



LA SKEPSIS CRISTIANA.
EL DIÁLOGO CON GRACIÁN EN EL PERIODO
POSITIVISTA NIETZSCHEANO

Sergio SANTIAGO ROMERO
Universidad de Alcalá (España)
sergio.santiago@uah.es

Recibido: 12 de octubre de 2022
Aceptado: 10 de noviembre de 2022
<https://doi.org/10.4603/10J2023>

RESUMEN:

Este trabajo se centra en la recepción de Baltasar Gracián en el pensamiento nietzscheano y, más concretamente, en la caracterización que el filósofo de Röcken hizo del jesuita aragonés como cristiano escéptico. En la primera parte se desarrolla un bosquejo de la capital huella que el Siglo de Oro español dejó en el pensamiento nietzscheano. En la segunda, nos concentraremos en repasar la herencia formal y estilística que la lectura del *Oráculo manual* de Gracián, en traducción de Schopenhauer, que puede apreciarse en las obras del periodo positivista nietzscheano. Finalmente, en la última parte del trabajo se aborda la estrecha relación existente entre la interpretación nietzscheana de Gracián como escéptico y la configuración de conceptos esenciales de la filosofía nietzscheana de la mañana como los de *ciencia jovial* y *espíritu libre*.

PALABRAS CLAVE:

Baltasar Gracián; Nietzsche; escepticismo cristiano; espíritu libre; ciencia jovial.

ARTENUEVO

Revista de Estudios Áureos

Número 10 (2023) / ISSN: 2297-2692

CHRISTIAN SKEPSIS.
THE DIALOGUE WITH GRACIÁN
IN THE NIETZSCHEAN POSITIVIST PERIOD

ABSTRACT:

This paper focuses on the reception of Baltasar Gracián into Nietzsche's thought and, concretely, on the Nietzschean characterization of the Aragonese Jesuit as a Christian skeptic. Firstly, we will explore the mark that the Spanish Golden Age left in Nietzsche's thought. Secondly, we will focus on formal or stylistic legacy which we can find on Nietzsche's works of his positivist period, a mark that is proved because Nietzsche read Shopenhauer's translation of the *Oráculo manual*, by Gracián. Finally, the paper aims to analyze the relationship between the Nietzschean interpretation of Gracián and the configuration of several essential concepts of Nietzsche's Philosophy of the Morning, for instance, *gay science* or *free spirit*.

KEYWORDS:

Baltasar Gracián; Nietzsche; Christian Scepticism; Free Spirit; Gay Science.



El presente artículo vuelve sobre una materia sobradamente tratada por la crítica —a saber, la profunda huella que el pensamiento de Gracián dejó en la filosofía alemana del siglo XIX— para ocuparse de una cuestión hasta la fecha poco atendida: cómo la hermenéutica realizada en la Alemania romántica dio origen a la interpretación escéptica del autor áureo. Para considerar esta cuestión nos vamos a ocupar concretamente del caso de Friedrich Nietzsche, pensador que leyó con fruición el *Oráculo manual y arte de prudencia* y quien consideró a Gracián representante de una corriente de pensamiento jovial y mediterráneo que encarna una alternativa poderosa frente al racionalismo germánico.

El trabajo se estructura en tres partes bien diferenciadas. En primer lugar, me ocuparé de situar la materia al referir brevemente la importancia que tuvo nuestro Siglo de Oro en la configuración del pensamiento nietzscheano. En segundo lugar, me dedicaré a la herencia formal y conceptual que Gracián legó a Nietzsche. En un tercer y último momento de mi disertación me concentraré en perfilar la particular interpretación nietzscheana de Gracián en los términos de esa filosofía vitalista propia del sur de Europa. Nuestro objetivo último será perfilar la manera como ese *escepticismo cristiano* que Nietzsche creyó ver en Gracián se encuentra en la raíz de importantes conceptos nietzscheanos como los de *jovialidad* y *espíritu libre*, referidos ambos al segundo periodo de su obra, también conocido como *periodo positivista* (*Humano demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*)¹. Durante todo este recorrido me apoyaré sobre todo en el *Oráculo manual y arte de prudencia* de Gracián, por ser el texto que conoció Nietzsche.

NIETZSCHE Y EL SIGLO DE ORO ESPAÑOL

El interés de Nietzsche por la cultura hispánica, que no queremos exagerar pero tampoco desatender, se nos presenta estrechamente ligado a la positiva valoración de la cultura mediterránea como un reducto del espíritu primitivo de los griegos, festivo y doliente, es decir, trágico. Su fascinación por el país llegó a su punto álgido en 1881 en Génova, tras escuchar la *Carmen* de Bizet. Aquella ópera,

¹ A pesar de que el título castellano para *Die fröhliche Wissenschaft* siempre ha sido *La gaya ciencia*, la traducción de *fröhliche* como jovial resulta más satisfactoria, lo que ha llevado a uno de los versionistas más recientes, Germán Cano, a dar la obra como *La ciencia jovial*. Esta lección evita, además, la confusión con la expresión tradicional hispánica de *gaya ciencia* o *gay saber* en referencia al arte poético.

junto con sus veranos en Sorrento, terminó por operar en el filósofo un cambio radical de perspectiva estética y filosófica: todo lo que había representado Wagner en su primera etapa pasaron a representarlo las culturas mediterráneas en el llamado *periodo positivista*. Nietzsche se sintió fascinado por la alianza que *Carmen* presentaba entre el deseo de amar y el deseo de destruir. El filósofo lo proclamó con singular entusiasmo en *El caso Wagner*:

¡Por fin, el amor, el amor que ha vuelto a traducirse al lenguaje de la *naturaleza*! ¡No el amor a una «virgen superior»! ¡Ningún sentimentalismo a lo Senta! ¡Sino el amor como *fatum*, como fatalidad, cínico, inocente, cruel — y, precisamente por ello, todo él naturaleza! ¡El amor, la guerra es uno de sus medios, su fundamento es el *odio a muerte* entre los sexos! —No conozco ningún caso en que lo que constituye la esencia del amor se exprese de manera tan estricta, se convierta en una fórmula tan terrible, como en el último grito de don José con el que acaba la obra. (Nietzsche, 2003: 192)

El éxito de Bizet en *Carmen* es, según Nietzsche, que sabe devolver el amor al terreno primario del deseo irracional desenfrenado, el deseo dionisiaco. No vemos en esta ópera el amor mojigato y melodramático de Ibsen, sino el torrente de la pasión que desborda al hombre, lo domina y lo hace confundir a Eros con Thánatos. España, al igual que Italia, estaba para Nietzsche encinta de lo dionisiaco. El filósofo valoraba de forma muy especial el carácter español, por la forma de vida mediterránea, mucho más parecida a la de la antigüedad clásica (Nietzsche, 2010a: 750).

Tal llegó a ser su aprecio por el ser español, en contraste con el alemán, que aceptó las apreciaciones, ciertamente racistas, de Juan Huarte de San Juan, médico y filósofo español del siglo XVI, sobre el *húmedo cerebro* germánico (2007a: 477) y declaró que quisiera ser español antes que alemán: «No valoro desmedidamente la suerte de haber nacido entre los alemanes, y consideraría la vida con más satisfacción si fuese español» (2007a: 517). En una famosa carta de 1888 a Heinrich Köselitz, Nietzsche llega a afirmar que ha escuchado *Carmen* cuatro veces, y que la música le ha producido sensaciones de enorme plenitud, una aurora [*Morgen*], dice, de ideas resueltas (2010b: 100). Tan grande llegó a ser la obsesión con la gitana andaluza que excitó en Nietzsche fervientes deseos de visitar nuestro país, como le confesaría a Köselitz en otra carta de 1881: «Para mí, esta obra hace que valga la pena un viaje a España —¡una obra meridional en el más alto grado!— No se ría,

viejo amigo, no es fácil que mi “gusto” se equivoque tanto.— Con afectuosa gratitud. Entretanto, he estado bastante enfermo, pero bien gracias a *Carmen*» (2010b: 171). Nadie, que sepamos, se ha puesto hasta ahora en valor los varios momentos del periodo comprendido entre la primavera y el otoño de 1883 en los que Nietzsche se planteó muy seriamente trasladarse a vivir a algún punto de la costa española. El destino que más tomó en consideración fue Barcelona: la palabra «Barcellona» o «Barcelona» está documentada en media decena de cartas del año 83 en las que informa a su círculo cercano de esta intención. Una carta a Köselitz del 17 de abril demuestra que el filósofo incluso se había informado sobre cómo trasladarse a la ciudad condal:

Entretanto, ambos tenemos buenos motivos para *esperar*: y en cuanto a mí, más probablemente en Barcelona que en Basilea. En Barcelona se me promete cielo sereno y vientos sobre todo del norte; pero la última novedad es que Génova ha establecido una conexión semanal directa con B<arcelona> —una consecuencia de la línea ferroviaria del San Gotardo— por lo que Barcelona (cerca de 30 horas de viaje) pasa a estar tan cerca como Nápoles. (2010b: 345)

La otra opción barajada por Nietzsche fue Murcia, tal como le explicitó a Paul Lanzky en una carta de octubre de ese mismo año: «Venga conmigo a Murcia o Barcelona: ¡220 días al año sin nubes!» (2010b: 413). El clima soleado de todo el Levante español tentó a Nietzsche, que lo soñó como si se tratara de la culminación de una promesa iniciada siete años antes en las laderas del Vesubio. El reciente libro de Paolo D'Iorio, *El viaje de Nietzsche a Sorrento* (2016), ha revitalizado y actualizado un tema de capital importancia para comprender la constitución del pensamiento nietzscheano que ha resultado muchas veces desatendido. Nos referimos al ya citado descubrimiento de la cultura mediterránea por parte de Nietzsche a partir de su viaje a Italia en el otoño de 1876.

Además, desde 2003 los especialistas tienen acceso al volumen *Nietzsches persönliche Bibliothek*, de D'Iorio y Campioni, que nos ha permitido reconstruir el abanico de lecturas españolas que realizó el filósofo de Röcken. Además de quince volúmenes de Séneca, a quien el filósofo había llamado «torero de la virtud» en el *Crepúsculo de los ídolos* (1982: 91), Nietzsche poseía un volumen con la traducción que Schopenhauer había realizado del *Oráculo manual* de Baltasar Gracián y, naturalmente, una edición de la *Carmen* de Merimée. No aparecen en el libro de D'Iorio

y Campioni, y tampoco en el catálogo manuscrito de Rudolf Steiner en que se basa algunos volúmenes que a ciencia cierta Nietzsche manejó. Por ejemplo, por una carta enviada a su madre el 15 de agosto de 1859, sabemos que solicitó como regalo de cumpleaños la edición de Tieck de *Don Quijote de la Mancha* (2005: 104). En un fragmento póstumo de 1876 Nietzsche afirma que *le leyeron* «*El príncipe constante* de Calderón en traducción de Schlegel» (Nietzsche, 2008: 346), y sabemos, porque la cita, que también leyó *La vida es sueño*. Conoció a Lope de Vega, probablemente a través de las traducciones de Dohrn, *Spanischen Dramen*, aparecidas entre 1841 y 1844. Leyó, al menos, *Lo cierto por lo dudoso*, dado que en un fragmento póstumo de 1873 cita explícitamente un verso de esta obra en español: «Defienda me Dios de my» [en español en el original] (2007a: 507). También le impactó mucho, pues lo citó en dos ocasiones, otro verso que Lope puso en boca del viejo Belardo en la comedia *¡Si no vieran las mujeres!*: «Yo me sucedo a mí mismo». El autor español más sorprendente que nos encontramos en la biblioteca nietzscheana es el asturiano José de Caveda (1796-1882) (D'Iorio & Campioni, 2003: 168), cuyo tratado de arquitectura le interesó por las referencias a la España árabe.

En lo que respecta a Cervantes, Nietzsche había leído el *Quijote* con tan solo quince años, y produjo en él una fascinación tal que, siendo ya profesor, firmó una carta dirigida a Sophie Ritschl con el pseudónimo de «Don Quixote aus Basel» [«Don Quijote de Basilea»] (Nietzsche, 2007b: 118; Santiago Romero 2019). A la altura de *La genealogía de la moral* emplearía el episodio en la corte de los duques como un ejemplo privilegiado de su teoría de la crueldad festiva. Sin embargo, Nietzsche se distanció del espíritu *contrarreformista* y fanático que creyó ver en el *Quijote*, y por ello llegó a calificar el texto como «uno de los libros más nocivos» (2008: 129). Igualmente ambigua es la opinión de Nietzsche sobre Calderón. En la segunda parte de *Humano, demasiado humano*, el dramaturgo es incluido por Nietzsche entre las cimas de la cultura europea, junto con Homero, Sófocles, Teócrito, Racine y Goethe (2007c: 60). Sin embargo, en la primera parte del mismo libro había tachado de «inaguantable» el «cristianismo superlativo» mostrado en *La vida es sueño*:

El cristianismo había ciertamente dicho: todo hombre es engendrado y nace en pecado, y en el inaguantable cristianismo superlativo de Calderón este pensamiento aún se anudó y enlazó de modo que aventuró la paradoja más absurda que existe en el conocido verso: el delito mayor / del hombre es haber nacido. (Nietzsche, 2001: 114)

Como pasa siempre con este filósofo, la contradicción no debe entenderse como una disyuntiva, sino como diversidad coexistente. Calderón es, para él, un cristiano inaguantable y también una cima de la cultura universal.

«¡NIETZSCHE ESPAÑOL!»: UNA LARGA TRADICIÓN DESDE EL COMPARATISMO FORMAL

En 1903 José Martínez Ruiz Azorín publicó en *El Globo* un famoso artículo en dos partes llamado «Nietzsche español. Una conjetura». En él formuló por primera vez la hipótesis de que el pensamiento y el estilo de Gracián fueron esenciales para Nietzsche y que la figura de Schopenhauer trianguló esa relación a través de su traducción del *Oráculo* publicada en 1862 (pero terminada hacia 1832), *Das Hand-orakel und Kunst der Weltklugheit*. Desde entonces fueron muchos los que estuvieron prestos a señalar afinidades difusas y deudas perceptibles pero inconcretables entre el autor del *Zaratustra* y el *Oráculo* o *El Criticón* —estas últimas imposibles desde el punto de vista filológico pues Nietzsche no dispuso de una traducción de esta obra—. La relación Nietzsche Gracián se concretó muchas veces a través de muestras formidables del llamado *impresionismo crítico*: vagas alusiones al estilo elíptico en común, al empleo del aforismo, etc. Y no se trata de impresiones falsas, pues hay muchos aforismos nietzscheanos que podrían pasar por gracianescos incluso para los duchos en la materia: «Dañar con lo que mejor se tiene» (*La gaya ciencia*, aforismo 28), «Pregunta y respuesta» (*La gaya ciencia*, aforismo 147), «Seguir y proceder» (*La gaya ciencia*, aforismo 181), «¡Gran hombre!» (*La gaya ciencia*, aforismo 208), «Espíritu y carácter» (*La gaya ciencia*, aforismo 235), etc. Pero estos aromas de afinidad distan mucho de concretarse en una influencia. Por ello ha existido desde hace mucho una parte de los intérpretes que se ha dedicado a templar gaitas con respecto a esta vinculación, aduciendo siempre las inmensas diferencias que se dan entre ambos autores —que son, evidentemente, innegables— y que las concomitancias son solo vagas, difusas y, en todo caso, estrictamente formales. Casi siempre, este tipo de comparativas del disenso finiquitan con un saldo negativo para nuestro jesuita, pues no pocas veces se ha dicho que, frente a la gran filosofía de Nietzsche, empleada en los grandes temas, la de Gracián es una filosofía propedéutica, práctica, de la pequeñez. Esta perspectiva ignora, en cambio, que precisamente esos aspectos —el formal y el de una filosofía antimetafísica, ocupada en *las cosas*— son precisamente los que más pudieron llamar la atención de Nietzsche cuando se topó con Gracián. El empleo del aforismo, y de su particular estilo conceptual, elíptico, críptico y sincopado no es una cuestión de exorno floral, sino absolutamente

axial para Nietzsche, quien se inclinó por ese estilo como una toma de posición filosófica, que rompía con la tradición alemana que identificaba filosofía con tratadística y ensayo. La apuesta por lo fragmentario, lo enigmático, poético e incluso contradictorio no es una apostura literaria, sino una decisión filosófica. En Gracián y en Nietzsche la apuesta formal constituye el discurso no solo en su externalidad, sino en su profundidad. Y en cuanto a la *filosofía de las pequeñas cosas*, tanto más puede decirse. Como ha señalado oportunamente Muñoz Fernández (2010), esta es la filosofía humanista propia de la Europa meridional (Montaigne, Pascal, Gracián), opuesta al racionalismo norteño, que hallaría a su más fiel heredera en la *Lebensphilosophie* de Schlegel, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson o, más tarde, Ortega y María Zambrano. Si por algo se caracterizó Nietzsche en su relación con la historia de la filosofía fue, precisamente, por rehuir los grandes sistemas y, en cambio, poner el acento en los filósofos preplatónicos, los helenísticos y los renacentistas, que destacaron por construir sabidurías menos ambiciosas, pero también menos metafísicas y dogmáticas, y más fragmentarias, ligeras, vitales y prácticas.

La literatura sobre las relaciones entre Nietzsche y Gracián es hoy vasta, siendo los ensayos de Boullier de 1926 y de Rouveyre de 1927 un punto de partida inexcusable, seguidos por los de Neumeister (1993) y Jiménez Moreno (1993), que supusieron una aproximación rigurosa y estilométrica al asunto. Boullier fue, con todo, el primero en acotar el ámbito de la influencia —se circunscribe al *Oráculo*, pues Nietzsche no leyó *El Criticón*— y en establecer un corpus limitado de aforismos en los que la relación formal con Gracián es palpable. Este trabajo, encomiable en tantos sentidos, adolecía de una cierta inconsistencia material, tal vez por las traducciones francesas que Boullier pudo haber manejado. La relación formal debe, más bien, establecerse cotejando el original alemán de Nietzsche con la traducción alemana de Schopenhauer. Nuestro reciente trabajo (Santiago Romero, 2017) emprendió esa tarea y restringió la vinculación formal a unos pocos ejemplos en los que puede constatar una derivación texto-a-texto entre el original nietzscheano y la traducción alemana del *Oráculo* (Fig. 1)

Cuestión muy distinta es la de la herencia intangible, la que tiene que ver con el pensamiento y la deuda conceptual y temática que Gracián pudo contraer con Nietzsche. Para explorar esa herencia no hay mejor manera de proceder que acercándonos a las propias citas que hizo el filósofo alemán de nuestro jesuita, muchas de ellas en cartas y anotaciones privadas que hoy conocemos como los *Fragments póstumos* nietzscheanos —*Nachlass*—:

«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» Fragmento póstumo 30 [34] de 1873.

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”. «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) [*die christliche Scepsis*], frente a los italianos, Jacob Burckhardt: incluso los indios son más profundos en el análisis del hombre doliente)». Fragmento póstumo 8 [15] de 1883

«¡Qué asombro me produce Marco Aurelio, y Gracián!» Fragmento póstumo 12 [191] de 1881.

«Séneca, culminación de la mendacidad moral antigua [*antiken moralischen Verlogenheit*] -un español lleno de dignidad [*ein würdevoller Spanier*], como Gracián - - -»- Fragmento póstumo 25 [347] de 1884.

«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 rococó y exquisitamente cargado de volutas - ¿Usted qué piensa de ello?» Carta a Köselitz [536] de 1884.

Nietzsche	Gracián/Schopenhauer
<p>Conocer nuestras circunstancias</p> <p>Seine Umstände kennen</p>	<p>Tener tanteada su fortuna</p> <p>Sein Glück erwogen haben</p>
	<p>Conocer su estrella</p> <p>Seinen Glückstern kennen</p>
<p>No tener nada en común</p> <p>Nichts gemein haben</p>	<p>En nada vulgar</p> <p>In nichts gemein</p>
<p>Aplicación y genio</p> <p>Fleiss und Genie</p>	<p>Aplicación y Minerva</p> <p>Fleiss und Talent</p>

Fig. 1. Tabla comparativa de aforismos nietzscheanos con la traducción schopenhaueriana de Gracián (Santiago Romero, 2017: 307).

Como vemos, y frente a buena parte de las interpretaciones dominantes, para Nietzsche Gracián no era un estoico al uso, sino que lo sitúa más bien *frente* a la Stoa, con mayor penetración psicológica, es decir, con una mejor comprensión del ser humano. Sobre esta cuestión es importante volver a traer a colación un fragmento póstumo del otoño de 1887 de Nietzsche titulado «Los grandes filósofos morales. La moralidad como fatalidad de los filósofos hasta el momento». En él, Nietzsche clasifica a los filósofos morales en cuatro grupos, pero no incorpora a Gracián en el grupo donde predominan los estoicos («Platón, Epicteto, Epicuro, Séneca, Marco Aurelio»), sino en el de filósofos morales modernos: «B. Gracián. Maquiavelo. Galiani. Montaigne. Pascal» (2006: 238). Maquiavelo y Montaigne comparten con Gracián el escepticismo y el sentido utilitario de la moral, y otro tanto podría aducirse sobre Galiani y sobre Pascal, defensor de un pragmatismo cristiano con evidentes tintes utilitarios². Así pues, Gracián está situado, dentro del esquema nietzscheano, en un territorio de frontera entre estoicos y escépticos, aunque sin duda es esta última vertiente la que más le interesó al pensador de Röcken,

² Montaigne es uno de los *nouveaux pyrrhoniens* de los que más se ocupa Popkin en su clásico estudio sobre el escepticismo en la filosofía moderna (198: 82 y ss.). Maquiavelo, Gracián y Galiani, en cambio, son ignorados en este manual básico, mientras que Pascal es reiteradamente caracterizado por Popkin como un antipirónico (1983: 253). Basten estas notas breves para ponderar las fluctuaciones que, a lo largo de los siglos, se han producido y producen en lo relativo a la categoría de los *escépticos*.

que afirmó en *El saber jovial* que «los grandes espíritus son escépticos» (2011: 117) y establecería, en *Humano demasiado humano*, una clara dicotomía entre los escépticos y los convencidos, para señalar que «Las convicciones son enemigos de la verdad más poderosos que las mentiras» (2001: 483). Por eso, tematizar en qué consistió la lectura escéptica de Gracián acometida por Nietzsche es una tarea de la que me ocuparé en el último apartado de este trabajo.

DOS ESPÍRITUS LIBRES, JOVIALES, ESCÉPTICOS

La consideración de Gracián como un escéptico cristiano no podemos decir que sea genuinamente nietzscheana, aunque Nietzsche fue sin duda uno de los primeros en plantear esta interpretación de la obra gracianesca al referirse al autor barroco como «la *Skepsis* cristiana». Esta línea hermenéutica adolece de no pocos problemas que quiero, al menos, esbozar.

Es muy poco probable, por un lado, que Gracián se tuviera a sí mismo por un escéptico. Lo más seguro es que ese calificativo, a él y a cualquier intelectual de su tiempo, le hubiera parecido un insulto. Si hubiéramos tenido oportunidad de preguntarle a él o a sus coetáneos —por ejemplo al censor fray Gabriel Hernández, catedrático de teología en Huesca, que no vio en el *Óráculo* «cosa contra nuestra Santa Fe»—, posiblemente hubieran insertado a nuestro jesuita en la misma línea del senequismo cristiano español a la que pueden adscribirse tantos humanistas, desde Fernando de Rojas a Quevedo. Y es Séneca y la tradición estoica la que con mayor encono es citada en el *Óráculo* —recordemos la alusión al «ayo imaginario de Séneca» en el realce 50, sin ir más lejos—, y sin duda cabe una hermenéutica de la producción gracianesca en clave puramente senequista. Por otro lado, la mala prensa de la que han gozado, desde Platón, todas las escuelas filosóficas relativistas, y la furibunda ira con la que la Iglesia las persiguió —pensemos en el cierre de la Academia platónica en el siglo VI, tras su giro escéptico con Arcesilao y Carnéades— invita a pensar que no es posible situar a nuestro jesuita aragonés, que sin duda fue cristiano y creyente, en el bando de los escépticos. No podemos obviar, en todo caso, el renacimiento de los argumentos escépticos en el contexto de la Reforma (Popkin, 1983: 15), que en todo caso se produce a través de la vertiente

pirrónica y no de la académica, pues son los textos de Sexto Empírico los que vuelven a ponerse en circulación (Popkin, 1983: 17)³.

Aunque sería largo entrar en el discernimiento de esta cuestión, abocetaremos dos argumentos que nos ayudan a entender la lectura nietzscheana de Gracián. Por un lado, la escéptica, la estoica y aun la epicúrea, son actitudes filosóficas grecorromanas o helenísticas con multitud de puntos en común, sobre todo en lo referido a sus objetivos, como la imperturbabilidad del alma (*ἀταραξία*) y la prudencia (*Φρόνησις*), términos técnicos que las tres escuelas emplean indistintamente. Por tanto, no es ni mucho menos inusual la presencia de un cierto sincretismo en el que sobre la base estoica —que es, de las tres, la filosofía *fuerte* en el sentido tradicional— se intercalen elementos de otro cuño. Solo hay que pensar en el más que irónico senequismo de la vieja Celestina para ver cómo una matriz de pensamiento estoico puede dar cabida, en ese caso, al epicureísmo o, como en el caso de Gracián, al escepticismo. En segundo lugar, a veces nos encontramos en la crítica con un cierto reduccionismo a la hora de pensar el rico fenómeno escéptico. Se tiende, desde ese lugar, a identificarlo indefectiblemente con el escepticismo de la *akatalexía*, es decir, el de la imposibilidad de todo conocimiento: el escepticismo del *Οὐκ εἶναι φησιν οὐδέν* de Gorgias, del «nada existe», que es también el de los filósofos de la tercera Academia y los llamados *cirenaicos* (Teodoro el ateo, Hegesias, etc.). Es ese un escepticismo radical y, por ende, dogmático y contradictorio, pues partiendo del imperativo de no dogmatizar cae en el dogma de la inexistencia. Pero el escepticismo moderado, el de Pirrón y Sexto Empírico, preconiza no la inexistencia o la incognoscibilidad sino la *ἐποχή* o suspensión del juicio. Un escepticismo que pone en cuarentena cualquier pretensión universalizadora y se interroga profundamente por la apertura dialéctica de la realidad para, como señala Salvador Mas Torres, «purgar la vida de cualquier compromiso cognitivo» (2003: 236). Es este un escepticismo distinto, que representa mejor el propio nombre de la escuela, derivado del verbo *σκέπτομαι*, mirar con profundidad, y que no encarna tanto una doctrina cuanto una *actitud* del cognoscente: la actitud de la puesta en cuestión a través de un movimiento de oposición argumental, la famosa *dynamis antithetiké*. Todo esto —mirar con profundidad, reducción y puesta en suspensión, movimiento dialéctico— suena mucho más a Gracián que el *nada existe* gorgiano.

³ La diferencia fundamental entre la escuela de Pirrón y la de los neoacadémicos siempre ha operado como un vector esencial del análisis de la tradición escéptica, pero después del fundamental estudio de Chiesara (2007) ha quedado aún más patente, si cabe, que es una escisión que siempre debe tenerse en mente.

Y tiene, por lo demás, un inherente sesgo jovial, pues hace de la escéptica una actitud pragmática y esencialmente eudemonista. En palabras de Chiesara:

El fondo eudemonístico, y por tanto pragmático, en que se movían les impidió tomar en seria consideración la hipótesis de la no existencia del mundo exterior, a no ser como problema puramente teórico, por tanto irrelevante, pero de todos modos evitando pronunciarse sobre él. (2007: 15)

¿Qué elementos escépticos pudo detectar Nietzsche en nuestro autor? En muchas ocasiones la crítica, especialmente aquella que se acercó a Gracián desde la filosofía, ha insistido en una serie de rasgos generales compatibles con un cierto talante escéptico: una inesperada —y por cierto muy moderna— pulsión materialista, una moral eminentemente pragmática y utilitaria —la del «hazer y hazer parecer» del realce 130 del *Oráculo*—, una visión antropológica que presenta claras coincidencias con Hobbes y una concepción de lo religioso que encuentra resonancias en algunos de los pensadores más insignes de la Modernidad, como Espinosa y Pascal. Todo ello es importante, entre otras cosas porque nos ayuda a situar a Gracián dentro del contexto de la filosofía barroca europea y no en una posición insignificante dentro de ella, sino, muy al contrario, y al igual que Juan de Mariana, como un pensador de extraordinaria originalidad y relevancia, que se anticipa a muchas ideas que con el tiempo cristalizaron en el amplio horizonte de la *Aufklärung*.

Pero yendo a lo más concreto —y con ello me refiero a descender al texto que leyó Nietzsche—, los rasgos más nítidamente escépticos que el filósofo de Röcken pudo encontrar en el *Oráculo* se sintetizan en una serie de síntomas que anuncian una cierta quiebra o resquebrajamiento de valores dogmáticos, o más bien, de la confianza en el fundamento metafísico de dichos valores. Esto entreabre la puerta a un modelo constructivista de moral que anticipa en cierto sentido la ética autónoma kantiana, pues Gracián a) insiste machaconamente en la autolegislación del sujeto, b) minusvalora la providencia frente a la decisión personal, c) considera la exclusión de Dios como fundamento de la conducta moral —el famoso y enigmático «hay que procurar los medios humanos como si no hubiera divinos» del realce 251— y d) auspicia la sustitución del temor de Dios por el temor de sí (§8 y 50). A este modelo anti heterónimo de ley ética se añaden otros elementos claramente disonantes con la ortodoxia moral tridentina, como e) el evidente desprecio de la piedad y el sacrificio —«No ser malo de puro bueno» (§266), «No perecer de desdicha ajena (§285)»—, f) la valoración de las apariencias frente a la absolutización

de lo suprasensible —«Las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen», dice en el realce 99, mientras que en el 130 sentencia que «lo que no se ve es como si no fuese»—, g) un cierto elogio de la mentira o de la dimensión oblicua y plural de la verdad —«Sin mentir, no decir todas las verdades» (§181), «Saber jugar a la verdad» (§210)— y finalmente h) una actitud filosófica netamente vitalista que parece fiar pocas esperanzas a la vida futura y se obceca en el disfrute de la presente —«Saberse escusar pesares» (§64), «No vivir a prisa» (§174)—.

En opinión de Boullier (1991: 24) el aforismo nietzscheano al que debemos acudir para entender por qué tematizó a Gracián como «la Skepsis cristiana» es el 122 de *La gaya ciencia*, «El escepticismo moral en el cristianismo» [*Die moralische Skepsis im Christenthum*]. En mi trabajo de 2017 puse en cuestión ese supuesto vínculo con el texto póstumo sobre Gracián señalando que el aforismo de *La gaya ciencia* se refiere al escepticismo que el dogmatismo cristiano había introducido con respecto al concepto clásico de virtud, y no con respecto a la propia moral cristiana, que es lo que a todas luces vio Nietzsche en Gracián. Aunque mantengo el argumento que esgrimí entonces, pienso que desestimamos con demasiada ligereza la importancia de este aforismo nietzscheano para comprender la lectura que el filósofo realizó del autor español, por lo que quisiera detenerme en él antes de proseguir. Efectivamente, en el citado aforismo Nietzsche pone en valor la capacidad que tuvo el cristianismo para horadar el concepto grecolatino de virtud introduciendo en él toda clase de dudas y precauciones:

El cristianismo ha efectuado una gran contribución a la Ilustración: enseñó el escepticismo moral de un modo muy penetrante y eficaz: acusando, amargando, pero con incansable paciencia y finura: aniquiló en todas y cada una de las personas la fe en sus «virtudes»: hizo desaparecer para siempre de la tierra aquellos grandes virtuosos que no escaseaban en la Antigüedad. (Nietzsche, 2011: 182)

Pero lo que viene a continuación, un aspecto a menudo desatendido por el criticismo precedente, es crucial. Señala Nietzsche que con ese proceso escéptico de demolición de la virtud clásica el cristianismo patentó, digamos, un método de puesta en cuestión de los valores morales. Se trata de una «clave secreta de interpretación» [*geheimer Einblicke und Ueberblicke*] que, posteriormente, se pudo aplicar al propio cristianismo:

Al cabo, hemos terminado aplicando ese mismo escepticismo también a todos los estados y procesos *religiosos*, como el pecado, el arrepentimiento, la gracia y la santificación, y hemos dejado al gusano horadar tan bien que ahora al leer todos los libros cristianos tenemos la misma sensación de sutil superioridad y penetración. (2011: 182)

Aunque no creo que Nietzsche considerase a Gracián artífice de tal demolición del dogmatismo moral cristiano —el de Röcken siempre defendió la *originalidad* y *primacía* de su propia obra en este punto—, no hay duda de que lo consideró uno de los precursores de la gran crisis moral que él vino a consumir. No en vano, algunos de los elementos expresamente señalados por el filósofo, como el arrepentimiento, la providencia y el sacrificio cristianos son abiertamente cuestionados por Gracián en el *Oráculo*, en algunos realces que solo pueden parangonarse, en su época, con la demoledora parte IV de la *Ética* de Espinosa, texto con el que el *Oráculo* guarda no pocos parecidos⁴.

Para Nietzsche, las consecuencias de este proceso de demolición de los valores morales cristianos —proceso que constituye, en sí mismo, la *muerte de Dios*— deriva, por un lado, en una profunda responsabilidad —qué hacer ahora, con las ruinas de ese descalabro— y una inmensa alegría festiva porque el hombre vuelve a estar situado, como en Grecia, a las riendas del carro de su historia. Esa dualidad gravedad-alegría es uno de los núcleos más proteicos de lo que el filósofo dio en llamar *jovialidad*, concepto que a veces es aludido con el término *Heiterkeit* [‘serenidad’], en otras con el de *Erheiterung* [‘diversión’] y, en mucha menor medida, el esperable *Fröhlichkeit*, que es el empleado en el título de la obra. Se han dado muchas vueltas al significado de esta serena alegría festiva tan hondamente concienciada de su responsabilidad histórica, esa *jovialidad* en que queda el espíritu tras constatar la quiebra del sistema de valores construido sobre la idea del Dios judeocristiano. Recientemente María Paz González [2019] ha vuelto sobre este concepto y se ha dado de bruces nuevamente con Gracián, en un trabajo que ha dado hondura a lo que yo simplemente insinué en mi artículo de hace cuatro años, a saber, que en la jovialidad científica de Nietzsche se concitan elementos gracianescos:

⁴ Nuevamente es obligado citar las páginas que Popkin dedica a la tensión que se da en Espinosa entre dogmatismo y escepticismo [1983: 340 y ss.], pues responde a una dinámica que fácilmente podríamos emparentar con su contemporáneo Gracián —no olvidemos que el holandés conservaba un ejemplar en español de *El Criticón* en su biblioteca—.

un irónico desengaño que no es incompatible con el amor por la vida ni con la filantropía, una incansable actitud revisora y cuestionadora del dogma, un enconado pragmatismo constructivista e intersubjetivo, y un profundo deseo de festejar la centralidad del ser humano a través del libre ejercicio de sus facultades intelectivas. Naturalmente, la ciencia jovial nietzscheana tiene implicaciones que no alcanzaron a postularse en el arte de la prudencia de Gracián, pero cada vez quedan menos dudas de la importancia del autor barroco a la hora de elaborar el concepto de *jovialidad*. Y por ende, existe una fina conexión entre las categorías de sabio que ejercen ambos programas: el héroe de Gracián y el espíritu libre nietzscheano — término que aglutina de forma embrionaria lo que más adelante denominaría ultrahombre⁵—. Ambos, espíritu libre y héroe gracianesco, son de aquellos que «viven solo para el conocimiento», y que aúnan la triple condición de sabios —conocedores de la prudencia y la serenidad—, sanos —por su prístina consideración del cuerpo, lo fisiológico y de todo aquello que siglos después Ricoeur llamaría el *cuidado de sí*— y santos, en un sentido que incluso en Gracián está revestido de pocas connotaciones religiosas, pues santo es, en definitiva, quien practica la virtud en todas sus dimensiones, también las más pragmáticas y escépticas, como recuerda el realce final del *Oráculo*:

Es la virtud cadena de todas las perfecciones, centro de las felicidades. Ella haze un sugeto prudente, atento, sagaz, cuerdo, sabio, valeroso, reportado, entero, feliz, plausible, verdadero y universal Héroe. Tres eses hazen dichoso: santo, sano y sabio. La virtud es el Sol del mundo menor, y tiene por emisferio la buena conciencia; es tan hermosa, que se lleva la gracia de Dios y de las gentes. (Gracián, 2009: 260)

A modo de conclusión, podríamos señalar tres cuestiones que me parecen fundamentales. La primera, que a día de hoy contamos con datos suficientes como para afirmar que la conexión de Nietzsche y Gracián reúne todos los elementos para ser considerada una relación plenamente intertextual, ciñéndonos tanto a los criterios restrictivos de Genette como a los más laxos de Claudio Guillén o Samoyault. Todo lo que en época de Azorín era impresionismo crítico basado en sensaciones y

⁵ También en este caso preferimos *ultrahombre* como traducción más ajustada de *Übermensch* que la tradicional voz *superhombre*, que no recoge el verdadero sentido del prefijo *über-*, ‘más allá de’, ‘ulterior’. La voz *ultrahombre* va ganando cada vez un consenso mayor en la crítica nietzscheana hispánica.

geniales intuiciones lectoras puede someterse hoy a verificación formal, estilométrica y conceptual. En segundo lugar, nos creemos en condiciones de afirmar la trascendencia que tuvo la lectura del *Oráculo manual y arte de prudencia* en la conformación de la filosofía moral de Nietzsche, desde *La gaya ciencia* al *Zaratustra* y *La genealogía de la moral*. Y podemos afirmarlo no solo porque el propio pensador lo dijera —recordemos que consideraba a Gracián *lo más fino* en materia moral que Europa había producido antes de que él mismo escribiera el *Zaratustra*—, sino porque podemos encontrar conexiones profundas de índole filosófica entre ambos autores. Nietzsche, que casi parafrasearía la IV parte de la *Ética* espinosiana en el tratado segundo de *La genealogía*, empleó a Gracián como hipotexto continuo de *La gaya ciencia*, y no solo como referente estilístico, que también, sino en la conformación de los términos de *ciencia jovial* y *espíritu libre*, de innegable productividad en su pensamiento de madurez.

En definitiva, lo que muchos consideraron una mera deuda estilística se va presentando ante nosotros como una profunda alianza de pensamiento. Considerar que la vinculación de Gracián y Nietzsche es superflua porque esta se entreeva, sobre todo, en aspectos formales de la escritura supone no entender a dos autores que también tenían en común una particularísima concepción del estilo, que no solo es *expresión del contenido* sino *contenido en sí mismo*. El estilo o, mejor, la aspiración común a eso que Nietzsche llamara *el Gran Estilo*, en ambos, es una declaración de intenciones y una puesta en escena del pensamiento. No es un vehículo para la filosofía: el estilo, en Nietzsche y en Gracián, *es filosofía*.

OBRAS CITADAS

- AZORÍN, *Artículos olvidados de J. Martínez Ruiz*, Madrid, Narcea, 1972.
- BOUILLIER, Victor, *Baltasar Gracián y Nietzsche*, trad. de A. Moraleja, en *Cuaderno Gris* 2, 1991 [1926] págs. 22-38.
- CHIESARA, Maria Lorenza, *Historia del escepticismo griego*, Madrid, Siruela, 2007.
- D'ORIO, Paolo, *El viaje de Nietzsche a Sorrento. Una travesía crucial hacia el espíritu libre*, Barcelona, Gedisa, 2016.
- D'ORIO, Paolo & CAMPIONI, Giulio, *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 2003
- ESPINOSA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, 2019 [1987].
- GONZÁLEZ, María Paz, «Horizonte epistemológico del término ciencia jovial en Nietzsche. Precomprensión de la obra a partir del título», *Acheronta. Revista de Investigaciones en Filosofía*, 4, 2019, págs. 96-116.
- GRACIÁN, Baltasar, *Oráculo manual y arte de prudencia*, ed. de Emilio Blanco, Madrid, Cátedra, 2009 [1995].
- JIMÉNEZ MORENO, Luis, «Presencia de Baltasar Gracián en filósofos alemanes. Schopenhauer y Nietzsche», en *Anthropos: Boletín de información y documentación*, 37 (Extra), 1993, págs. 125-139.
- MAS TORRES, Salvador, *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, A., «Un punto de encuentro entre las tradiciones filosóficas alemana y española: el concepto de “Lebensphilosophie” y de “(racio)vitalismo”», *Cuadernos de Filología Alemana*, 2, 2010, págs. 267-276.
- NEUMEISTER, Sebastian «Baltasar Gracián en Alemania», en *Aragón. Interculturalidad y compromiso*, ed. de R. Sevilla & J. Tudela Aranda, Bad Honnef, Horlemann, 2008, págs. 260-269.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1982.
- , *Humano, demasiado humano I*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2001.
- , *El caso Wagner*, en *Escritos sobre Wagner*, trad. de Joan B. Llinares, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
- , *Correspondencia I* (junio 1850-abril 1869), trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2005.

- , *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*, trad. de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, 2006.
- , *Fragmentos póstumos. Volumen I (1869-1874)*, trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós, 2007a.
- , *Correspondencia II* (abril 1869-diciembre 1874), trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2007b.
- , *Humano, demasiado humano II*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2007c.
- , *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*, trad. de Manuel Barrios & Jaime Aspiunza, 2008.
- , *Fragmentos póstumos. Volumen III (1882-1885)*, trad. de Diego Sánchez Meca & Jesús Conill, 2010a.
- , *Correspondencia IV* (enero 1880-diciembre 1884), trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2010b.
- , *La gaya ciencia*, Madrid, Edaf, 2011.
- POPKIN, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- ROUYRE, André, *El español Baltasar Gracián y Federico Nietzsche. Con dos apéndices de Víctor Bouillier*, Madrid, Ediciones Biblos, 1927.
- SANTIAGO ROMERO, Sergio, «Arte para ser dichoso. La jovialidad científica de Baltasar Gracián y su relación con Nietzsche», *Logos: revista de lingüística, filosofía y literatura*, 27.2, 2017, págs. 302-318.
- , «Don Quijote de Basilea: la lectura nietzscheana de Cervantes», *Revista de Hispanismo Filosófico*, 24, 2019, págs. 33-44.