentánea— de la angustia del vivir; y, en tercer lugar, el aprecio por las filosofías orientalistas.

que se define por su acción y su voluntarismo a ultranza. Su *Nietzsche en España* demuestra hasta la saciedad cómo tras el anarquismo aristocrático, tras el activo individualismo, tras la heroica locura de tantos y tantos protagonistas, anima el alma de Nietzsche. Pío Cid y el primer don Quijote de Unamuno son dos logradas figuras de su evangelio.

Con dos caras, como Jano, se manifiesta el *Héroe* modernista. Nietzsche, por un lado, y Schopenhauer, por otro, lo iluminan. Y ambos, al menos en la intuición de Azorín y de Unamuno, están en reconocida deuda con Gracián.

Bien es verdad que los juicios de Azorín y de Unamuno —al igual que otros como J. Frances<sup>28</sup> a quien no he citado— podrían estar equivocados, y el vínculo que ellos señalan podría no ser otra cosa que una mera apreciación subjetiva. Pero ello no es probable, ya que los hechos vienen a darles la razón. Es de todos conocida la pasión de Schopenhauer por Gracián, a quien no sólo leyó, sino que tradujo al alemán. *El Criticón* y el *Oráculo* fueron libros suyos de cabecera. Pero éste es un tema suficientemente conocido y no me voy a detener en él<sup>29</sup>. Más problemas plantea el caso de Nietzsche. André Rouveyre<sup>30</sup>, sin embargo, demostró, ya en 1925, la existencia de paralelismos de estilo y de contenido entre uno y otro, que dejan poco lugar a la duda. Además, parece poco probable que, quien aprendió a pensar en la obra de Schopenhauer, no se molestase en leer la única obra que su maestro tradujo: el *Oráculo*. Hoy sabemos que, si Nietzsche no cita nunca a Gracián en sus obras, sí que lo menciona —y sin escatimar elogio alguno— en su correspondencia privada, donde llega a afirmar: “Gracián demuestra en experiencia de la vida una sabiduría y una perspicacia con las cuales no hay nada comparable hoy”; y en otro lugar: “Europa no ha producido nada más fino ni más complicado en materia de sutileza moral [que Baltasar Gracián]. Sin embargo, da una impresión de rococó y de sublime filigrana”<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> JOSÉ FRANCÉS, *De la condición del escritor* (Madrid, Páez-Bolsa, 1930), pp. 67 y ss.

<sup>29</sup> Véase, sobre todo, lo que dicen A. ROUYEYRE (*op. cit.*, 43 y ss.) y CORREA CALDERÓN (*op. cit.*, pp. 311 y ss.).

<sup>30</sup> *Op. cit.*, pp. 69 y ss.

<sup>31</sup> Cfr. E. CORREA CALDERÓN, *op. cit.*, p. 319. Me llama la atención el calificativo de *rococó* que Nietzsche aplica a Gracián, anticipándose en varios decenios a la valoración crítica de H. HATZFELD, «El barroquismo del *Oráculo* de Gracián», en *Estudios sobre el barroco* (Madrid, Gredos, 1966), pp. 346 y ss.

En resumen, parece evidente que si Gracián no está presente de manera explícita en nuestro fin de siglo —cuestión que creo debería revisarse— sí que está presente —¡y de qué modo!— la lectura que de él hicieron Nietzsche y Schopenhauer. Y leer a Gracián desde el modernismo confieso que es una aventura apasionante. Aquí no puedo, sin embargo, hacer otra cosa que apuntar algunos matices de esta lectura, hilvanándolos al hilo de la siguiente pregunta: ¿qué vieron en Gracián los dos filósofos citados?

No me voy a detener en detallar expresiones, términos, fórmulas expresivas, imágenes, etc., que pasan de Gracián a ambos filósofos, porque —al menos hoy así lo veo— su deuda es mucho más profunda<sup>32</sup>. Gracián, desde el siglo xvii, les ofrece a Nietzsche y Schopenhauer la posibilidad de una psicología y una moral acordes con el pensamiento filosófico del xix.

En efecto, el salto evolutivo hacia una moral y una psicología modernas se ha dado en el momento en que Nietzsche anuncia: “Dios ha muerto, permaneced fieles a la tierra”. A la luz de esta buena nueva se erige una nueva moral libre de toda adherencia teológica o metafísica. El gran paso lo dan Nietzsche y Schopenhauer, pero el método se encuentra ya en San Ignacio; en su estrategia para conocer el carácter, educarlo, y a continuación inmolarlo a Dios. Método del cual Gracián retiene la primera parte, dejando en reserva la segunda<sup>33</sup>.

Como ya he dicho antes, Gracián da un paso importante para desprenderse de una moral teológica, cuyo máximo principio es el de “Obrad bien que Dios es Dios”. Su moral se asienta sólo en lo humano. Así describe Aranguren el proceso en que se cifra tal moral:

Gracián piensa, como todos los moralistas, que el saber supremo es el saber vivir, y así, por ejemplo, dice “¿De qué sirve el saber si no es práctico? ¡Y el saber vivir es hoy el verdadero saber!”.

---

<sup>32</sup> Creo que, superando todos los falsos patriotismos que durante años han presidido parte de nuestra timorata crítica literaria (Cfr. CORREA CALDERÓN, *op. cit.*, pp. 211 y ss.), ya no puede bastar la parcial lectura de un Gracián imprescindible para el nacimiento de la obra de Nietzsche y Schopenhauer, pero libre aquél de todos los errores de estos últimos. Decir que «la obra del filósofo alemán está, pues, plenamente saturada de la doctrina gracianesca [...], aunque sea antagónica la finalidad de cada uno» (CORREA, *op. cit.*, p. 318) hoy me parece muy poco serio. Más independiente y menos viciada está la opinión de FARINELLI: «La filosofía de Gracián es de los primeros anillos de la cadena que junta entre sí a los grandes pesimistas, y llega a Spinoza, Leopardi, Schopenhauer, Hartmann» (*art. cit.*, p. 111).

<sup>33</sup> A. ROUYEYRE, *op. cit.*, pp. 76-77.

Este “saber” es, ante todo, “saberse”, conocerse a sí mismo en orden a lo agible, tener “medido su fondo y pesado su caudal” para, sacando el mayor partido de sí mismo, calcular lo que se puede “emprender” y hasta dónde puede “empeñarse” o aventurarse.

Conocernos a nosotros mismos, pero evitar que nos conozcan los demás. Evitar que conozcan nuestro verdadero valer y nuestro verdadero querer; o, dicho en lenguaje graciano, practicar “incomprensibilidades de caudal” y “cifrar la voluntad”.

Ocultar, pues, nuestros defectos, pero mantener también secretas algunas virtudes para sorprender, ejercitándolas, cuando se presente decisiva ocasión, y al par encubrir cuidadosamente nuestra verdadera intención.

Quando Nietzsche propone a cada hombre que busque en sí mismo su propia ley, que se construya como persona, su receta es la de Gracián: hay que adquirir el conocimiento de los lados débiles y de los lados preciosos de su naturaleza y, desarrollando estos últimos, crearse una especie de “segunda naturaleza”. La receta para encontrarse y realizarse es la de Gracián al poner en práctica los ejercicios de San Ignacio: un conocimiento profundo del mecanismo psíquico moral humano.

Lo que hoy nos interesa de Nietzsche no es su filosofía de la voluntad de poder ni su definición del superhombre, sino su rechazo de todo el falso edificio de la moral y sus leyes, y su poner el norte de todo principio ético en el camino concéntrico del propio yo. Pero esto ya estaba en Gracián. En él, la moral ha dejado de ser un sistema dogmático, para convertirse en una estrategia y, por tanto, en algo relativo al yo y a las circunstancias del yo. Todo es inmanencia y, si no, que alguien intente darle una lectura trascendente al “milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre”, y luego, desde esa trascendencia, se enfrente con el *Oráculo*. Y en lo que a la psicología se refiere, ver el subconsciente —las segundas intenciones— que anima, bajo las manifestaciones externas de las obras, es la base del “zahorí del corazón” en Gracián y del psicoanálisis freudiano<sup>34</sup>. Con Gracián la moral y la psicología dejan de ser ciencias del “ser” y pasan a ser ciencias del “existir”.

Es verdad que en esta última parte no me refiero nada más que a los *Tratados*. Pero es que, si los *Tratados* nos llevan a Nietzsche, *El Crítico*n —como muy bien ha visto Aranguren— nos conduce desde el desengaño a la “cueva de la nada”; es decir, a un quietismo que anuncia ya el de Schopenhauer.

---

<sup>34</sup> Véase J. L. ARANGUREN, *art. cit.*, pp. 131-132. Asimismo lo que dice W. KRAUSS [*La doctrina de la vida según Baltasar Gracián* (Madrid, Rialp, 1962), pp. 53 y ss.] sobre el «zahorí del corazón».

Francisco Maldonado<sup>35</sup> vio muy bien cuál era el punto de llegada de toda la obra gracianesca:

Gracián —escribe el maestro salmantino— en las postrimerías de su obra, y de su vida, en que complica con su experiencia cósmica y su magisterio humano la experiencia de sí mismo, y su ímpetu de eternidad y de salvación, anula de raíz toda la retórica de la heroicidad, y lanza esta tremenda exclamación: “¡No queda héroe con héroe!”. Porque la fama es vana, y el hombre ya no puede satisfacerse, como los antiguos, de una semidivinidad heroica, ni como los humanistas de una Isla de la Inmortalidad pedantesca y libresca. Su libro se engendró, dados los hábitos pedagógicos de Gracián, como la historia de un preceptor, Crítilo, y un alumno, Andrenio; y por esta, su faceta principal e indesmentible, fue el *Criticón* el padre legítimo de novelas pedagógicas del tipo de las aventuras del joven Telémaco y de los viajes del joven Anacharsis. Pero lo que comenzó siendo, en general, y para la enseñanza cristiana, una alegoría de *vanitate mundi*, acabó siéndolo, en concreto, de *vanitate heroum*.

*El Criticón* es ya otra cosa. No creo haber sido el único que haya cometido el error de comenzar a leer esta gran alegoría —así lo llama Schopenhauer— en busca de la ejemplificación figurativa de la *paideia* que esbozan los libros anteriores del autor. Nada, sin embargo, más lejos de la realidad. *El Oráculo* y *El Héroe* gravitan hacia el cómo obrar. *El Criticón*, por el contrario, desarrolla —al hilo de la pregunta ¿de verdad importa el triunfo, el vencimiento?— toda una filosofía del desengaño. La experiencia de la vida demuestra a ese yo escindido que protagoniza *El Criticón* que el mundo es “reino mentido y cárcel verdadera” y que al hombre mejor le sería no haber nacido. El mejor camino, si éste no estuviera cerrado, sería regresar “a la cueva de la nada”; es decir, el anonadamiento. La lectura que hizo nuestro fin de siglo, lo demuestra el siguiente texto de Azorín:

Es necesario, no que tengamos un canon previo y rígido para aplicarlo a la vida, a toda la vida (esta es la moral kantiana), sino que vayamos aplicando distintos criterios según las distintas circunstancias con que los casos de la vida se nos presentan revestidos. Todos sabemos que tal hecho, en circunstancias tales, es reprobable; pero este hecho, ¿será igualmente reprobable, no será excusable, y aun justo, y aun plausible, con otras circunstancias?

Hay que advertir que, paralelamente a este *circunstancialismo*, se desprende de la obra de Gracián una constante recomendación a la exaltación de la propia personalidad —nuestro yo— y a su estudio, cuidado y amor. Aquí reside el sentido profundamente pagano del autor...

---

<sup>35</sup> FRANCISCO MALDONADO, *Cinco salvaciones* (Manuel, R. Occ., 1953), pp. 65 y ss.

*Gracián y su época*

Por lo dicho podrá comprobar el lector que Baltasar Gracián es un espíritu libre, completamente libre, y realista. No hay otro psicólogo más que este aragonés en nuestra literatura clásica. Se halla a muchos, pero a muchos codos de altura sobre todos sus contemporáneos. Es la vulpeja ligera y fuerte<sup>36</sup>.

En una palabra, el hallazgo de una moral circunstancialista y de una psicología de las profundidades es lo que marca el gran salto evolutivo de ambas materias hacia la modernidad. Este salto no se produce hasta finales del siglo XIX, pero quienes lo dieron no ocultan su deuda con Gracián.

---

<sup>36</sup> «La Vulpeja», ABC (13 de junio de 1909).