

# El razonamiento etimológico como procedimiento discursivo en Baltasar Gracián

POR JAVIER GARCÍA GIBERT  
CARLOS HERNÁNDEZ SACRISTÁN

## I

El análisis de una obra literaria nos ha ofrecido en numerosos casos un cúmulo de hechos y observaciones difíciles de vertebrar. Y no nos referimos sólo al tipo de crítica intuitiva o histórica tradicional, sino también a cierta crítica pretendidamente científica. La aplicación de modelos de análisis pre establecidos conduce inevitablemente a una serie de apreciaciones inútiles que no sabemos cómo integrar y que no son productivas, desde el punto de vista de la interpretación del texto. La pretensión de un análisis «objetivo» de la obra literaria, donde el ejercicio del lector se identificaría con el de un autómata, nos lleva hacia un producto donde queda por realizar la operación fundamental sin la que ninguna interpretación es posible. A esta operación podemos darle un nombre rico en connotaciones. Acto interpretativo implica, como es sin duda fácil admitir, «elección». Esto equivale a explotar lo que autores como Barthes consideran relación en lo fundamental libre del lector con el texto, a fin de crear una perspectiva ordenadora de los elementos que lo integran.

Nuestra intención en las líneas que siguen es mostrar cómo un procedimiento discursivo en la obra de Gracián, y de forma especial en *El Criticón*, podría tomarse como una de las claves en que su construcción se fundamenta y nos permitiría, por ello, asignar a la misma ese sentido unificador o perspectiva ordenadora, que es hija de una acertada *sindéresis* —si se nos permite esta declarada mímesis respecto a la cosmovisión gracianesca—.

El estudio particularizador de los rasgos de estilo en la obra de Gracián es algo de lo que una extensa bibliografía da ya sobrada

cuenta<sup>1</sup>. Algo parecido podemos decir acerca del estudio, también particularizador, del nivel de contenidos, con el que se ofrece en ocasiones más un tipo de «consigna» donde las ideas se registran que un análisis del marco que nos permita comprender su puesto relativo. Escasean, sin embargo, los trabajos que podemos llamar, en el sentido anteriormente aludido, interpretativos, esto es, trabajos que seleccionando determinado aspecto nos permiten configurar el universo o marco del que constituye una muestra.

Lo que puede llamarse «razonamiento etimológico» en la prosa graciánica constituye, a nuestro entender, uno al menos de esos aspectos configuradores de universo, a través de los cuales se nos hace posible percibir una unidad básica, una implicación necesaria de los contenidos en las formas, y viceversa. Cuando hablamos de «razonamiento etimológico» pensamos justamente referirnos, por una parte, a determinados procedimientos estilísticos, de los que tal vez la paronomasia sea el más significativo, y, por otra, a un particular marco conceptual que nos permite entender dichos procedimientos como no triviales. Esta era una cuestión que inicialmente nos preocupaba, la de hallar el contexto donde se explica ese aparente prurito infantil por el juego de los significantes, por los conflictos polisémicos y homónimos<sup>2</sup>. ¿Qué es lo que a una mente tan «sensata» como era sin duda la de Gracián podía resultar atractivo en un razonamiento como el siguiente:

«llámase *sol* porque en su presencia todas las demás lumbreras se retiran; él *solo campea*» (*El Criticón*, I, 2, p. 550<sup>3</sup>).

Qué lejos de este tipo de juego había de estar su contemporáneo Francis Bacon, para quien la causa de tantos males en el progreso

1. En este sentido son trabajos de obligada referencia los de J. M. Blecua, «El estilo de *El Criticón* de Gracián», en *Archivo de Filología Aragonesa*, I (1945), pp. 5-32; F. Ynduráin, «Gracián, un estilo», en *Homenaje a Gracián*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1958, pp. 163-188; S. Alonso, *Tensión Semántica (Lenguaje y Estilo) de Gracián*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1981.

2. A menudo considerados —con tanta falta como sobra de razón— como un prurito abominable por la crítica graciánica. A. Coster: «Menos se podrían justificar los detestables juegos de palabras que pululan en *El Criticón*» (*Baltasar Gracián*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1947, p. 265). H. Hatzfeld: «...convierten el estilo en algo mucho más forzado que los juegos y los ecos del Barroco» (*El Barroquismo del Oráculo Manual de Gracián*), en *Estudios sobre el Barroco*, Madrid, Gredos, 1973, p. 404). F. Ynduráin: «El peligro del asociacionismo sonoro, aparte de su dudoso buen gusto, está en la proclividad hacia la expresión forzada, huera y hasta absurda; el escritor que se deja llevar por ese juego —y Gracián no siempre supo resistir— dirá tal vez lo que no quiere decir» (*op. cit.*, p. 176). Pensamos, con todo, que Gracián sabía en cualquier caso de qué manera quería decir lo que decía, y hoy podría dejar pequeños ciertos «osados» experimentos de la escritura contemporánea.

3. Para cualquiera de las obras de Gracián aquí citadas, seguimos la edición de Arturo del Hoyo, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 3.<sup>a</sup> ed., 1967.

del saber se atribuye de forma especial a esos «idola fori», «que llegan al espíritu por su alianza con el lenguaje»<sup>4</sup>:

«las palabras hacen violencia al espíritu y lo turban todo, y los hombres se ven lanzados por las palabras a controversias e imaginaciones innumerables y vanas»<sup>5</sup>.

Gracián, que está empeñado sin duda en una filosofía moral y política, no sólo no se pone en guardia frente a los condicionamientos que el lenguaje impone al discurso, sino que justamente su razonar, en el sentido más amplio del término, los admite siempre que los halla como un tipo de guía natural. En el discurso XXXI de *Agudeza y Arte de Ingenio* se refiere Gracián a la agudeza nominal a la que considera «fecundo origen de las obras, porque, si bien se advierte, todas se socorren de las voces y de su significación. El nombre suele fundar la proporción».

Se nos dirá que esta actitud es tan sólo reveladora de un interés literario ornamental con el que se reviste (e incluso se ahoga) otro tipo de intereses —los que podemos llamar ético-políticos— en la obra gracianesca. Se añadirá, en consonancia con esto, que veleidades como la anteriormente mencionada («sol» porque «él sólo campea») no pueden tomarse en absoluto como condicionamientos para un discurso racional, porque no hay aquí discurso racional alguno que se pretenda, y sucede simplemente que el plano de los contenidos o de la referencia se escamotea, que el autor rinde un tributo al puro nombre siendo a la perfección consciente de ello. Cuando esto se admite estamos sin duda, al mismo tiempo, negando una unidad o congruencia de intereses en la obra de Gracián, y nos vemos obligados a pensar en un discurso plagado de desfallecimientos o, si se nos permite la expresión, «raptos del sentido» ocasionados por los «idola fori».

Esta es la interpretación a la que, antes o después, conduce un análisis que no consigue encontrar —o explotar de forma producti-

4. Opiniones parecidas se encuentran sistemáticamente en estrictos coetáneos de Gracián como Descartes o Hobbes y, en general, en todo el pensamiento europeo del XVII, que descubre en el lenguaje un posible —si no seguro— «obstáculo epistemológico» (por usar del término acuñado por Gaston Bachelard en *La Formación del Espíritu Científico*, Buenos Aires, Argos, 1948).

Claro es que anteriormente, en el siglo XVI, y en el ámbito de la reacción general contra la escolástica, ya se habían denunciado los peligros del lenguaje que se veía como inútil «dáberinto de palabras», según decían Francisco Sánchez y otros pensadores de la tendencia escéptica. Pero no es hasta el XVII cuando esta denuncia va a alcanzar valoración sistemática y estratégica, en aras de una nueva y racional concepción del mundo, que debía suprimir la oscuridad, la imprecisión y la esclerosis de la retórica y procurarse otro lenguaje inaugural más apropiado para sus fines.

5. F. Bacon, *Novum Organum*, I, XLIII (Méjico, Porrúa, 1980).

va— la correspondencia entre dos tipos de proceder: por una parte, el referido en tratados como *El Héroe*, *El Discreto* o el *Oráculo Manual*, donde se presenta y justifica una peculiar manera de concebir la actuación del hombre en el mundo; por otra, el tipo de proceder que caracteriza la relación del hombre con su lenguaje cuando de esta última se espera un fruto digno de memoria, cuestión a la que se dedica el extenso tratado sobre *Agudeza y Arte de Ingenio*. No hay lector atento de la obra de Gracián que no advierta bajo la capa del discreto al conceptuoso y viceversa; no hará falta insistir en ello. Resulta fácil sospechar que un mismo criterio subyace a dos tipos de labor en apariencia tan diferentes como son el decir y el hacer.

En este sentido, es también del todo razonable que la obra de nuestro autor se aborde en su globalidad, lo que al menos de forma implícita se admite por la generalidad de los críticos, aunque a costa, muchas veces, de ignorar, minimizar o hipostasiar sus elementos más conflictivos. Bien es verdad que afirmaciones acerca del carácter heterogéneo del conjunto no faltan. Tal es el caso, por ejemplo, de Guillermo de Torre, que separa radicalmente lo ético de lo estético y afirma que mientras en este último plano Gracián «sólo sigue caminos antes desflorados por otros», su faz capital «es la de moralista»<sup>6</sup>. De forma similar, José Luis Aranguren habla de «su falta de unidad, su irreducible fractura» y divide la obra en tres planos: el moral-utilitario, el ético-filosófico y el religioso, aunque obvia este último porque, a su juicio, «no aporta nada original, pero lo importante —añade— es su existencia»<sup>7</sup>. No parece posible negar que la obra de Gracián podría prestarse, en principio, a tales divisiones; y no extraña, en consecuencia, la perplejidad de Romera Navarro al señalar en 1950 la imprecisa y contradictoria imagen que de Gracián había dado la crítica española y extranjera<sup>8</sup>. Pero si hay una «fractura», si existe una «contradicción», no se muestra a nuestro juicio —o lo hace sólo subsidiariamente— en el nivel temático de la obra del jesuita, sino, como veremos de inmediato, en el juego de la enunciación y el enunciado —el cual, por cierto, explicita la tensión

6. G. de Torre, «El universo intelectual de Gracián», en *La difícil universalidad española*, Madrid, Gredos, 1965, p. 63.

7. J. L. Aranguren, «La moral en Gracián», en *Estudios Literarios*, Madrid, Gredos, 1976, pp. 113-114.

8. M. Romera Navarro, prefacio a *Estudios sobre Gracián*, The University of Texas Press, 1950.

que va a afectar en su conjunto a todo discurso en el período barroco.

En cualquier caso, la concepción orgánica y unitaria que en Gracián presupone la estrecha relación entre ética y estética, y la unión inseparable, por decirlo de este modo, entre el fondo y su forma, ha sido ya señalada por buena parte de la crítica, que ha tomado dicho aspecto como punto de partida para su estudio sobre Gracián. Mencionemos en este sentido a Klaus Heger<sup>9</sup>, Gerhart Schröder<sup>10</sup>, o Benito Pelegrín<sup>11</sup>. Cabría incluso decir que en afirmaciones como las de Aranguren se esconde la idea de una unidad existente, aunque explícitamente no encontrada. En otros términos, Aranguren no ha podido percibir una falta o deficiencia en alguno de los niveles de lectura del texto (o textos) sin que esta última no le haya sido sugerida por algún nivel de lectura implícito. Si no entendemos mal su planteamiento, la unidad que falta es interpretativamente necesaria y, por tanto, desde este particular punto de vista, existe.

No deja de ser significativo que Gracián haya aproximado los estatutos del hacer discreto y del decir conceptuoso, transformando tanto a uno como a otro en objeto de su discurso. Sorprende el moralista, queremos decir, que de forma tal concentra sus esfuerzos en un tratado de estilo; y sorprende una obra como *El Criticón* que de forma tan paradigmática —por esto concentraremos en ella nuestra atención— anula y funde las diferencias entre lo ético y lo lingüístico, entre lo moral y lo estético. El decir conceptuoso podría contemplarse aquí como un modelo formal para el hacer discreto o, en otros términos, como un espejo en que el hacer discreto se contempla y cobra conciencia de sí. Algo parecido encontramos al invertir los términos y transformar entonces todo ejercicio de discreción en propedéutica o espejo del decir conceptuoso, del que espera posiblemente Gracián su salvación<sup>12</sup>. La «Isla de la Inmortalidad», a la que arriban

9. K. Heger, *Baltasar Gracián: Estilo lingüístico y doctrina de valores*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1960.

10. G. Schröder, *Baltasar Gracián's «Criticón». Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Manierismus und Moralistik*, München, W. Fink, 1966.

11. B. Pelegrín, *Ethique et esthétique du Baroque (L'espace jésuitique de Baltasar Gracián)*, Actes Sud, Hubert Nyssen, 1985.

12. Es este último aspecto el que ha merecido especialmente la atención de la crítica: «Hay, en la poesía barroca, una contaminación de estas dos cosas, del espejo y del sustituto. Una contaminación en la que tanto el espejo como el sustituto se resuelven en una especie de reflejo-salvación de esa misma realidad: en una salvación lingüística» (J. Siles, *El barroco en la poesía española*, Madrid, Doncel, 1975, p. 75).

al final de sus días Critilo y Andrenio, es el lugar donde, en efecto, en nombre de una práctica virtuosa y una discreta relación con el mundo, ha llegado el mismo autor al «teatro de la Fama, al trono de la Estimación» que su escritura ingeniosa merece. Obsérvese, pues, aquí el juego especular en el que una obra como *El Criticón* se inscribe, lo que hace al producto radicalmente ambiguo, y tratemos de explicar ahora las razones que, al fundamentar la proporción anteriormente referida, justifican la ambigüedad y no exigen una solución unilateral de la misma.

De lo dicho se deriva una clara consecuencia metodológica: toda opción crítica que selecciona como objeto una de las partes de la obra gracianesca, olvidando el resto, será empobrecedora y equivocará, sin duda, el criterio con que ese mismo objeto ha de estudiarse. Lo curioso, a veces, cuando se comete este tipo de error es que, seleccionada efectivamente una parte de la obra en lo que a la obtención de criterios de análisis se refiere, se pretende hacer valer las conclusiones así obtenidas para el conjunto<sup>13</sup>. Queda, pues, reconocida de esta forma la unidad interpretativa, aunque no existe correspondencia entre este presupuesto epistemológico y el establecimiento de la base material que permite sustentarlo.

Admitida por nuestra parte esta unidad, donde conviven los ya aludidos hacer discreto y decir conceptuoso, nuestro intento ha de ser situarnos en lo que podríamos llamar punto de fuga desde donde se consigue una perspectiva integradora para esta construcción a

---

13. Así ocurre, por ejemplo, con la crítica francesa, que con tanto mimo ha tratado desde Rouveyre al jesuita, pero haciendo abstracción muchas veces de todo aquello que resquebrajara la interpretación monolítica de un Gracián mordaz, brillante, pre-nietzscheano, que puede hallarse cómodamente en sus tratados morales —a los que atiende sobre todo dicha crítica—, pero no en el resto de su obra.

No hace falta mencionar, por otro lado, los esfuerzos desesperados de una parte de la crítica española —casi por suerte periclitada— que trataban de forzar el simulacro de un Gracián ejemplarmente cristiano —ya no católico, lo cual sería más cierto—, cuyas salidas de tono se solventaban sobre la base de una supuesta declaración de intenciones que convertían a Gracián en una especie de escritor no encontrable en el conjunto de sus textos, sino en algún lugar recóndito y especialmente invisible de su alma de español y de cristiano.

Otras veces se ha operado, en este mismo sentido, sobre textos muy concretos, desentendiéndose del resto, como hizo, no sin brillantez, Maldonado de Guevara (*El ocaso de los héroes en El Criticón*, *Archivo de Filología Aragonesa*, anexo, Zaragoza, 1945) que, apoyado exclusivamente en la última «crisis de *El Criticón*, sostuvo la tesis de un Gracián al servicio y a la búsqueda de la inmortalidad cristiana.

Por fin, y para acabar, Gracián ha debido sufrir los presupuestos coyunturales y de enfoque de la crítica en todos los tiempos: desde el prejuicio antibarroco del siempre admirable Menéndez Pelayo —también incluso del mimo Coster— hasta las fiebres «telquelianas» de la última crítica de raíz francesa, a cuya luz parece obviarse un hecho tan irreemplazable como el de que Gracián fue un escritor que murió hace más de tres siglos y requiere, por lo tanto, no sólo un análisis textual intrínseco, sino también la consideración de la matriz gnoseológica en la que su obra se inscribe.

primera vista heterogénea. Hemos pensado que el razonamiento etimológico ofrece justamente una clara vía de acceso para la consecución de dicho enfoque.

Vamos a describir a continuación el procedimiento en lo que puede considerarse una amplia gama de manifestaciones, para pasar finalmente al estudio de su valor interpretativo. El corpus se ha extraído de *El Criticón*, porque es en esta obra donde el razonamiento etimológico presenta con mayor claridad su papel configurador, como trataremos de ver más adelante.

## II

«Etimología —según Petrus Heliae (siglo XII)— es la declaración de una palabra por otra u otras, que son mejor conocidas, de acuerdo con la propiedad de la cosa y el parecido de las letras, por ej., «lapis» (piedra) = «laedens pedem» (que hiere el pie), «fenestra» (ventana) = «ferens nos extra» (que nos lleva fuera). Aquí, por ejemplo, se observa la propiedad de la cosa así como el parecido de las letras..., de tal manera que Etimología vale tanto como veredicto; pues el que etimologiza indica el verdadero, es decir, el primer origen de la palabra»<sup>14</sup>.

El razonamiento etimológico fue usado por la antigüedad hebrea y greco-latina, y desde su mismo origen por el cristianismo («Y yo digo que tú eres Pedro y que sobre esta piedra edificaré mi Iglesia», Mateo, XVI, 18). La Patrística —en especial San Jerónimo y San Agustín— usaron de él profusamente, empleo que pervivió a lo largo de toda la Edad Media<sup>15</sup>. No será una razón menor la pericia lingüística del maestro de Hipona<sup>16</sup> —también, como es obvio, en el sentido que indicamos— para que Gracián lo considere con rendida admiración como «el sol de los ingenios» y llegue a emitir una observación como la siguiente: «equivócanse en Augustino lo augusto con lo agudo»<sup>17</sup>. No es tal vez ahora el momento de profundizar en la relación —mucho menos aleatoria de lo que pudiera en principio

14. Apud H. Arens, *La Lingüística. Sus textos y su evolución desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Gredos, Madrid, 1975, p. 62.

15. Vid. el excuso XIV, «La etimología como forma de pensamiento», de E. R. Curtius, en *Literatura europea y Edad Media Latina*, México, F.C.E., 3.<sup>a</sup> reimpr., 1981, pp. 692-699.

16. Pertinentemente analizada por K. Burke en *Retórica de la religión*, México, F.C.E., 1975.

17. *El héroe*, Primor III, p. 10.

creerse—entre la tradición cristiano-católica y la agudeza verbal y etimológica; bástenos en este punto recordar la apreciación de Kołakowski<sup>18</sup>: «en circunstancias determinadas, definidas por la tradición religiosa, los signos «son» —en lugar de representar simplemente— lo que significan»; el filósofo polaco nos refiere esa «añoranza de un paraíso lingüístico perdido» que tiene lugar generalmente en el pensamiento religioso y que trata de aliviarse por medio de esa muy especial «patología del lenguaje» —por usar una expresión que pertenece a Max Müller—, que supone el razonamiento etimológico indiscriminado. Y no es ocioso recordar que la extraña pervivencia que alcanza dicho procedimiento en la España del Barroco debe explicarse, sin duda, en base a la ferrea sujeción a una episteme de ascendencia inequívocamente religiosa.

El razonamiento etimológico presupone un tipo de vínculo necesario entre las propiedades del nombre y las propiedades de la cosa. Como puede observarse en los ejemplos citados por Petrus Heliae, este vínculo se establece cuando conseguimos descubrir en la palabra («lapis», «fenestra») el ícono —sintagma<sup>19</sup>— que nos permite reconocer a la cosa por lo que debe ser su esencia («laedens pedem», «ferens nos extra»). Este tipo de operación puede entenderse seriamente como razonamiento tan sólo en el marco de una filosofía realista del lenguaje, esto es, aquella donde se ha interpretado el discurso de una lengua natural como discurso racional ( $\lambda\delta\gamma\sigma$ ), entendiendo por discurso racional el que nos permite acceder a un conocimiento teórico de las cosas. Este tipo de marco gnoseológico, que podemos llamar también por ello de la «razón natural», es el que se abre para Occidente con los diálogos platónicos, y persiste básicamente hasta el siglo XVI. Michel Foucault ha trazado muy sabiamente las características que lo definen: un mundo que se deja

---

18. L. Kolakowski, *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Madrid, Tecnos, 1985 (para las referencias que siguen, *vid. pp. 166 y 182*).

19. No deja de resultar curioso que el razonamiento etimológico haga derivar normalmente la palabra de un originario sintagma, que ha llegado a «condensarse» en el estado actual de la lengua. Por utilizar la terminología de Peirce, el nombre habría de ser en su origen un tipo de «íconos» (la conexión entre ícono y procedimiento sintáctico es claramente percibida por este autor), esto es, un signo que contiene afinidad con lo significado, o un modelo de semiosis donde se realzan los aspectos miméticos siempre presentes en un acto de significación. «In the earliest form of speech —señala—, there probably was a large element of mimicry. But in all languages known, such representations have been replaced by conventional auditory signs. *There, however, are such that they can only be explained by icons* (el subrayado es nuestro). But in the syntax of every language there are logical icons of the kind that are aided by conventional rules...» («The Icon, Index, and Symbol», *Collected Papers*, vol. II, p. 158).

conocer por parecidos entre las cosas, donde es posible observar una comunidad de esencia entre naturaleza y cultura, mundo y lenguaje. En *Las palabras y las cosas*, Foucault señala el papel axial de la analogía y la semejanza (y, en definitiva, de la razón natural) como sistema gnoseológico hasta comienzos del XVII. El lenguaje todavía no está separado del mundo: «las lenguas tienen con el mundo una relación de analogía más que de significación»<sup>20</sup>. A la luz de este argumento podemos decir que el Barroco aparece en ese instante, delicado y fundamental, de la crisis final del pensamiento analógico —que abiertamente proclamaba, con Descartes a la cabeza, toda la filosofía racionalista del XVII—, una crisis que estará contenida o manifiesta en el discurso y el estilo del período barroco, cuyo máximo exponente, desde el punto de vista teórico, podría muy bien ser el tratado sobre *Agudeza y Arte de Ingenio*.

El siglo XVII implica, en cualquier forma que queramos verlo, una ruptura respecto a este tipo de cosmovisión. Lo decisivo desde el prisma de la filosofía del lenguaje es que el discurso racional habrá de ser ahora necesariamente «meta-lingüístico»; sólo por este motivo podrá llamarse también discurso «científico». En el *Novum Organum*, como acabamos de apuntar, señalaba Bacon la insuficiencia que presenta una lengua natural como vehículo para el progreso del saber. La necesidad de un metalenguaje para dar expresión a este último es, sin duda, el descubrimiento que fundamenta la ciencia moderna. La razón había de extraerse de su marco natural, lo que implicaba cortar el cordón umbilical que la vinculaba al mundo, para que un dominio técnico del mismo fuera posible. En el nuevo marco epistemológico, cultura y lenguaje pasan a ser convenciones que funcionan, cuyo estatus ontológico es radicalmente diferente al de la naturaleza o el mundo, y mantienen con estas entidades un tipo de conexión arbitraria. Los esfuerzos por fundamentar desde alguna base ontológica dicha conexión hacen intervenir siempre un «deus ex machina», elemento o criterio enteramente «ad hoc» respecto al marco teórico, como lo es, por ejemplo, la «res divina» cartesiana. En el «occasionalismo» de Malebranche se deja ver con claridad cómo sólo una continua intervención de Dios permite salvar el profundo hiato entre las dos entidades «res cogitans» y «res extensa».

No nos cabe duda de que la escisión a que nos referimos ha

---

20. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 6.<sup>a</sup> ed., 1975, p. 45.

sido percibida por Gracián —con él, patéticamente, por todo el Barroco— y marca decididamente el conjunto de su obra. Cabe preguntarse qué es, en esta situación, lo que confiere un valor funcional a sus razonamientos etimológicos, cuyas raíces han de encontrarse en una epistemología no contestada de la razón natural, que en el marco de la España contra-reformista del XVII funciona con el rigor, y la necesidad, de una razón también teológica. Para dar respuesta a esta pregunta trataremos de comprender cuál es el ángulo desde el que nuestro autor contempla este tipo de procedimiento discursivo.

La etimología «clásica»<sup>21</sup>, en términos parecidos a como aparece definida por Petrus Heliae, la encontramos en el ya mencionado ejemplo «sol (...) porque él solo campea», y en otros como:

«Y añadió que con razón se llamó el rostro «faz», porque él mismo está diciendo lo que hace y «facies» en latín, lo que «façies» (*El Criticón*, I, VIII, p. 592).

«Por qué se llaman así (las manos) —preguntó Andrenio—, que según tú me has enseñado vienen del verbo latino «maneo», que significa quietud, siendo tan al contrario, que ellas nunca han de parar?

—Llamáronlas así —respondió Crito—, no porque hayan de estar quietas, sino porque sus obras han de permanecer o porque de ellas ha de manar todo el bien» (*El Criticón*, I, IX, p. 606).

«Llámase así (el corazón) de la palabra latina «cura» que significa cuidado, que el que rige y manda siempre fue centro dellos» (*El Criticón*, I, IX, p. 608).

«tal es el tiempo, con propiedad tirano, pues que de todo tira» (*El Criticón*, III, I, p. 845).

«—¡calla ya! —le dijo el Acertador— que sin duda se dijo diablo del que noche y día habla» (*El Criticón*, III, III, p. 866).

Los ejemplos podrían multiplicarse.

El razonamiento etimológico ha presupuesto siempre un tipo de comunidad de esencia, una conveniencia o adecuación, entre el nombre y la cosa, pero no ha ofrecido, sin embargo, reglas o criterios, siquiera generales, por los que sea posible asegurar que el fundamento de dicha comunidad de esencia ha sido correctamente establecido. Esto quiere decir que la conveniencia o adecuación hallada constituye la única justificación del razonamiento, que en sí mismo considerado

---

21. Convengamos en llamar así a la etimología pre-científica anterior al siglo XIX, la que hace derivar en general palabras de sintagmas (y no unas palabras de otras como normalmente sucede en la etimología científica); *vid. nota 19*.

no puede ser nunca falso. En el marco epistemológico de lo que llamamos razón natural esta aparente arbitrariedad no es tal en la medida en que se presupone al mismo tiempo un tipo de congruencia global entre el discurso lingüístico (discurso de una lengua natural) y el discurso racional. El poder decir así equivale al poder razonar así.

Ya, sin embargo, desde el siglo XIV el reconocimiento justamente de modalidades epistémicas (Pseudo-Scoto, Ockham), esto es, modalidades del tipo «opinor», «dubior», «credo», va a poner en entredicho la hasta el momento asumida congruencia entre modos del ser («modi essendi»), modos del pensar («modi intelligendi») y modos del decir («modi dicendi»). Las modalidades epistémicas crean el problema hasta ahora inexistente de la subjetividad, del decir como perspectiva transitoriamente asumida por un sujeto en un momento dado. La etimología «clásica» obvia este tipo de cuestión, y la conveniencia/adecuación entre el nombre y la cosa se interpretan como objetiva y naturalmente dadas.

Cuando queda claro en la obra de Gracián el peso de la subjetividad y de la perspectiva transitoria en el conocimiento de las cosas, la utilización en ella de razonamientos etimológicos, como es posible observar en los enunciados precedentes, difícilmente puede entenderse como muestra de ingenua vinculación a una filosofía realista del lenguaje y al tipo de cosmovisión que esta filosofía presupone. Gracián ha sabido interpretar ciertamente en el plano de enunciación de su discurso las categorías de conveniencia/adecuación, que de forma objetiva y natural relacionan el nombre con la cosa, como «evento singular» que un ingenio, si atento, explota de forma artificiosa. En *Agudeza y Arte de Ingenio* se nos dice:

«Caréase el nombre, no sólo con el sujeto, sino con todas sus circunstancias, con todos sus adyacentes, hasta hallar con uno o con otro la artificiosa correspondencia, la hermosa correlación (...).

Variadas las circunstancias, se varía con grande artificio la conformidad del nombre, haciendo ya un viso, ya otro» (Discurso XXXI, p. 389).

En el plano del enunciado y de lo referido, el razonamiento etimológico vale como tal, pero la conexión que vincula los términos del mismo se piensa desde la luz de la «ocasión». La conexión se considera en el fondo como transitoriamente útil, pero no conve-

niente «ab eterno»<sup>22</sup>. El mismo esquema es válido en la interpretación de tratados como *El Discreto* o el *Oráculo Manual*. Aquí también lo conveniente o adecuado se percibe como circunstancia que explota un espíritu atento. Sobre las razones de tal paralelismo y el diferente marco epistemológico desde donde es necesario leer enunciado y enunciación gracianesca volveremos de inmediato.

Atendiendo de nuevo ahora a la caracterización de la etimología «clásica», enfrentamos la que consideramos nota decisiva por su valor interpretativo en lo que afecta a nuestro objeto de estudio. Nos referimos a la lectura deontica, al juicio moral implícito o explícito que acompaña al razonamiento etimológico. De acuerdo con el ejemplo que precede, las «manos» se llaman así «porque sus obras han de permanecer o porque de ellas ha de manar todo el bien». En el marco de una filosofía realista del lenguaje, el requerimiento acerca del verdadero y originario nombre no es en último término diferenciable de un requerimiento deontico. La etimología se concibe, en efecto, como un tipo de restitución moral. El lazo entre Dios y el hombre era, sin duda, mucho más estrecho cuando la palabra significaba con su propiedad originaria las cosas. En este sentido, la degradación moral del hombre va también unida y es causa (tal vez consecuencia) de la progresiva corrupción de los nombres. La exigencia moral puede entenderse de esta manera como exigencia etimológica, y lo inverso vale igualmente. Esta interdependencia, antes

---

22. El carácter reversible, y el consecuente relativismo, de las propuestas de Gracián ha sido subrayado repetidamente por la crítica. W. Krauss señala, por ejemplo, cómo Gracián consideraba «el aspecto relacional del hombre frente a sus semejantes y al mundo que los rodea», y añade que el «concepto no pretende en el jesuita «facilitar la aprehensión, sino intenta en primera línea señalar las relaciones entre las cosas» (*La doctrina de la vida según Baltasar Gracián*, Madrid, Rialp, 1962, pp. 200-201). Th. L. Kassier, por su parte, hace hincapié en que es imposible «to synthetize a philosophical moral «system» (...) for the Criticón, composed of each of these terms (prudencia, juicio, sabiduría, virtud, etc.) functioning in the precise relationship to the others» (*The truth disguised. Allegorical structure and technique in Gracian's «Criticón»*, London, Tamesis Books, 1976, p. 133). B. Pelegrín nos recuerda que «d'esprit, dit Gracián, est «ambidextre», amphibia, et court, discourt sur «deux versants» (au moins)» (*op. cit.*, p. 45). Pero el que acaso haya estudiado con mayor profundidad el relativismo graciánesco es K. Heger con su brillante teoría del «perspectivismo funcional»: «El pensar de Gracián —dice Heger— no ha de comprenderse en conceptos fijos, sino sólo en relaciones y perspectivas funcionales», lo cual implica una disolución «de las definiciones y conceptos legados por la tradición cristiano-medieval, (en la que) no se halla ningún proceder destructivo, sino precisamente aquel método con el que Gracián comprende y explota sincréticamente esta tradición, si es que por ello estuviera obligado a poner mano a su orientación escatológica ni a sustituirla por algo nuevo» (*op. cit.*, pp. 138 y 105). La tesis de Heger es operativa, y básicamente cierta, pero, como él reconoce tácitamente, se agota en sí misma si no se la integra en un contexto epistemológico —el que da origen, pensamos, al período barroco— que la explique y la trascienda.

contemplada formalmente que creída<sup>23</sup>, puede desempeñar un importante papel en la interpretación de la obra gracianesca.

Veamos cómo esta cuestión se hace claramente explícita en torno a la etimología de «mundo», que correctamente establece Gracián (lat. *m u n d u s* = ‘limpio’, ‘aseado’) y que fue muy empleada por los autores barrocos:

«Quien oye decir mundo concibe un compuesto de todo lo criado, muy concertado y perfecto, y con razón, pues toma el nombre de su misma belleza: mundo quiere decir lindo y limpio (...). De suerte que mundo no es otra cosa que una casa hecha y derecha por el mismo Dios y para el hombre, ni hay otro medio cómo poder declarar su perfección. Así había de ser, como el mismo nombre lo blasona, su principio lo afianza y su fin lo asegura; pero cuán al contrario sea esto y cuál le haya parado el mismo hombre, cuánto desmiente el hecho al dicho, pondrélo Critilo, que con Andrenio se hallaban ya en el mundo, aunque no bien hallados en fee de tan personas» (*El Criticón*, I, VI, p. 562).

«—¡Que a este llamen mundo! —ponderaba Andrenio—. Hasta el nombre miente. Calzósele al revés. Llámese inmundo y de todas maneras disparatado» (*El Criticón*, I, VI, p. 574).

El razonamiento etimológico se ve aquí frustrado por la perversión del hombre, que ha destruido la originaria correspondencia entre la palabra y la cosa. Cuando de alguna forma queremos salvar este tipo de discurso en un mundo trastocado, se hace obligada la denuncia moral: «llámese inmundo y de todas maneras disparatado». Lo que podemos llamar etimología frustrada aparece, de forma más o menos explícita, en numerosos pasajes de *El Criticón*. Es de esperar, como es lógico, una suerte parecida a la que corre el mundo para todo aquello que en él se contiene. Y así habrá que decir (y denunciar):

«El sol no es solo, ni la luna es una (...), no son ladrones los ladrones» (III, III, p. 866). (Cuando el «sol» debería ser «solo», la «luna», «una» y los «ladrones», «ladrones»).

«—¿Qué casa o qué ruina es esta? Y el Zahorí, suspirando, le respondió: —No es edificio sino desedificación de tanto pasajero, casa hecha a cien malicias...» (III, V, p. 902). (Cuando el «edificio» debería «edificar»).

---

23. Es quizás en este sentido en el que K. A. Blüher se refiere a un «nominalismo escéptico» en *El Criticón* («Gracián y la recepción de Séneca en la literatura moralista», *Séneca en España*, Madrid, Gredos, 1983, p. 531).

«A muchas mujeres les quitó del todo las lenguas, pero no el habla, que antes hablaban más cuanto más deslenguadas» (I, VII, p. 580). (Cuando la mujer «deslenguada» debería ser «muda»).

Este tipo de situación ha debido de resultarle a Gracián particularmente atractivo. Se busca, en efecto, que crítica moral y perversión o corrupción etimológica vayan unidas en numerosas ocasiones. Si en un principio se ha de decir que la maldad del hombre y de las cosas que de su mano están introduce la falta de correspondencia con las apropiadas y originarias designaciones de las mismas, más tarde es el propio lenguaje el ya corrupto, y en él se encuentran no razones que «etimológicamente» lo salvan, sino por el contrario materia de confusión con que los vicios y maldades se encubren. Cuando del parecido entre los nombres (paronomasia) había de esperarse un parecido entre las cosas, y de la «simpatía» nominal una relación de conveniencia en lo referido, encontramos justamente lo contrario; esto es, que donde los términos se aproximan los conceptos o referentes se repugnan<sup>24</sup>. Existiría sin duda un tipo de desazón moral que causa paronomasias como las siguientes:

«Vieron un nieto de un herrador muy puesto a la jineta, y otro muy a caballo, rodeado de *pajes* aquel cuyo abuelo iba tal vez lleno de *pajas*» (*El Criticón*, III, X, p. 976).

«Fuérонse ya acercando a la palaciega antigualla y descubrieron dos grandes letreros sobre ambas puertas. El de la primera decía: Esta es la puerta de los *honores*. Y el de la segunda: Esta es la de los *horrores*» (*El Criticón*, III, I, p. 843).

«Al que mucha *miel* en la boca, mucha *hiel* en la bolsa» (*El Criticón*, III, III, p. 868).

«Y, en una palabra, todos en la vejez somos *Janos*, si en la mocedad fuimos *Juanes*» (*El Criticón*, III, I, pp. 837-8).

«Pues advierte que es la misma verdad y así verás cada día que, de una misma cosa, uno dice blanco y otro negro. Según concibe cada uno o según percibe, así le da el color que quiere, conforme al *afecto* y no al *efecto*» (*El Criticón*, III, V, p. 906).

En éstos y otros casos el juicio moral se confirma y corona gracias a la paronomasia que nos permite evidenciar la corrupción del vínculo originario entre lenguaje y mundo. La arbitrariedad de

24. A. Prieto parece entrevver este extremo cuando afirma que es «como si Gracián (...) advirtiera el peligro de la similitud (apariencia) fónica» (en «El sujeto narrativo en *El Criticón*», *Ensayo semiológico de sistemas literarios*, Barcelona, Planeta, 1975, p. 252).

la relación nombre/cosa, así constatada, sirve, pues, como criterio para la descalificación moral. La pregunta, que no deja de ser razonable en este momento, es si esta descalificación moral puede realmente concebirse, desde la perspectiva de la creación gracianesca, al margen de consideraciones lingüísticas. Es fácil llegar a pensar lo siguiente: que Gracián necesita el marco epistemológico de la razón natural para poder hacer al mismo tiempo moral y ejercicio estilístico. Si el juicio moral se hace concluyente en la medida en que un «concepto» ayuda a establecerlo y plasmarlo, el valor estilístico del «concepto» se acrecienta en la medida en que, gracias a él, se expresa un juicio moral<sup>25</sup>. Con toda claridad lo manifiesta nuestro autor:

«Si el retruécano dice con lo moral del sujeto, alcanza proporcional correspondencia, que es el más vistoso artificio» (*Agudeza y Arte de Ingenio*, XXXII, p. 393).

No deja de ser ésta una sospechosa (¿o tal vez no tanto?) conjunción de intereses.

Lo que hemos llamado desazón ante la situación moral del mundo, característica de *El Criticón*, recibe su expresión más clara y contundente en esa frustración constatada del razonamiento etimológico, en la prevaricación de la relación natural nombre/cosa. Si en determinadas situaciones la paronomasia contiene de forma implícita una falsa etimología que el espíritu atento debe denunciar (por ej.: «rodeado de pajés aquel cuyo abuelo iba tal vez lleno de pajas»), en otras podríamos decir que enmascara una supuesta y verdadera etimología sobre la que se ha de dar oportuno aviso; así ocurre en casos como los que siguen:

«(...) que estén aquí los *amantes*, vaya, que no va sino una letra para *amente*s (...)» (*El Criticón*, II, XIII, p. 821).

«—¡Eh! —le respondía—, ¿no veis que las *cargas* siguen a los *cargos*» (*El Criticón*, III, V, p. 905).

«Y es de advertir que donde hay más *doctores* hay más *dolores*» (*El Criticón*, I, VI, p. 473).

«Y como acabada la guerra quedarían sin oficio, ni beneficio, ellos *popan* al enemigo porque *papan* dél» (*El Criticón*, I, VI, p. 572).

25. Marcia L. Welles (*Style and structure in Gracian's «El Criticón»*, North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, U.N.C., Department of Romance Languages, 1976), J. M. Ayala (*Reflejo y reflexión. B. Gracián, un estilo de filosofar*, Zaragoza, Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, 1979), F. Ynduráin (*op. cit.*) han señalado, en algún momento, la profusión de metáforas morales en Gracián y su carácter eminentemente intelectual, con lo cual se subraya, a nuestro entender, la estrecha interdependencia entre lo que es contenido ético y lo que es goce mental en el hallazgo de una relación.

En alguna ocasión se pone expresamente la reforma moral del hombre en función de la reforma lingüística; así en la Parte III, Crisi VI:

«Por lo cual no se diga que «al buen callar llaman *Sancho*», sino *santo*, y en las mujeres milagroso, si ya no es que por lo Sancho se entienda lo callado del consejo» (p. 921).

«Item se prohíbe como pestilente dicho «Mal de muchos consuelo de *todos*»; no decía en el original sino «de *tontos*» y ellos le han adulterado» (p. 922).

El refrán contiene siempre una etimología implícita (un tipo de conjunción de sentido y forma) que se ha revelado, sin embargo, en la perspectiva gracianesca, mal fundamentada: «Que ya hasta los refranes andan al revés» (*El Discreto*, VIII, p. 100). La reforma propuesta, que tiene antecedentes en Quevedo, consiste en sustituir el falso por el verdadero razonamiento etimológico, sin salir en cualquier caso del marco supuesto de la razón natural. Ahora bien, por lo que anteriormente se dijo, este marco se encuentra sin duda en crisis desde el momento en que una etimología falsa resulta concebible en el interior del mismo. Un criterio que nos sirva de guía para distinguir el bueno del mal razonamiento carece en esta situación de base objetiva, no puede hallarse en un mundo cuyas características (su perversión moral) se fundamentan en las características del discurso que nos permite conocerlo (su particular corrupción). Por ello el hombre avisado debe situarse fuera del mundo de la razón natural —único que por otra parte se reconoce— y del discurso que lo constituye, no de otra forma es posible la labor de Artemia y el ejercicio artificioso por el que se hace posible reparar a un tiempo mundo y lenguajes pervertidos:

«Y lo más que se puede imaginar, que de una Venus bestial hizo una Virgen vestal» (*El Criticón*, I, VIII, p. 591).

El razonamiento etimológico debe considerarse también de alguna forma presente cuando el procedimiento de significación no es propiamente lingüístico. En el marco conceptual que lo explica, el universo está lleno de signos donde se manifiestan las propiedades ocultas de los seres; el signo reproduce siempre lo significado participando en cualquier caso de su esencia, guardando, por ejemplo, un tipo de proporción analógica con lo significado. Tal es la situación en el tipo de razonar que sigue:

«—¿Qué espada es aquella tan derecha y tan valiente, sin torcer a un lado ni a otro, que parece el fiel de las balanzas de la equidad? (pre-

gunta Andrenio). —Esa —dijo (el Valeroso)— siempre hirió por línea recta. Fue del non plus ultra de los Césares, Carlos V, que siempre la desenvainó por la razón y justicia. Al contrario, aquellos corvos alfanjes del bravo Mahometo, de Solimán y Selim, como siempre pelearon contra la fe, justicia, derecho y verdad, ocupando tiránicamente los ajenos estados, por eso están tan torcidos» (*El Criticón*, II, VIII, pp. 771-2).

El originario dador de nombres es también demiurgo creador y artífice del mundo y estableció las verdaderas correspondencias entre las cosas. De nuevo aquí el estado moral pervertido es causa de la ruptura de ese lazo natural donde se expresa la exacta proporción entre significantes y significados, lo que el espíritu discreto debe denunciar:

«Verás unos pigmeos en el ser y gigantes de soberbia; verás otros al contrario, en el cuerpo gigantes y en el alma enanos» (*El Criticón*, I, IV, p. 544).

Cuando el parecer (significante) y el ser (significado) se encuentran en relación arbitraria, no cabe ya sino tratar de reparar, o al menos descubrir, con el único criterio que la ocasión artificiosamente explotada ofrece, la corrupción moral y la corrupción lingüística.

Llegados a este extremo descubrimos que lo que en Gracián es desazón por el estado moral del hombre irá inevitablemente unido a la fruición del hallazgo ingenioso, entero fundamento de su creación. Cuál de estos dos sentimientos sea de mayor peso resulta una pregunta insoslayable a la que no es fácil dar respuesta. En el marco de la creación graciana parece de suyo establecida una proporción directa entre los mismos, por la que del incremento en uno de ellos se espera un incremento en el otro. Los clímax, según entendemos, se obtienen justamente en aquellos momentos en que queda expresada con mayor nitidez esa convergencia de sentimientos que entre sí se repugnan: desazón moral en el plano del enunciado, fruición creadora en el plano de la enunciación. En este sentido, tanto los juegos artificiosos sin aparente consecuencia moralizadora, como los juicios morales que no se apoyan en el juego artificio (lo que en términos absolutos creemos que nunca se da) constituirían anti-clímax creativos, si se nos permite la expresión.

III

Después del breve recorrido, volvemos a situarnos en el punto de partida. Lejos de ser un elemento más del ornato literario, el razonamiento etimológico constituye un procedimiento discursivo imprescindible con el que Gracián corona y desde el que articula el conjunto de su creación. Nos sitúa en perspectiva desde la que es posible observar un tipo de conjunción productiva de contenidos y de formas, lo que nos permite, por otra parte, entender como esenciales ciertos recursos característicos de nuestro autor. Gracián ha hecho, en efecto, un uso instrumental (artificioso) del marco conceptual típico de una filosofía realista del lenguaje. Ha abordado el conjunto de sus tópicos desde la luz de la ocasión, que permite explotarlos cuando ya una profunda crisis de sus fundamentos se percibe —si bien no se confiesa—. Es fácil concluir, por ello, que el marco epistemológico de la razón natural le ha servido a Gracián, como anteriormente se apuntaba, para hacer al mismo tiempo moral y ejercicio estilístico, sin resolver de forma unilateral una situación donde pudiera tal vez sospecharse un conflicto de intereses. Observamos claramente simbolizado en la etimología «clásica» el juego especular que entre hacer discreto y decir conceptuoso se establece, y que hace de la creación gracianesca el producto ambiguo que en ella reconocemos.

Lo que podemos llamar interdependencia constitutiva entre juicio moral y artificio estilístico, entre contenido enunciado y estructura enunciativa, priva en último término al discurso de materialidad (referencialidad), de todo asiento real<sup>26</sup>, lo que le obliga a un error continuo. No existen, en efecto, lugar ni tiempo objetivos en *El Criticón*<sup>27</sup>. Lo que puede descubrirse en esta obra de Gracián es, sin embargo, algo más significativo que cualquier tratamiento novedoso de tópicos realistas. Lo que se advierte al explotar la referida ambigüedad es la pura y simple conciencia que se reconoce por primera vez al margen del mundo, no como una parte de él. Esto es algo

26. Conclusión a la que llega F. Ynduráin cuando dice: «Gracián no tuvo atención para el mundo exterior (...) y su obra es pura construcción mental» (*op. cit.*, p. 168). O como afirma J. M. Blecuá de otro modo: «Gracián nunca se refiere a éste ni al otro, sino al éste y al otro esenciales» (*op. cit.*, p. 15).

27. Aunque B. Pelegrín (en *Le fil perdu du «Criticón» de Baltasar Gracián: Objectif Port-Royal*, Publications Université de Provence, 1985) se haya referido recientemente a la precisa topografía en que se apoya *El Criticón*, no deja ésta de ser una cuestión secundaria que no afecta para nada al contenido abstracto-alegórico preponderante en esta obra.

explícitamente considerado. En la primera Crisi de *El Criticón* la perplejidad de Andrenio toma cuerpo en términos parecidos a los de la conocida fórmula cartesiana (Descartes, también discípulo de jesuitas, había enunciado catorce años antes el «cogito ergo sum»)<sup>28</sup>:

«¿Qué es esto? —decía— ¿soy o no soy? Pero, pues vivo, pues conozco y advierto, ser tengo» (I, I, p. 525).

Andrenio nace como hombre cuando nace su conciencia, lo que también se manifiesta según el tópico realista de los «ojos del alma» y su despertar<sup>29</sup>. El sujeto da comienzo a su ser y a su actividad cuando entra en juego la reflexión sobre sí mismo, que es en el fondo la única posible. La escisión conciencia-mundo priva a la razón de un apoyo externo real y, como decía Ortega y Gasset a propósito de Kant, «el conocimiento deja de ser un pasivo espejar la realidad y se convierte en una construcción», algo sin duda ya presente (salvando todas las distancias) en esa alusión que hace Critilo —Crisi II, Parte I, *El Criticón*— a los que él llama «varones sabios» que, al medirse con un mundo «artificioso», han de hacerlo, en consecuencia, «filosofando artificiosamente» (p. 529).

La conciencia que de esta forma se reconoce y cuyo discurrir se manifiesta en *El Criticón*, es por lo dicho básicamente solitaria y padece, como es obvio, de la angustia de quien así repentinamente se contempla. A decir verdad, y ésta puede ser la conclusión fundamental del presente estudio, no se descubre tanto un mundo moralmente trastocado donde el ser y el parecer se confunden, cuanto una conciencia —y un discurso— libres del mundo, al que artificiosamente dominan. Siendo éste el verdadero descubrimiento, en la España del Barroco ha de ocultarse y sólo de lo primero (mundo

28. No se quiere aquí decir, ni mucho menos, que el sentido y proyección de los pasajes graciánico y cartesiano sean idénticos. Estamos de acuerdo con las precisiones que al respecto hace J. A. Maravall («Antropología y política en el pensamiento de Gracián», *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, III, Madrid, Cultura Hispánica, 1984; *vid.* en especial pp. 354-356). Sin embargo, es obvio que Gracián no puede dejar de compartir, siquiera sea oscuramente, los albores de una época: «él —escribe el propio Maravall— plantea las preguntas radicales sobre el hombre, paralelas a las que se hace el racionalismo, pero las formula con la dramática tensión del Barroco» (*op. cit.*, p. 350); y por tanto, añadimos nosotros, le es difícil ver «claro y distinto» como quería el racionalismo. Su modelo gnoseológico no se lo permitía. Nos hallamos aquí de nuevo con otro aspecto de la tensión entre la enunciación y el enunciado.

29. Para un estudio de la tradición en que el tópico se inserta y de la peculiar manera en que Gracián lo trata, *vid.* un reciente artículo de D. Janik, «Das «Auge der Seele»: erkenntnistheoretische, religiöse, moralische und ästhetische Funktionen einer topischen Metapher, ausgehend von Baltasar Gracián», en *Texie. Kontexte. Strukturen Beiträge zur französischen, spanischen und hispanoamerikanischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Alfred Blüher*. Alfonso de Toro (Hrsg.), 1987, pp. 371-385.

moralmente trastocado) es posible hablar. Ello fuerza a que adopte Gracián una postura intermedia y ciertamente conflictiva entre realismo enunciado y enunciación nominalista. Como la opción nominalista pura no es posible, las arbitrariedades del lenguaje —y de la cultura en sus relaciones con la naturaleza— han de tener una lectura no intrínseca, lo que hubiera dado cauce sin más a la filosofía racionalista moderna, sino proyectarse como arbitrariedades del mundo en tanto que marco esencialista y deóntrico. Se enmascara así, pues no es posible confesar esto abiertamente, la cuestión fundamental de la conexión arbitraria entre nombres y cosas bajo el «pretexto» de perversión moral del hombre. Juego este último al que se presta con meridiana claridad el razonamiento etimológico aquí estudiado.

Universidad de Valencia