



Artículo de Investigación

## Arte para ser dichoso. La jovialidad científica de Baltasar Gracián y su relación con Nietzsche

The Art of being happy: the scientific jolliness of Baltasar Gracián and its connection with Nietzsche

**Recibido:** Agosto 2016 **Aceptado:** Julio 2017 **Publicado:** Noviembre 2017

**Sergio Santiago Romero**

Universidad Complutense de Madrid  
España

[sergsant@ucm.es](mailto:sergsant@ucm.es)

**Resumen:** La presente contribución tiene como objetivo principal desarrollar, quince años después de la última prospección investigadora, una actualización crítica en torno a las vinculaciones entre la filosofía de Nietzsche y las obras del escritor español Baltasar Gracián. Para ello se establecerá un nuevo estado de la cuestión a la luz de las nuevas perspectivas teóricas y de los nuevos datos materiales -especialmente los referidos a la biblioteca personal de Nietzsche-. Dentro de este muestreo se establecerá una catalogación definitiva de las referencias a Gracián en la obra de Nietzsche que incluirá una revisión hermenéutica de dichas citas. Finalmente, se plantearán dos nuevas vías de investigación filosófica que vinculan a ambos pensadores: el escepticismo metafísico, que acerca a Gracián al pirronismo y lo aleja del estoicismo con el que el propio Nietzsche lo vinculaba; y el concepto de “jovialidad científica”, rastreado en el *Oráculo manual* como una preconfiguración de la figura nietzscheana del espíritu libre.

**Palabras clave:** Gracián - Nietzsche - escepticismo - jovialidad científica

---

**Citación:** Santiago Romero, S. (2017). Arte para ser dichoso. La jovialidad científica de Baltasar Gracián y su relación con Nietzsche. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* 27(2), 302-318. DOI: 10.15443/RL2724

**Dirección Postal:** Universidad Complutense de Madrid (Ciudad Universitaria), C/ profesor Araguren s/n (Edificio D), Departamento de Filología Española II (Literatura española), CP: 28040

**DOI:** [dx.doi.org/10.15443/RL2724](https://doi.org/10.15443/RL2724)



**Abstract:** The main objective of this contribution is to develop a critical update on the connections between Nietzsche's philosophy and the works of the Spanish writer Baltasar Gracián, fifteen years after the last research. To do this, a new state of the question will be established according to the new theoretical perspectives and of the new material data -specially, those which refer to Nietzsche's personal library. Within this sampling, it will be established a definitive cataloging of the references to Gracián in Nietzsche's work which will include a hermeneutical review of these quotations as well. Finally, two new ways of philosophical investigation will be set out: the metaphysical skepticism, which approaches Gracián to Pirronism and moves him away from the Stoicism in which Nietzsche included him; and the concept of "scientific jolliness", detected in the *Oráculo manual* as a presetting of the Nietzschean free spirit figure.

**Keywords:** Gracián - Nietzsche - Skepticism - scientific jolliness

## 1. Introducción

La conexión entre el pensamiento de Nietzsche y el de Gracián ha sido invocada desde hace mucho por intelectuales españoles que, atraídos por el marchamo de relevancia que podría estampar en la cultura hispánica la influencia del jesuita en el filósofo de Röcken, se aprestaron a buscar coincidencias entre la obra de ambos autores, aun cuando estas se basaran las más de las veces en vagas resonancias, aromas impalpables o sutiles intuiciones. También ha suscitado esta materia el interés -quizá mayor que el de los españoles- de numerosos hispanistas extranjeros que, sobre todo en la primera mitad del siglo XX, trazaron redes estilísticas y de pensamiento entre los dos escritores. A pesar de algunos esfuerzos notables e imprescindibles que nos ocuparemos de reseñar oportunamente en estas páginas, la crítica no ha encarado de un modo sistemático esta comparativa, especialmente en lo referido al aspecto formal, que es el más nítidamente cuantificable. Emilio Hidalgo-Serna (1993) resumía hace ya dos décadas el estado en que se hallaba la cuestión: "Era conocida la influencia -si bien no investigada científicamente- que la moral y el estilo lacónico de Gracián ejercieron sobre Schopenhauer y Nietzsche" (Hidalgo-Serna en Jiménez Moreno, 1993: 134). Incluso el apasionante libro de Andreu Celma sobre Gracián (1998), que tan poco escatima en explicar al jesuita valiéndose de textos de Nietzsche y de otra larga lista de filósofos contemporáneos (Wittgenstein, Merleau-Ponty, Zambrano, Arendt, Vattimo, etc.), se limita a señalar, a propósito de la influencia gracianesca en Nietzsche, que "al trasluz de las obras gracianas podemos ver las semillas del pensamiento nietzscheano e incluso del psicoanálisis de Freud" (1998: 100). A pesar de la viveza de que gozó durante algún tiempo el asunto, desde la publicación de un número monográfico dedicado por la revista *Anthropos* a Gracián en el año 1993, no hemos tenido noticia de más aportaciones. No somos, pues, ni mucho menos, los primeros en ocuparnos de este menester, por más que queramos con estas páginas abrir un espacio de reflexión científica sobre la cuestión que se asiente en datos y deje de mano el impresionismo crítico. Pretendemos ordenar lo dicho aquí y allá desde principios del siglo XX acerca de esta influencia, sustentarla en una base de bibliografía material sólida de la que hace quince años no se disponía y, acaso, insinuar alguna línea de continuidad en esta investigación a propósito de lo que hemos dado en llamar aquí el escepticismo cristiano y la jovialidad científica de Gracián. Puede, a nuestro pesar, que estos nuevos caminos interpretativos sean poco más que nuevas fragancias y trasluzes, pero quisiéramos plantear una pregunta fundamental para reabrir un debate inerte desde 1993: ¿Existe alguna relación entre la ciencia jovial del espíritu

libre nietzscheano y el arte de la dicha del héroe de Gracián? Sin duda la pregunta, de gran complejidad, no puede ser respondida en toda su amplitud en un trabajo de estas características, pero apuntalaremos una posible contestación en el último apartado de este texto. En los apartados anteriores abordaremos, en este orden, el estado de la cuestión -es decir, el bosquejo y deslinde de todas las aportaciones que, desde Azorín en adelante, se han hecho acerca de la relación entre Gracián y Nietzsche-, el análisis en términos de bibliografía material de la lectura que Nietzsche realiza del autor español y la caracterización del relativismo gracianesco como un escepticismo cristiano, según término del propio Nietzsche.

Nuestra voluntad de afrontar sistemática y críticamente el objeto de estudio no conlleva una minusvaloración de aquellas impresiones críticas primitivas, no solo porque hayan sido imprescindibles para la orientación de este trabajo, sino porque son intuiciones en su mayoría extremadamente acertadas. No cabe duda, por ejemplo, de que Gracián y Nietzsche comparten un primer rasgo autorial, pues su obra se construye en el espacio intersticial de la literatura y la filosofía. Tal es así que Gracián no es estudiado en los programas de filosofía, sino en los de literatura, como representante de un confuso género literario que algunos hispanistas suelen llamar “prosa de ideas” pero que, en realidad, es pura filosofía. Gracián es estudiado en España en contraste con Quevedo y con Góngora, no con Hobbes o Campanella, mientras que Nietzsche es un filósofo de pleno derecho. En Alemania, desde Christian Thomasius y Schopenhauer, Gracián ha sido más atendido por filósofos que por filólogos, mientras que Nietzsche es un habitual de los programas de estudios literarios. En cualquier caso, la presión a la que Gracián somete al castellano como adalid de lo que antiguamente se denominaba *conceptismo* ha primado, al menos en España, sobre su pensamiento a la hora de encasillarlo como materia de estudio, y ello ha podido repercutir, ante la progresiva especialización de las áreas de conocimiento, en el enfriamiento de la controversia que nos ocupa.

## 2. ¡Nietzsche, español! La sugestiva conexión entre dos pensadores

José Martínez Ruiz fue el primero -así lo reconocen todos los críticos- en mencionar una conexión entre Nietzsche y Gracián. Los días 17 y 18 de mayo de 1903 Azorín publicó en *El Globo* un famoso artículo en dos partes titulado “Nietzsche, español. Una conjetura”. No era, en cambio, la primera vez que el escritor hablaba de Nietzsche: el nombre del filósofo ya había aparecido como referencia indirecta a través de una cita de Édouard Rod en el ensayo *Notas sociales (Vulgarización)*, de 1895, y lo había comparado con Cánovas en el folleto *Pécuchet, demagogo*, de 1908; también habían aparecido ya dos novelas tan nietzscheanas como *Diario de un enfermo* (1901) y *La voluntad* (1902) (Sobejano, 2004: 403). En lo que respecta al artículo de 1903, de las dos partes es sin duda la segunda la más interesante; en la columna del día 17 apenas se hace una presentación narrativa de la discusión entre la voz que habla y “su amigo”, desarrollada en los siguientes términos:

Mi amigo está indignado.

-Fijese usted -me dice- en que hasta ahora ninguno de los críticos de Nietzsche ha sabido marcar la verdadera prosapia del gran filósofo germano. He leído el sutil libro de Pierre Lasarre; he meditado sobre la información, amena y exacta, de Lichtenberger; acabo de dejar de la mano, finada su lectura, la obra de Fouillée...Y bien, no he visto, a través de ninguno de estos estudios, ni la más remota alusión al más castizo de los progenitores de Nietzsche. [...] -¡Nietzsche es español! [...] Nietzsche procede de Baltasar Gracián... No se sorprenda usted. Ante todo, he de advertir que el más grande admirador que ha tenido Gracián es Schopenhauer. Decía el filósofo alemán, hablando de *El Criticón*, que, a su entender, este libro español era “el primer libro del mundo”; él mismo creo que llegó a ponerlo en lengua tedesca, y él mismo no se cansa de citar y loar en sus obras las agudas sentencias del jesuita aragonés (Azorín, 1972: 215-216).

A esta presentación se suma una pormenorizada reflexión sobre por qué Gracián, como Nietzsche, es un pensador “aristocrático”, en la misma línea de Góngora o los Argensola, y en la contraria de Cervantes, Lope o Quevedo.

El segundo artículo, mucho más sustancioso, nos hace asistir a la presentación de un listado de

características del pensamiento nietzscheano -siempre al entender de Azorín-, que ya estaban presentes en el jesuita bilbilitano, lo cual demuestra trayendo a colación diferentes citas. Algunas de estas conexiones, son, como se verá, decididamente brillantes:

- (a) Como Nietzsche, Gracián es un filósofo que bebe de una larguísima tradición de autores que nunca revelan sus fuentes. Azorín expone a continuación citas casi literales que Gracián hace de Hobbes, Descartes o Montaigne.
- (b) Nietzsche valora sobre todo “el respeto a sí mismo, la dignidad”, lo cual lo conecta con el Gracián que dice “Nunca perderse el respeto a sí mismo”.
- (c) Nietzsche nunca lamenta sus dolores físicos, lo cual coincide con el aforismo 129 del *Oráculo*, “Nunca quejarse”.
- (d) Nietzsche defiende la fortaleza de lo espontáneo, lo irracional, lo impetuoso, lo impulsivo, al igual que Gracián: “Obrar siempre sin escrúpulo de imprudencia”; “son peligrosas las acciones en duda de imprudencia”. Aquí Azorín tergiversa a conciencia a Gracián -que dijo “en duda de prudencia”, y no “en duda de imprudencia”-, con el único fin de que se ajuste a su comparación.
- (e) La “idolatría hacia la fuerza” de Nietzsche está ya, según Azorín, en Gracián, con la impronta tan obvia de egoísmo e instinto de conservación propio de Nietzsche; por ello Azorín ejemplifica este aspecto con citas en que Gracián defiende el fingimiento y el engaño para conseguir los fines deseados.
- (f) La condenación de la piedad, que Azorín rastrea en varias citas de Gracián: “La infelicidad es, de ordinario, crimen de necedad” “No nos acongojemos por las ajenas infelicidades”; “No perecer de desdicha ajena”; “Es menester un gran tiento con los que se ahogan para acudir al remedio sin peligro” (Azorín, 1903b: 1-2).

Azorín concluye su artículo poniendo *El Criticón* al lado de la obra de Nietzsche y presentando al jesuita aragonés como auténtico *superhombre*:

¡Qué inmensa indiferencia entre la honda concepción estética de Gracián, entre el sagaz análisis de *El Criticón*, y los infantiles terrores de sus coetáneos ante Maquiavelo, o las someras sátiras de Quevedo! Nadie ha hablado como Gracián en su patria y en su tierra. Junto a él, que es un verdadero *superhombre*, son sus contemporáneos -según su bella frase- unos vulgares *serpihombres*. Y ha tenido la gloria de proclamar escuetamente lo que, repetido tres siglos más tarde, había de conmocionar a todos los pensadores de este mundo... (Azorín, 1903b: 2)

Gonzalo Sobejano en su magistral libro *Nietzsche en España*, de 1967, recoge un tercer artículo, de 1916, en que Azorín evalúa su propia aportación anterior al comentar el interés que a partir de 1900 comenzó a despertar el filósofo alemán entre los intelectuales españoles:

En aquellos días, el autor de estas líneas leyó el *Oráculo manual*, de Baltasar Gracián, y se sorprendió al encontrar una estrecha afinidad entre la idea que tenía de Nietzsche y la filosofía de Gracián. La afinidad estribaba, principalmente, en la exaltación de la impassibilidad y de la dureza. “¡Sed duros!”, decía Nietzsche. “¡No perezcaís de desdicha ajena!”, voceaba Gracián. (Entre paréntesis, ¡qué absurda, qué inhumana esta exaltación de la dureza! Y nosotros, los que en 1900 lo propugnábamos, ¡cómo no veíamos en el ardor y en la soltura de la juventud que la vida, la experiencia, nos había de llevar hacia la indulgencia y la piedad, la dulce y amorosa piedad!) (Azorín en Sobejano, 2004: 106).

Como vemos, tan solo trece años después de la exaltación graciano-nietzscheana, Azorín matiza su filia por el filósofo, que sin embargo había de durar, acompañada por los sobredichos atenuantes, hasta el final de su vida. Como anota Sobejano, en sus *Memorias inmemoriales* del año 1946 Azorín sigue respetando a Nietzsche, pero también mantiene las reservas que, respecto a la negación de la piedad, ya había mostrado en el texto de 1916 (2004).

Un poco antes de este artículo, hacia 1914, Julio Cejador había señalado el ascendiente de Gracián sobre Nietzsche en su prólogo a la edición de *El Criticón* en la editorial Renacimiento. Esta referencia la trae a colación Pumarega, traductor del libro de Rouvyere sobre Gracián y Nietzsche, en su nota introductoria:

El hondo conocimiento del mundo, que supo pintar como nadie, los desengaños de la vida, la infelicidad

humana en los vaivenes de la fortuna y hasta en sus más soterradas raíces, los disparates de los hombres, el reinado de la injusticia enseñoreándolo todo, la verdadera sabiduría, que desprecia los bienes aparentes y se yergue armada de valor y ceñido el corazón de santa saña para pelear oponiendo la *milicia* a la *malicia*, sin dejarse vencer a la vista del poder del mal [...].- Y en esto se parece a Nietzsche, más bien que a los grandes pesimistas Spinoza, Leopardi, Schopenhauer y Hartmann, de cuya filosofía dice con razón Farinelli ser la de Gracián el primer eslabón de la cadena. (Cejador en Rouvyere 1927: 8-9).

Sucedieron a esta otras referencias y estudios, todos ellos meros prolegómenos del trabajo que en 1926 Victor Bouillier publicó, hasta ahora el más interesante e intenso que se ha ofrecido sobre el tema que nos ocupa: “Baltasar Gracián et Nietzsche”. El estudio lleva a cabo, en primer lugar, un repaso por las varias alusiones a esta conexión que ya se habían hecho por parte de los comentaristas de Nietzsche en tan tempranas fechas: cita sin haberlos leído, los artículos de Azorín, consigna la alusión de Erich Eckertz en su libro de 1910 *Nietzsche als Künstler*, y las opiniones más prolifas de Adolphe Coster (1913) y André Rouvyere (1925).

Costler había brindado a la *Revue hispanique* un sesudo artículo donde se llevaba a cabo una comparativa entre *El Criticón* y el *Zaratustra* tan exhaustiva como inverosímil, pues, como veremos, Nietzsche no pudo leer *El Criticón*. Si se pudiera detectar una cierta resonancia gracianesca en el *Zaratustra* creemos que esta debería trazarse a través del aforismo 276 del *Oráculo*, “Saber renovar el genio con la naturaleza y con el arte”. Allí, al exponer el cambio que se da en el ser humano conforme avanza la edad, Gracián desarrolla una serie de transformaciones metafóricas entre las que se encuentran casualmente el león y el camello -dos de los tres participantes en las transformaciones que conducen al ultrahombre nietzscheano-, pero también otros animales con importante carga simbólica en Nietzsche, como son la serpiente, el pavo real y el mono: “A los veinte años será Pabón; a los treinta, León; a los cuarenta, Camello; a los cincuenta, Serpiente; a los sesenta, Perro; a los setenta, Mona; y a los ochenta, nada” (Gracián, 2009: 249). Rouvyere reconocería también, por cierto, la importancia que esta metáfora de las transformaciones de la vida del hombre dejaría en Nietzsche, y llegó a proponer que el aforismo “Las edades de la vida” de *El caminante y su sombra* constituye un diálogo con Gracián (1927).

Rouvyere, por su parte, había establecido en el *Étude critique* que antecedió a las *Pages caractéristiques* de Baltasar Gracián (1925) interesantes reflexiones que proponían que Schopenhauer es el eslabón entre Gracián y Nietzsche. En 1927 aparecería este estudio crítico traducido al español y acompañado por dos artículos de Bouillier -el de 1926 y otro anterior de 1911 sobre el *Oráculo manual*- como apostillas. Todos estos textos aparecieron en la editorial Biblos traducidos por Ángel Pumarega bajo el título común de *Baltasar Gracián y Federico Nietzsche* (Coquo, 1993). Aunque efectivamente Rouvyere dedica los mayores esfuerzos de su trabajo a presentar a Schopenhauer como el vínculo entre Gracián y Nietzsche, el crítico francés dedica un número nada desdeñable de páginas a caracterizar a La Rochefoucauld y a Ignacio de Loyola como intermediarios de Gracián con el siglo XIX. Según Rouvyere, “la profundidad animal, con sus grandes rigores por encima de la preocupación de las modas de la civilización, de la cortesía en las relaciones sociales y del amor” que apreciamos en Nietzsche y Schopenhauer, tiene a Gracián como progenitor y a La Rochefoucauld como transmisor (1927: 58), mientras que San Ignacio de Loyola es ascendiente filosófico de todos ellos sobre todo por su afirmación de la voluntad y por la idea de rebelión:

La única diferencia se manifiesta en la elección del móvil supremo. Ignacio desea el aniquilamiento del hombre bajo la idea religiosa. Schopenhauer, el culto de la permanencia de la Voluntad de la especie sobre el mundo, otra divinidad que Nietzsche condujo a la fuerte unidad de un extraordinario y soberano rigor individual.- Alimentado en Loyola, luego en rebeldía contra su conclusión, Gracián es justamente el carácter nietzscheano. De Loyola adquirió el sentido de lo concreto; de su revuelta personal concibió la rebelión, tomando a la Compañía de Jesús, y contra ella misma, los métodos prácticos para cubrir su rebelión. Es Nietzsche luchando contra su maestro Schopenhauer, después de la lucha de este mismo contra su maestro Kant.- En un idéntico y formidable drama moral, en el que Pascal se “embruteció”, en el que Nietzsche perdió la razón, Gracián había concentrado y aumentado su fuerza. Y en este punto digno de atención es donde se ha manifestado la urgencia de advertir a quienquiera entre nuestros contemporáneos: Gracián anticipó las conclusiones de la imperecedera trilogía Kant-Schopenhauer-



Nietzsche. Trilogía a la que todo hombre inteligente moderno debe su calidad y su temple. Aquí adelantaré que Gracián se me aparece asimismo como el epílogo (Rouvyere 1927: 64-65).

A pesar de que todo el estudio de Rouvyere está teñido por el impulso de conectar a Gracián con los filósofos alemanes del siglo XIX, la tercera parte del tratado es, junto con el apéndice de Bouillier, el lugar donde Rouvyere afronta plenamente la comparativa de Nietzsche con Gracián a través de Schopenhauer. Entre las numerosas consideraciones que hace Rouvyere, sobre las que volveremos más adelante, destacan nuevas impresiones críticas acerca del estilo compartido por los dos y su coincidencia en determinados aspectos filosóficos:

En el dominio de la forma, Gracián y Nietzsche tienen una sensible semejanza: en ambos encontramos el estilo sentencioso, conciso, atormentado, conceptista. [...] Respecto a las afinidades de fondo, tienen en común el horror hacia el vulgo y el indomable desprecio por los necios; después, un aristocraticismo, un orgulloso propósito de dirigirse solamente a un número reducido (Rouvyere 1927: 95).

La aportación de Bouillier (1991) es, frente a las prospecciones anteriores, la primera que impone cierta *serenidad filológica* a la influencia, al constatar que, si bien es cierto que era muy probable que Nietzsche hubiera conocido el *Oráculo* gracianesco traducido por Schopenhauer, no pudo conocer *El Criticón*, puesto que Schopenhauer nunca llegó a traducir de esta obra -que consideraba la más excelsa del autor español-, con la excepción algunos fragmentos insertos en sus obras. Además, Bouillier enfoca el debate sobre la influencia gracianesca en Nietzsche en términos mucho más moderados que sus predecesores. Para él a) no es una influencia radical y totalizadora, y b) en todo caso, se limita al *Oráculo*. Además, Bouillier consigna, en un ejercicio de asombrosa *recensio* filológica, seis citas en escritos privados en las que Nietzsche menciona a Gracián, y establece una comparativa formal entre algunos aforismos en los que a su entender existe una impronta estilística muy marcada. Aunque el propio Bouillier es consciente de que este cotejo debe hacerse entre el aforismo alemán original de Nietzsche y el aforismo en alemán traducido por Schopenhauer, creemos que el crítico se deja llevar en varias ocasiones por el emparejamiento que aparece entre las ediciones francesas que maneja, lo cual explica la ausencia de ligazón estilística que observamos -en alemán- en algunos de los ejemplos que propone. El siguiente cuadro registra los aforismos que compara Bouillier (1991: 26) junto con la versión alemana de ambos textos (el original de Nietzsche y la traducción schopenhaueriana de Gracián). Anotamos en negrita aquellos casos en los que de forma efectiva se puede detectar una relación formal entre ambos textos:

Nietzsche	Gracián/Schopenhauer
“La memoria cortés” <i>Das verbindliche Gedachtiniss</i>	Traer qué alabar <i>Löbliches zu berichten haben</i>
Conocer nuestras circunstancias <b><i>Seine Umstände kennen</i></b>	Tener tanteada su fortuna <i>Sein Glück erwogen haben</i>
	Conocer su estrella <b><i>Seinen Glückstern kennen</i></b>
No tener nada en común <b><i>Nichts gemein haben</i></b>	En nada vulgar <b><i>In nichts gemein</i></b>
Aplicación y genio <b><i>Fleiss und Genie</i></b>	Aplicación y Minerva <b><i>Fleiss und Talent</i></b>

**Tabla 1.**

Cuando entra en el análisis del contenido es, quizás, cuando más flaquea la valiosa reflexión temprana de Bouillier, puesto que parte de una premisa que permea en todo el razonamiento y que, a la postre, lleva a desmerecer a Gracián como filósofo: “Mientras que Nietzsche se enfrentó a los grandes problemas filosóficos, Gracián se limitó, por lo general, a la psicología práctica y a la moral mundana” (1991: 31). A pesar de considerar, por ejemplo, que Nietzsche

aborda el problema de la moral “desde más arriba, como filósofo y sociólogo”, sí logra ver el evidente aristocraticismo de Gracián, propio de una moral de señores que no se amilana ante el sentimiento de piedad o ante los instintos vulgares (con los aforismos 209. “Librarse de las necesidades comunes” y 285. “No perecer de desdicha agena”, del *Oráculo*). También señala Bouillier aspectos muy interesantes de relación entre ambos, como que el pesimismo antropológico de Gracián se parece más al de Nietzsche que al de Schopenhauer, en el sentido de que “es el pesimismo de los caracteres enérgicos que, tomando la vida como es, emplean todos sus recursos para sacar de ella el mejor partido posible” (Bouillier, 1991: 32). También aprecia que Nietzsche y Gracián tienen sentimientos muy parecidos sobre la amistad. Como Nietzsche, Gracián desconfía de la existencia de amistades duraderas que estén basadas en el altruismo. Su famoso aforismo 158, “Saber usar de los amigos” deja patente el egoísmo que contamina para Gracián la amistad, por más que luego añada que “no ai desierto como vivir sin amigos”:

*Saber usar de los amigos.* Ai en esto su arte de discreción; unos son buenos para de lejos, y otros para de cerca [...]. No solo se ha de procurar en ellos conseguir el gusto, sino la utilidad [...]. Búsqense tales que ayan de durar, y aunque al principio sean nuevos, baste para satisfacción que podrán hazerse viejos [...]. (Gracian, 2009: 188-189).

Bouillier se plantea, finalmente, una pregunta bien interesante que, sin embargo, contesta, en nuestra opinión, con peregrina ligereza: “¿Tiene el *Übermensch* o *Superhombre*, en quien Nietzsche personificó su ideal, alguna relación con el Héroe de Gracián? Nos parece que ninguna” (1991: 37). Más adelante tendremos ocasión de matizar esta respuesta.

En los estudios más recientes, especialmente en aquellos desarrollados por especialistas en Gracián, se atenúa la importancia que el jesuita tuvo para Nietzsche. García López había sido claro y conciso al diferenciar mucho a ambos pensadores:

Hondas diferencias separan el frío e irónico Gracián del dionisiaco y apasionado Nietzsche, pues así como este rompe abiertamente con la moral tradicional, movido por un arrebatado deseo de reforma, aquel, siempre receloso e indeciso, se limita a señalar con astucia nuevas actitudes de vida práctica sin exponerse demasiado (García, 1947: 77).

Correa Calderón, autoridad de primera magnitud en los estudios gracianescos, por su parte consideraba que “no se trata, pues, sino de una vaga influencia, apenas discernible en el estilo y en la manera, en la identidad de ciertos conceptos, en una cierta altivez de carácter, en la predicación de una moral enérgica, diferenciándolos radicalmente, en cambio, la finalidad del pensamiento” (Correa Calderón, 1970: 321).

El artículo de Jiménez Moreno de 1993 sobre la presencia de Gracián en filósofos alemanes es una referencia obligada y, sin duda, marcó un hito en lo que se refiere a la tematización del vínculo entre Nietzsche y Gracián, por más que este análisis ocupe solo una tercera parte del trabajo. Jiménez Moreno hace un repaso comentado por toda la crítica anterior, desde Azorín y Rouvyere hasta Hidalgo-Serna, su inmediato antecesor, y realiza importantes avances en la constatación material de la lectura gracianesca de Nietzsche. Su aportación, está condicionada por su apreciación de que Nietzsche mantenía una actitud suspicaz con respecto a Gracián; una idea que no encuentra una demostración argumental ni un apoyo textual claro en la exposición de Jiménez Moreno. Hasta en cuatro ocasiones se habla del recelo de Nietzsche con respecto a Gracián sin especificar las razones que conducen a esta hipótesis y sin tomar en consideración las citas elogiosas de Nietzsche que la contradicen.

Poco más se ha dicho desde entonces con respecto a Nietzsche y Gracián. Muy de pasada, en el artículo de Jorge Ayala sobre la vida del jesuita incluido en *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, se hace una censura a la totalidad de esta investigación, con especial inquina hacia la figura de Rouvyere:

Esta imagen de Gracián, rebelde y enfrentado con la Compañía de Jesús, sirvió de estereotipo a muchas monografías de Gracián que se escribieron en los años siguientes. El caso más llamativo fue

André Rouveyre, quien desvirtuó por completo la imagen religiosa de Gracián, y divulgó un Gracián nietzscheano, cínico y mártir de la Compañía de Jesús [1927]. André Rouveyre es un diletante, sacrifica el documento biográfico a sus apriorismos, y se complace estableciendo relaciones antitéticas: Schopenhauer, Gracián, Ignacio de Loyola-Nietzsche, Gracián-Nietzsche (Ayala, 2001: 20-21).

### 3. La constancia de una lectura: bibliografía material y referencias

Aunque se han desarrollado hasta la fecha varias y acertadas reseñas de la presencia de Gracián en Alemania (Borinski, 1971; Forssmann, 1977; Neumeister 1993 y 2008), el reciente libro de Losada Palenzuela, *Schopenhauer traductor de Gracián* (2011) es sin duda la fuente más fiable y actualizada que puede consultarse hoy al respecto de esta cuestión. Unos y otros autores difieren al valorar la importancia de Gracián para la literatura y el pensamiento germano, aunque todos coinciden con Jiménez Moreno en que “el momento culminante de presencia de Gracián en Alemania lo representa Schopenhauer con su traducción del *Oráculo manual*” (1993: 128).

Siguiendo a Losada Palenzuela para trazar un breve resumen del periplo de Gracián en Alemania (2011) debemos recordar, aunque sea un lugar común, que la traducción de El Político desarrollada en 1672 por Daniel Casper von Lohenstein directamente del original español constituye la introducción del autor en la cultura germana. Sin embargo, hoy sabemos de la corta difusión de este volumen y también que las traducciones que verdaderamente prosperaron a lo largo del XVIII se realizaron casi todas a través del modelo francés de *L'Homme de Coeur*, versión libre e inexacta que Amelot de la Houssai realizara del *Oráculo manual* en 1684. Otras, según apunta Neumeister (1993), se realizaron a través de la traducción francesa de Joseph François Courbeville. Solo dos años después de la aparición de la versión francesa de Houssai, en 1686, Johann Leonard Sauter vertió el texto del francés al alemán con el título *L'Homme de Coeur Oder Balthasar Graciáns Vollkomener Staats und Weltweise*. Desde 1686 hasta 1882 Losada Palenzuela contabiliza nueve traducciones al alemán a partir de *L'Homme de Coeur*, entre ellas la de August Friedrich Müller publicada en dos volúmenes (1715 y 1719), que Schopenhauer debió poseer a tenor de las rudas críticas que realizó acerca de su inexactitud. Esta situación provocó que, como indica Neumeister, Gracián fue introducido en Alemania como autor cortesano, “como autor de un espejo de príncipes” (1993: 122). En el curso 1687-1688 Christian Thomasius impartió un seminario sobre Gracián en la Universidad de Leipzig: *Sobre la imitación de los franceses. Un collegium sobre las reglas fundamentales de Gracián para vivir razonable, prudente y juciosamente*. El seminario, que supuso sobre todo un ataque al general afrancesamiento académico alemán, abrió por primera vez las puertas de la universidad alemana a un autor español. El curso de Thomasius fue el único acontecimiento crítico relevante con respecto a Gracián en Alemania hasta la aparición póstuma de la traducción schopenhaueriana del *Oráculo* en 1862. Según nos indica Losada Palenzuela (1993) Schopenhauer había comenzado a aprender español en 1825 y es posible que iniciara su traducción del *Oráculo* en 1828, pues en la primavera de 1829 ya tenía lista la traducción de los primeros 50 aforismos, que no despertaron el interés del editor a quien los envió. En la primavera del año 1832 estaba terminada la traducción completa del libro, pues se la envía al hispanista Keil con el fin del encontrar una salida editorial al volumen. Por desacuerdos diversos en las condiciones de dicha publicación, la traducción no apareció hasta dos años después de muerto el filósofo, en la editorial Brockhaus con el título *Das Handorakel und Kunst der Weltklugheit*. A partir de entonces, las ediciones de esta traducción se han sucedido hasta la actualidad.

Mucho se ha discutido hasta hoy sobre si Nietzsche leyó a Gracián o, a tenor de la ambigüedad de sus referencias, lo cita de oídas. Para Rouveyre, que desconocía incluso dichas citas, es inconcebible imaginar que Nietzsche no leyera al jesuita:

Sería absurdo suponer que Nietzsche haya podido ignorar la única obra traducida por su padre espiritual Schopenhauer, el *Oráculo manual*, como inverosímil creer que no haya experimentado su original vigor. ¿Es posible que a un espíritu crítico y vivo como el de Nietzsche no se le haya alcanzado todo lo que podía tener de gravemente revelador sobre la importancia de Gracián en la extraordinaria distinción que Schopenhauer tenía a este? (Rouveyre, 1927: 93).

Por ello, Rouveyre dedica un tiempo considerable a justificar lo que para él era un ocultamiento



deliberado de la influencia por parte del alemán. Para ello echa mano del habitual desprecio que profesaba Nietzsche a mostrar sus fuentes: se vale del ejemplo de Ernst Renán para demostrar que Nietzsche “pagaba sus deudas con mala moneda” (Rouvyere, 1927: 98-100). Boullier, que sí conocía citas de Gracián en la obra nietzscheana, indicaba un año después que la lectura del *Oráculo* “es algo fuera de duda incluso en la ausencia de una prueba directa” (1991: 23). Jiménez Moreno, que aún carecía de dicha prueba, insiste en que “resulta muy difícil de entender que Nietzsche no conociera, y conociéndolo no calase en él el estilo, el nervio y los apuntes del jesuita ingenioso y conceptista” (1993: 136). Hoy, una vez publicado en 2003 el catálogo definitivo de la biblioteca personal de Nietzsche a cargo de Giuliano Campioni y Paolo D’Iorio podemos afirmar que Nietzsche tuvo el *Oráculo* manual en traducción de Schopenhauer entre sus libros al menos desde 1877. Se trata de la tercera edición de *Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit* publicada por Brockhaus en Leipzig. La ficha aparecía recogida tanto en el catálogo manuscrito redactado por Rudolf Steiner [St. S 11] como en el mecanografiado por Elisabeth Förster-Nietzsche [EFN S. 429] (Campioni & D’Iorio, 2003). Dado que hay referencias a Gracián desde 1873, cabe suponer que Nietzsche conoció alguna edición anterior, ya fuera en un ejemplar perdido o a través de alguna biblioteca, pero no tenemos constancia material de ello. En un fragmento de esta época que enseguida comentaremos Nietzsche emplea *Klugheit* para referirse a Gracián; aunque el término pueda considerarse un indicador de que conocía ya la traducción de Schopenhauer, nada puede concluirse de ahí. A decir verdad, la biblioteca de Nietzsche es escasa en lo referido a autores y temas españoles. Aparte del volumen de Gracián y de quince volúmenes de Séneca, encontramos un tratado de arquitectura hispánica del asturiano José Caveda de 1858, al que debemos, por ejemplo, las interesantes comparaciones de Nietzsche entre la arquitectura andalusí y la visigótica que aparecen en *El Anticristo*. También se encuentra la novela *Carmen* de Merimée en traducción de Rudolph Weiß de 1882; el apasionamiento que esta novela, y la homónima ópera de Bizet causaron en Nietzsche después de su ruptura con Wagner están sobradamente atestiguados. Entre los volúmenes españoles faltan necesariamente una traducción del *Quijote* por Tieck, que el propio Nietzsche había pedido a su madre como regalo por su decimoquinto cumpleaños (2005) y, seguramente, alguna edición de Calderón, a quien también cita varias veces; posiblemente las comedias traducidas por Keil en cuatro volúmenes que aparecieron entre 1827 y 1830, por ser las más difundidas.

Boullier en 1926 consignó seis referencias a Gracián en las obras de Nietzsche contenidas en cuatro fragmentos póstumos y una carta al compositor Heinrich Köselitz, más conocido como Peter Gast. A estas hay que sumar un fragmento póstumo de 1884 que Boullier no encuentra y una referencia oblicua que Jiménez Moreno detectó en la primera de las *Consideraciones intempestivas*. Con las nuevas técnicas de búsqueda en bases de datos de que dispone actualmente la investigación, concretamente la base de datos *Nietzsche Source* dirigida por Paolo D’Iorio (<http://www.nietzschesource.org/>), estamos en condiciones de afirmar que este corpus de ocho referencias es el definitivo. Lo comentaremos a continuación detenidamente.

Como decíamos, Jiménez Moreno señaló que la primera referencia de Nietzsche a Gracián aparece velada en el comienzo del párrafo octavo de la primera *intempestiva* del año 73, dedicada al teólogo David Strauss (1993: 143). Allí dice el filósofo:

[...] Podemos pasar ahora a plantear también la última pregunta: ¿Cómo escribe ese creyente sus libros?, ¿y de qué índole son los documentos originarios de su religión?.- Para quien con rigor y sin prejuicios sea capaz de darse una respuesta a tal pregunta, el hecho de que la gente haya solicitado ya seis ediciones del straussiano *Oráculo Manual del filisteo alemán* [*das Straussische Hand-Orakel des deutschen Philisters*] se le convierte en un problema que incita mucho a reflexionar, en especial si además oye decir que también en los círculos doctos y hasta en las universidades alemanas se ha aclamado ese libro como tal *Oráculo Manual* (Nietzsche, 1988: 96).

Aunque la referencia gracianesca es nítida, con alusión directa al título que Schopenhauer había dado a su traducción, Nietzsche se está refiriendo en todo momento al libro de Strauss, *La vieja y la nueva fe* (1972), cuyo notable éxito fue la principal motivación para redactar la *Primera Intempestiva*. Para Jiménez Moreno el paralelismo que se establece entre Gracián y Strauss “pone de manifiesto el recelo que Nietzsche descubría en el ingenio artificioso del escritor

español” (1993: 134). Nos parece, sin embargo, que esta apreciación es matizable. Nada se dice, ni en este párrafo ni en los anteriores, que establezca una relación de fondo entre Strauss y Gracián, ni siquiera en lo relativo al éxito de ambos textos. Aceptar este “recelo”, además, supone admitir también una fuerte disonancia con respecto al resto de referencias nietzscheanas a Gracián, que siempre son respetuosas, admirativas y en las que nunca se alude a un censurable “ingenio artificioso”. Todo parece indicar que la ironía nietzscheana se basa exclusivamente en la pretenciosidad de Strauss y de quienes han querido convertir su obra en un manual de conducta moral como el de Gracián. La comparación, al menos tal como nosotros la leemos, honra al español en detrimento del teólogo que aspiró, ridículamente a ojos de Nietzsche, a emular al jesuita. Esta interpretación es mucho más consecuente, además, con el tono elogioso que, solo unos meses después, en el invierno de 1873 a 1874, emplea Nietzsche en el fragmento póstumo 30 [34]:

Gracián muestra en sus experiencias de la vida una sabiduría [*Weisheit*] e inteligencia [*Klugheit*] con las que hoy no se puede comparar nada. Nosotros somos ciertamente los observadores microscópicos de lo real, nuestras novelas saben ver (Balzac, Dickens), nadie sabe exigir ni explicar (2010b: 530).

En el fragmento aparecen ya algunas de las constantes que marcarán la opinión nietzscheana sobre Gracián: su superior penetración moral con respecto a sus predecesores y sus sucesores, y su extraordinaria capacidad de establecer explicaciones más allá de diagnósticos y constataciones. Otra de estas constantes es la vinculación de Gracián con el estoicismo. Así lo manifiesta por primera vez en un fragmento del otoño de 1881: “¡Qué asombro me produce Marco Aurelio, y Gracián!” (2008a: 858). La misma idea se repite, mucho más elaborada en un largo fragmento del verano de 1883 que contiene esbozos para una obra no redactada y titulada *Los griegos conocedores del hombre*: “El estoicismo no habría sido posible en absoluto en un mundo moralmente ilustrado - Cualquier sentencia de B. Gracián, de La Rochefoucauld o de Pascal tiene EN SU CONTRA *todo el gusto griego*” (2010c: 235). Prosigue Nietzsche explicando que, frente al pensamiento moderno posterior, la filosofía griega, en especial la socrática, evidencia una extremada simplicidad:

Impresión general: una cierta *superficialidad* psicológica (frente a Shakespeare, Dante y Goethe; frente a los franceses de Montaigne a Balzac, frente a Gracián (la Skepsis cristiana), frente a los italianos, Jacob Burckhardt: incluso los indios son más profundos en el análisis del hombre doliente) (2010c: 236).

Hasta este punto todo parece indicar que, en su profundidad intelectual, Nietzsche reconoce una superioridad a la tradición escéptica y estoica; sin embargo, aclara después que la supervivencia de las artes plásticas griegas cuestiona la aparente simplicidad del *gusto griego*: “Suponiendo que las artes plásticas griegas hubiesen desaparecido y solo dispusiésemos del juicio de los filósofos: ¡qué falsas conclusiones extraeríamos!” (2010c: 236). El mismo paralelismo de Gracián con la tradición estoica reaparece en el fragmento póstumo 25 [347] de la primavera de 1884: “Séneca, culminación de la mendacidad moral antigua [*antiken moralischen Verlogenheit*] -un español lleno de dignidad [*ein würdevoller Spanier*], como Gracián - - -” (2010c: 514). La cita, que para algunos demuestra los celos de Nietzsche hacia Gracián y, en general, hacia lo hispánico (Jiménez Moreno, 1993), plantea una ambigüedad inmensa, pues la contraposición de un término tan negativo como *Verlogenheit* y de un adjetivo tan positivo como *würdevoller* provoca que sea difícil decidir si se trata a) de una ironía, o b) de una inversión moral del concepto de *Verlogenheit*, posibilidad que en 1884, en plena gestación de la *Umwertung* (Antoranz, 2015), no puede descartarse. Nosotros nos inclinamos por esta segunda posibilidad, a saber, que el filósofo está alabando la defensa de la mentira y el hábito de ocultamiento como método filosófico, comunes a Séneca y a Gracián (Cf. Realces 1821 y 210 del *Oráculo*, comentados *infra*). Esta interpretación es coherente con el elogio de la mentira que Nietzsche iba a llevar a cabo solo un año después en el *Zarathustra* (*De los poetas*, 2008b) y que ya había planteado, por ejemplo, en el aforismo 483 de *Humano, demasiado humano* (1998a), reiterado muchos años después en el 55 de *El Anticristo* (2011b). En cualquier caso, no se puede dudar de la filiación que existe, a ojos de Nietzsche, entre Gracián y los estoicos, por un lado, los escépticos, por otro, y, por último, los apologistas cristianos. En el ambiguo fragmento póstumo 9 [11] del otoño de 1887 Nietzsche se ocupa de “Los grandes filósofos morales. La moralidad como fatalidad de los filósofos hasta el momento”.

A continuación, hace una agrupación de moralistas en cuatro grupos. Sorprende, sin embargo, que Gracián no aparezca, como cabría esperar, en el grupo donde más estoicos hay (“Platón, Épicteto, Epicuro, Séneca, Marco Aurelio”), sino acompañado de un cuarteto heterogéneo y bien curioso de nombres modernos: “B. Gracián. Maquiavelo. Galiani. Montaigne. Pascal” (2006: 238). Maquiavelo y Montaigne pueden emparentarse con Gracián por su escepticismo y sentido utilitario de la moral, exactamente igual que podría colegirse de la vinculación con el economista Galiani y, en cierta medida, con Pascal, muy admirado por Nietzsche, cuya racionalización de la fe cristiana no deja de presentar evidentes tintes utilitaristas e interesados. Esta ambivalencia -Gracián como moralista estoico, Gracián como escéptico- puede marcar la prudente admiración que Nietzsche mantiene con respecto al español. Por un lado, el filósofo habría de decir que “los grandes espíritus son escépticos” (2011b: 117). Por otro, se encuentra la compleja relación de Nietzsche con la Stoa. Ríos de tinta han corrido al respecto en los últimos tiempos, siendo el trabajo de Garcés Brito (2015) quizás el más reciente y equilibrado. Como apunta esta investigadora, Nietzsche admiró el sistema moral de los estoicos como contrapunto de la moral cristiana -de hecho, llegó a calificar a los espíritus libres como “los últimos estoicos”-, pero al mismo tiempo consideró repugnante el desprecio estoico de las pasiones.

La referencia de Nietzsche a Gracián en la carta de Köselitz en 1884 es, sin duda, la más rica. Nietzsche habla de Gracián en respuesta a un comentario del compositor. Según nos dice Parmeggiani en nota, “en su carta, Köselitz contaba el entusiasmo con el que había leído, en traducción alemana de Schopenhauer, el *Oráculo manual y arte de prudencia*” (2010a: 571). El filósofo responde con idéntico fervor, aunque con un prurito de inconfundible vanidad:

-Con respecto a B[altasar] Grazian [sic], pienso igual que usted: Europa no ha producido nada más fino y complicado (¡en el moralismo!). De todos modos, en comparación con mi *Zaratustra*, parece rocó y exquisitamente cargado de volutas - ¿Usted qué piensa de ello? (2010a: 483).

El hecho de que compare el *Zaratustra* con el *Oráculo*, por más que este último le parezca inferior, denota que ambas obras tenían un impulso común, posiblemente aquel esfuerzo de penetrar y explicar la verdadera condición humana que Nietzsche había distinguido en Gracián diez años antes. Es, sin duda, el reconocimiento más abierto que hace Nietzsche de su vínculo con el aragonés. La explicación profunda de ese influjo, es decir, de cómo penetró la finura y complejidad gracianesca en Nietzsche, la habría de ocultar el filósofo oportunamente, con lo que legó esta tarea a sus titubeantes intérpretes. La conclusión provisional a la que llegamos es que Nietzsche alabó y asumió de Gracián el análisis psicológico del egoísmo humano frente a la idealización cristiana, pero discrepó de cuanto pudiera percibir en el español de dominio de sí y de extirpación estoica de las pasiones (realce 8 del *Oráculo*, “Hombre inapassionable”). Cuestión muy otra, inabarcable aquí, sería analizar si puede hablarse de estoicismo puro en Gracián, que tan vivamente criticó a los insensibles, a los que nunca se enojan, a los que no saben usar de los placeres, etc., o que recomienda, por ejemplo, “permitirse algún venial desliz” (2009: 148).

### 3. Contingencia, ironía y relatividad: el cristianismo escéptico de Gracián

Fray Gabriel Hernández, censor religioso del *Oráculo* de Gracián sentenció tras su evaluación que el tratado “no contiene cosa contra nuestra Santa Fe; antes, es un espejo de la razón, moderna maravilla de aciertos” (Gracián, 2009: 92). Resulta curioso imaginar qué habría pensado el avezado sacerdote al conocer que doscientos años después Nietzsche calificaría esta “moderna maravilla de aciertos” como “la Skepsis cristiana”. Para Bouillier (1991: 24) este marbete está ligado con el aforismo 122 de *La ciencia jovial*, “El escepticismo moral en el cristianismo”, pero la relación es improbable, porque en dicho aforismo Nietzsche habla del escepticismo que el dogmatismo cristiano introdujo con respecto al concepto clásico de virtud, y no de un escepticismo con respecto a la propia moral cristiana, que es lo que parece atribuirle a Gracián. Sobre las ideas de Gracián siempre han revoloteado sombras nada queridas para un católico: el materialismo, el relativismo, el utilitarismo, la concepción hobbiana del hombre. Aquí y allá la crítica ha tachado a Gracián de escéptico, pirrónico, etc. A pesar de que tampoco han faltado defensores del fervor cristiano de Gracián, parece conveniente plantear, al menos como nueva discusión, la posibilidad de que la obra gracianesca exhiba ya en estado embrionario la quiebra

de valores que había de conducir necesariamente a la proclamación de la muerte de Dios. La clave de este escepticismo cristiano de Gracián radica, en nuestra opinión, en que el aragonés excluye a Dios como hipótesis de trabajo moral. No solo porque manifieste un contumaz desprecio por la fortuna y el acaso, lo que es lo mismo, por la Providencia - “no ai otro arbitrio sino el de la virtud”, dirá (2009: 113)- sino por su insistencia en que el hombre debe autolegislarse:

*50. Nunca perderse el respeto a sí mismo.* Ni se roze consigo a solas. Sea su misma entereza norma propia de su rectitud, y deva más a la severidad de su dictamen que a todos los extrínsecos preceptos. Dexe de hazer lo indecente más por el amor de su cordura que por el rigor de la agena autoridad. Llegue a temerse, y no necessitará del ayo imaginario de Séneca (Gracián, 2009: 130).

La prioridad que aquí se establece de la razón sobre la “agena autoridad”, unida al rechazo del ayo imaginario senequista, y a la sustitución del temor de Dios por el *temor de sí*, denotan claramente la insinuación de una moralidad autónoma claramente opuesta al dogmatismo cristiano, que no es negado, sino simplemente ignorado en cuanto que el sabio no necesita “extrínsecos preceptos”.

Tampoco la piedad y el sacrificio caritativo encuentran en Gracián, tal como notó Azorín, una gran resonancia. Es más, aconseja en el realce 64 “Saber escusar pesares” porque “es cordura provechosa ahorrar disgustos” (2009: 136). Frente a la imagen cristiana del mártir, del que inmola su sufrimiento como ofrenda abnegada en loor de la eternidad y, sobre todo, frente a la imagen del hombre que entrega su vida por los demás -es decir, frente a la imagen de un Cristo redentor que muere por los pecados de la Humanidad-, Gracián presenta un programa manifiestamente anticristiano:

*285. No perecer de desdicha agena.* Conozca al que está en el lodo, y note que le reclamará para hazer consuelo del recíproco mal. Buscan quien les ayude a llevar la desdicha, y los que en la prosperidad le davan espaldas, aora la mano. Es menester gran tiento con los que se ahogan para acudir al remedio sin peligro (2009: 254).

De profundas convicciones aristotélicas y tomistas, Gracián se adelanta siglos a la constatación nietzscheana de que la caridad y la bondad cristiana, llevadas a sus últimas consecuencias, enmascaran una profunda corrupción ética. En el realce 82 prescribe “nunca apurar, ni en el mal, ni en el bien”, porque “a la moderación en todo reduxo la sabiduría toda un sabio” (2009: 147). Por eso pide en el realce 243 “No ser todo columbino”, en cuanto que el justo medio de la virtud exige la alternancia de “la calidez de la serpiente con la candidez de la paloma” (2009: 234). Pero la insinuación de esta crítica a la caridad cristiana no se queda en esta velada alegoría, sino que se explicita sin ningún pudor más tarde:

*266. No ser malo de puro bueno.* Eslo el que nunca se enoja: tienen poco de personas los insensibles. No nace siempre de indolencia, sino de incapacidad. Un sentimiento en su ocasión es acto personal. Búrlanse luego las aves de las apariencias de bultos. Alternar lo agrio con lo dulce es prueba de buen gusto: sola la dulçura es para niños y necios. Gran mal es perderse de puro bueno en este sentimiento de insensibilidad (2009: 244-245).

No menos sorprendente resulta la escéptica posición de Gracián con respecto a la realidad, que dista mucho del esencialismo escolástico esperable en un jesuita. Gracián no llega a negar la existencia de un ser de las cosas ni la de realidades invisibles, pero sí considera triviales tales cuestiones, porque solo lo que acontece en la apariencia tiene relevancia práctica:

*130. Hazer, y hazer parecer.* Las cosas no passan por lo que son, sino por lo que parecen. Valer y saberlo mostrar es valer dos veces. Lo que no se ve es como si no fuesse. No tiene su veneración la razón misma donde no tiene cara de tal. Son muchos más los engañados que los advertidos: prevaleze el engaño y júzganse las cosas por fuera. Ai cosas que son mui otras de lo que parecen. La buena exterioridad es la mejor recomendación de la perfección interior (2009: 173).

La escalofriante sentencia “lo que no se ve es como si no fuesse”, puesta en boca de un sacerdote católico, constata nuestra hipótesis inicial: para Gracián la existencia de realidades



suprasensibles -entre las que, quiera o no, se encuentra Dios- es un dilema excluido de un modo muy wittgensteiniano: no vale la pena hablar de aquello que no se puede hacer evidente. Esta idea marcará la posición de Gracián con respecto a la verdad, puesto que, al estar supeditada al estatuto primero del acontecer óptico, el compromiso del sabio con lo metafísico resulta flexibilizado con enorme cinismo. Es ahí donde aparece el encomio de la mentira en Gracián, que tanto gustó e inspiró a Nietzsche, como antes mostramos:

181. *Sin mentir, no dezir todas las verdades*. No ai cosa que requiera más tiento que la verdad, que es un sangrarse del corazón. Tanto es menester para saberla dezir como para saberla callar. Piérdese con sola una mentira todo el crédito de la entereza. Es tenido el engañado por falso y el engañador por falso, que es peor. No todas las verdades se pueden dezir: unas porque me importan a mí, otras porque al otro (2009: 201-202).

El compromiso con la verdad se mantiene intacto para Gracián, pero es preciso “saber jugar a la verdad”, como pide el realce 210, porque “es peligrosa” y su manejo requiere “el artificio” (2009: 217). El hombre debe habérselas con la verdad estableciendo posiciones cambiantes con respecto a ella en virtud de las circunstancias, y esta licuefacción del compromiso del sabio con la realidad se incluye en la situación interna del sujeto consigo mismo; ni siquiera es adecuado siempre ser fiel a uno mismo, como afirma el realce 220 con una actitud muy propia de Zaratustra: “Quando no puede uno vestirse la piel del León, vistase la de la Vulpeja” (2009: 223).

Andreu Celma (1998: 206-207) considera que todo el pensamiento de Gracián es irónico y que, de hecho, emplea la ironía como método frente a la tramposa duda cartesiana, preñada como sabemos de un arduo dogmatismo. Por tanto, el pensar irónico de Gracián, a veces tan osado, revitaliza un modelo de Skepsis próximo a Pirrón que torpedea la línea de flotación del edificio racionalista moderno por a) prescindir de esencias absolutas y concentrarse en lo concreto, como ya hemos ejemplificado; b) por realizar una vindicación de lo orgánico-fisiológico frente a lo exclusivamente espiritual (realce 90, “Arte para vivir mucho: vivir bien”; realce 87, “Cultura, y aliño”); y c) por introducir elementos pasionales o irracionales dentro de la discusión antropológica (realce 178, “Crear al corazón”; realce 56, “Tener buenos repentines”). Todos estos elementos han sido recientemente presentados (Muñoz Fernández, 2010) como temas axiales de la filosofía humanista propia de la Europa meridional (Montaigne, Pascal, Gracián), opuesta al racionalismo norteño y que hallaría a su más fiel heredera en la *Lebensphilosophie* de Schlegel, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson o, más tarde, Ortega y María Zambrano. Por eso consideramos que el escepticismo cristiano de Gracián es uno de los aspectos capitales a la hora de trazar una línea de continuidad entre este autor y Nietzsche.

El punto culminante de este escepticismo llega en el famoso y oscuro realce 251, el único que carece de glosa: “Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos. Regla de gran maestro; no ai que añadir comentario” (2009: 237). En él se vale de la interpretación retorcida de una máxima de San Ignacio acerca de que la confianza en Dios debe convivir con la extenuación de los esfuerzos humanos en Su servicio, para filtrar una tesis de máxima gravedad. Oculta tras el parapeto de la auctoritas ignaciana, y en un ejercicio de extraordinaria agudeza, Gracián desliza dos ideas revolucionarias. La primera, sobre la que ya hemos insistido: que el decurso de la acción humana debe hacerse al margen de la hipótesis divina; debe vivirse como si todos las implicaturas de la divinidad no existieran, lo cual redundaría en la autonomía ética del sujeto. La segunda, no menos provocativa: que la aspiración última del hombre es la divinidad, incluso por encima de sus propias limitaciones humanas -“los divinos como si no hubiese humanos”-. Esta aspiración del hombre a participar de lo divino entronca con el proyecto formativo del Héroe gracianesco, de tal modo que en el realce 289 se expresa claramente que el objetivo creativo del sabio es construirse a sí mismo a la imagen de un Dios: “El mayor desdoro de un hombre: es dar muestras de que es hombre. Déxanle de tener por divino el día que le ven mui humano” (2009: 255). ¿Es lícito, después de esta interpretación esbozada, seguir negando la filiación entre el Héroe gracianesco y el ultrahombre nietzscheano?

#### 4. El arte de vivir como ciencia jovial



Ya hemos mencionado que el pesimismo de Gracián tiene más que ver con el de Nietzsche que con el Schopenhauer. Efectivamente, el “Varón desengañado” del realce 100 parece ser alguien que, con una actitud muy nietzscheana, acepta la vida como es y es capaz de encontrarla dichosa y alegre. El hombre feliz, dice el realce 300, es virtuoso (“santo”), se ocupa del cuidado del cuerpo (“sano”), pero también es “sabio”, es decir, plenamente consciente de la dolorosa naturaleza humana que se ha expuesto en los anteriores aforismos. Como Zarathustra, el Héroe es un ironista, pero no está “siempre de burlas” (realce 76), porque es consciente de que la ironía, la risa y la jovialidad ocultan un profundo desenmascaramiento de los ideales; la misma actitud expone Nietzsche en el aforismo 327 de *La ciencia jovial*, “Tomarse las cosas en serio”. Bouillier afirmaba con gran contundencia, en cambio, que no existe conexión entre el ultrahombre y el ideal humano de Gracián, al que llamó Héroe en la obra homónima, pero también Santo, en el *Oráculo*, y, sobre todo, “sabio”, “prudente” o “agudo” en todas sus obras. Para Bouillier no hay posibilidad de este nexo, dado que “el Héroe de Gracián no es una abstracción, una figura imaginaria”, como sí lo es, a su entender, el ultrahombre (1991: 37). Sería una ardua tarea, inoportuna para nuestro objeto de análisis, clarificar si el ultrahombre es o no una “figura imaginaria”, si es un proyecto o si ya habían existido prototipos de ultrahombre en opinión de Nietzsche. ¿Es Zarathustra ya un ultrahombre? Cuando Nietzsche habla de César Borgia en *El Anticristo*, ¿lo considera un modelo de ultrahombre? Como la discusión es compleja, quisiéramos establecer un paralelismo diferente, esta vez mucho más claro, entre el Héroe, el Sabio gracianesco, y el espíritu libre, la figura del científico, del fisiólogo o del psicólogo con la que Nietzsche preconiza al ultrahombre en su periodo positivista, desde *Humano demasiado humano* y *Aurora* hasta *La ciencia jovial*. Escoger la figura del espíritu libre es más oportuno que hacer lo propio con la del ultrahombre porque conceptualmente se ajustan mucho más y porque, además, la polémica sobre si han existido espíritus libres o son figuras imaginarias queda descartada, puesto Nietzsche continuamente habla de ellos, incluyéndose a sí mismo, en presente. Para poder entrar en esta insinuación tan provocadora con la que concluiremos esta disertación, es preciso remitirnos antes al realce 21 del *Oráculo*:

21. *Arte para ser dichoso*. Reglas ai de ventura, que no toda es acasos para el sabio; puede ser ayudada de la industria. Conténtanse algunos con esperarse de buen aire a las puertas de la fortuna y esperan a que ella obre. Mejor otros, passan adelante y válense de la cuerda audacia, que en alas de su virtud y valor puede dar alcance a la dicha, y lisonjearla eficazmente. Pero, bien filosofado, no ai otro arbitrio sino el de la virtud y atención, porque no ai más dicha ni más desdicha que prudencia o imprudencia (2009: 113).

La última frase es a nuestro entender, de una complejidad conceptual inmensa: “No hay más dicha ni más desdicha que prudencia o imprudencia”. La asociación de la prudencia con la felicidad nos sitúa de lleno en la tarea de descubrir un gesto jovial detrás de la constatación de ese desengaño, ese descreimiento y esa prevención ante el fracaso del ideal de la que hablábamos hace un momento. Prudencia es, por ejemplo, lo que plantea el aforismo 19, “No entrar con sobrada expectación” en las cosas, porque “la esperanza es la gran falsificadora de la verdad” (2009: 112). Si la felicidad es prudencia, Gracián está aquí contraponiendo esperanza y felicidad. La misma idea habría de sostenerla Nietzsche en el aforismo 23 de *El Anticristo*, la invectiva más letal e inspirada que jamás se ha hecho contra aquella que es, no lo olvidemos, la virtud cristiana por excelencia:

La esperanza firme es un estimulante mucho mayor de la vida que cualquier felicidad acontecida en realidad. A los que sufren hay que mantenerlos en pie con una esperanza que no pueda ser contradicha por ninguna realidad, -que no quede *suprimida* por un cumplimiento: una esperanza del más allá. (Cabalmente por esa capacidad suya de entretener a los desgraciados, la esperanza fue entre los griegos el mal de los males, el mal auténticamente *pérfido*: quedó en la caja de los males) (2011b: 62).

Prudencia es también, dice el realce 77 de Gracián, “Saber hazerse a todos” los temperamentos, amoldarse a todas las situaciones. Prudencia es entender, como quiere el realce 82, que nunca hay que excederse, ni siquiera en la bondad. Es comprender que las relaciones humanas no se basan en idílicos afectos, sino en “Hazer depender” (realce 5), porque “acabada la dependencia, acaba la correspondencia y con ella la estimación” (2009: 103). Prudencia es la actitud de quien

comprende el auténtico funcionamiento de la vida, y niega, aunque sea por ausencia, toda motivación ideal o espiritual en el ser. Prudencia es, diría Nietzsche en *Ecce Homo, poner en hielo el ideal* (1998b: 90). Es el estatuto de comprensión al que llega el sabio tras retirar todas las máscaras metafísicas. Gracián no se ocupa de lo que Bouillier llama “los grandes temas filosóficos” porque, para el jesuita, pirrónico y escéptico hasta el extremo, esos temas ya carecen de relevancia: el prudente sabe que el “arte para vivir mucho” es “vivir bien” (realce 90), y que vivir bien, ser virtuoso, es una medianía total para la cual la bondad también puede ser un exceso y en la que incluso los contrarios están contemplados en su justa medida desde una óptica no conflictiva. Por eso resulta prudente ser imprudente a veces, como dice el realce 91. Volviendo a la frase clave del realce 21, nos encontramos con que la consecuencia de alcanzar la comprensión del funcionamiento del arte vivir no es el pesimismo. El halo de misantropía con que leemos a Gracián o a Nietzsche no brota de sus textos, sino de nuestra poca costumbre de mirar al hombre tal como es. ¿Dónde está el pesimismo de Gracián? ¿Dónde hay una censura al egoísmo? ¿Dónde una negación de lo que él llama “torbellinos en el humano trato, tempestades de la voluntad” en realce 138 (2009: 176)? ¿Dónde encontramos en Gracián una crítica a la falta de piedad? El pesimismo está en quienes, al leerle, se topan de bruces con una imagen del ser humano que no se acomoda con sus aspiraciones. En Gracián el arte de vivir, es decir, el arte de comprender la vida como es, sin engañarse (“No engañarse en las personas”, dice realce el 157), produce satisfacción, alegría, una serenidad que nos hace santos, en una suerte de santidad laica que poco o nada tiene que ver con la cristiana. La paradoja -que la constatación de este desengaño, por lo demás tan barroco, produzca felicidad- evoca de forma inequívoca lo que sienten los espíritus libres cuando conocen la muerte de Dios. Así lo expresa el final del aforismo 343 de *La ciencia jovial*, “Lo que sucede con nuestra jovialidad”:

En verdad, ante la noticia de que “el viejo Dios ha muerto” nosotros, filósofos y “espíritus libres”, nos sentimos como irradiados por una nueva aurora; nuestro corazón rebosa agradecimiento, sorpresa, presentimiento, expectativa, por fin el horizonte vuelve a parecernos libre, suponiendo incluso que no sea luminoso, por fin nos es lícito volver a zarpar con nuestros barcos, a zarpar dispuestos a afrontar cualquier peligro; toda osadía del que conoce vuelve a estar permitida, el mar, *nuestro* mar vuelve a estar abierto ante nosotros, y quizá no haya habido nunca un mar tan “abierto” (2011a: 292-293).

La “circunspección de los espíritus libres”, dice Nietzsche en el aforismo 291 de *Humano, demasiado humano*, consiste en que estos hombres, como el Héroe gracianesco, “viven únicamente para el conocimiento” (1998a:208). Lo que dice Nietzsche de los espíritus libres al final del mismo aforismo es el resumen perfecto del periplo que guio siempre la vida de Gracián y condicionó su visión del hombre sabio. Por ello son también las palabras idóneas para concluir esta reflexión. Un espíritu libre “aunque atraviesa algunos laberintos, aunque su camino se estreche momentáneamente entre rocas, en cuanto llega a la luz, sigue su camino en la claridad, fácilmente y casi sin ruido, y deja que los rayos del sol penetren hasta el fondo de su alma” (2009: 208).

## Bibliografía

- Andreu Celma, J. M. (1998). *Gracián y el arte de vivir*. Zaragoza: Diputación.
- Antoranz, S. (2015). El cuerpo como laboratorio moral. En M. Rodríguez González (Ed.), *Nietzsche y la transvaloración de la cultura* (pp. 57-99). Madrid: Arena Libros.
- Ayala Martínez, J. M. (2001). Vida de Baltasar Gracián. En A. Egido & M. Marín Pina (Coords.), *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas* (pp. 13-32). Zaragoza: Diputación.
- Azorín (1903a). Nietzsche, español (I). *El globo*, 10.014 (17-V), 1-2.
- Azorín (1903b). Nietzsche español (II). *El globo*, 10.015 (18-V), 1-2.
- Azorín (1972). *Artículos olvidados de J. Martínez Ruiz*. Madrid: Narcea.

- Borinski, K. (1971). *Baltasar Gracián und die Hofliteratur in Deutschland*. Tübinga: Max Niemeyer.
- Bouillier, V. (1991). Baltasar Gracián y Nietzsche, Moraleja (Tr.), A. Cuaderno Gris 2, 22-38 [1926].
- Campioni, G., D'lorio, P. & Fomari, M.C. (2003). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Coquio, C. (1993). André Rouveyre y Baltasar Gracián. *Anthropos: Boletín de información y documentación* 37 (Extra), 104-118.
- Correa Calderón, E. (1970). *Baltasar Gracián, su vida y su obra*. Madrid: Gredos.
- Forssmann, K. (1977). *Baltasar Gracián und die deutsche Literatur zwischen Barock und Aufklärung*. Tesis doctoral, Barcelona: Universidad de Barcelona/Universität de Mainz.
- Garcés Brito, M. (2015). Nietzsche contra la Stoa: la afirmación de la vida contra la renuncia estoica. *Thémata. Revista de filosofía* 55, 189-206.
- García López, J. (1947). *Baltasar Gracián*. Barcelona: Labor.
- Gracián, B. (1925). *Pages caractéristiques. Estudio crítico de A. Rouveyre*. Mercure: Paris.
- Gracián, B. (2009). *Oráculo manual y arte de prudencia*. Madrid: Cátedra.
- Hidalgo Serna, E. (1985). *Das ingeniose Denken bei Baltasar Gracian*. Múnich: W. Fink V.
- Jiménez Moreno, L. (1993). Presencia de Baltasar Gracián en filósofos alemanes. Schopenhauer y Nietzsche. *Anthropos: Boletín de información y documentación* 37 (Extra), 125-139.
- Losada Palenzuela, J. L. (2011). *Schopenhauer traductor de Gracián. Diálogo y formación*. Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.
- Neumeister, S. (1993). Gracián en Alemania. *Anthropos: Boletín de información y documentación* 37 (Extra), 121-125.
- Neumeister, S. (2008). Baltasar Gracián en Alemania. En R. Sevilla & J. Tudela Aranda (Eds.), *Aragón. Interculturalidad y compromiso* (pp. 260-269). Bad Honnef: Horlemann.
- Nietzsche, F. (1988). *Consideraciones intempestivas I: David Strauss, el confesor y el escritor (y Fragmentos póstumos)*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1998a). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (1998b). *Ecce homo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2005). *Correspondencia. Volumen I (junio 1850-abril 1869)*. Madrid, Trotta/Fundación Goethe.
- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos (1882-1885), vol. 4*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2007). *Fragmentos póstumos (1869-1874), vol. 1*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2008a). *Fragmentos póstumos (1875-1882), vol. 2*. Barrios, M. & Aspiunza, J. (Trs.). Madrid: Tecnos.

- Nietzsche, F. (2008b). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2010a). *Correspondencia. Volumen IV (Enero 1880- Diciembre 1884)*. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2010b). *Fragmentos póstumos (1869-1874), vol. 1*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010c). *Fragmentos póstumos (1882-1885), vol. 3*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011a). *La gaya ciencia*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2011b). *El Anticristo*. Madrid: Alianza.
- Muñoz Fernández, A. (2010). Un punto de encuentro entre las tradiciones filosóficas alemana y española: el concepto de “Lebensphilosophie” y de “(racio)vitalismo”. *Cuadernos de Filología Alemana Anejo II*, 267-276.
- Rouveyre, A. (1927). *El español Baltasar Gracián y Federico Nietzsche. Con dos apéndices de Víctor Bouillier*. Madrid: Ediciones Biblos.
- Sobejano, G. (2004). *Nietzsche en España*. Madrid: Gredos.