

De Gracián a Lacan

Ignacio Iriarte*

Universidad Nacional de Mar del Plata-CELEHIS
CONICET

Resumen

Este texto se propone describir una serie de coincidencias entre las concepciones lingüísticas de Baltasar Gracián y Jacques Lacan. En la primera parte, comparo las reflexiones sobre “la agudeza” que proponen ambos autores. En la segunda parte, revelo una serie de diferencias que a pesar de todo persisten entre los dos sistemas conceptuales. En las conclusiones, propongo una reflexión sobre los usos contemporáneos del Barroco.

Palabras clave: Gracián – Lacan – agudeza – lenguaje – Barroco

From Gracián to Lacan

Abstract

This paper aims to describe a series of matches between linguistic conceptions of Baltasar Gracian and Jacques Lacan. In the first part, I compare the reflections on “wit” proposed by both authors. In the second part, I reveal a number of differences that nevertheless persist between the two conceptual systems. In the conclusions, I propose a reflection on contemporary uses of the Baroque.

Keywords: Gracián – Lacan – wit – language – Baroque

Una de las tantas constantes de la literatura y los estudios literarios es la propuesta de que existe una sintonía entre Barroco y modernidad. No creo que a esta altura sea necesario agotar la cuantiosa bibliografía sobre el tema. Baste recordar que es una idea que ha sido sostenida por escritores, críticos e intelectuales desde fines del siglo XIX. Sí quisiera plantear un problema puntual dentro de esa inagotable biblioteca: las relaciones posibles que existen entre Baltasar Gracián y el psicoanálisis, disciplina que es más que una disciplina, porque desborda hacia la literatura y reformula los supuestos del saber en términos generales. El tema ha sido tratado ya por Blanca Perinián en el artículo “Lenguaje agudo entre Gracián y Freud”. Mi propósito en este trabajo es ampliar varios de los argumentos de ese texto, señalando que se enriquecen si en lugar de Freud elegimos a Jacques Lacan como término de comparación. Quisiera anticipar, sin embargo, que un acercamiento como éste no deja de ser problemático. Sujetos de la historia, somos reacios a considerar que lo de ayer vuelva alegremente a resurgir hoy. No en vano transcurrieron tres siglos entre Gracián y Lacan, tres siglos que por otra parte produjeron cambios portentosos en la cultura, la política, la economía y aun en conceptos como “pensamiento”, “literatura” e “historia”. Si mi intención en este trabajo es identificar similitudes entre los dos autores, esto se debe a que me propongo leerlas sobre el trasfondo de los cambios que introdujo la historia cultural.

Empecemos, entonces, por un breve comentario del artículo al que acabo de hacer mención. Perinián sostiene que existen importantes semejanzas entre *Agudeza y arte de ingenio* y *El chiste y la relación con lo inconsciente*. En el primer libro, publicado en 1648, Gracián estudia una serie de ejemplos poéticos de diversos autores, principalmente españoles; en el segundo, publicado en 1905, Freud se propone como objeto el chiste y las técnicas que lo producen. Si ambos autores se acercan, agrega Perinián, es porque, tomando como

objeto soportes textuales diferentes, se propusieron analizar una misma cuestión: lo que en alemán se denomina *Witz* y en castellano agudeza. Los libros, por otra parte, son muy semejantes en lo que respecta a su estructura global. *Agudeza y arte de ingenio* y *El chiste y la relación con lo inconsciente* están conformados por larguísimas tiradas de ejemplos, lo cual revela no sólo un criterio de organización compartido, sino también el uso de un tipo de razonamiento equivalente. En lugar de seguir un camino deductivo, partiendo de las ideas generales para llegar a los casos particulares, Gracián y Freud analizan la agudeza a partir de ejemplos concretos, de los cuales extraen ideas mediante procesos de inducción. En *El chiste y la relación con lo inconsciente*, Freud utiliza este procedimiento para proponer una clasificación de los chistes analizados de acuerdo con el tipo de operatoria del cual surgen: condensación, empleo múltiple de un mismo material y uso del doble sentido. En *Agudeza y arte de ingenio*, Gracián establece de manera equivalente una clasificación de las agudezas en agudezas de concepto, agudezas verbales y agudezas de acción. Las primeras operan sobre lo que hoy en día llamaríamos el significado, las segundas sobre el significante, las terceras sobre las acciones no verbales. Gracián añade que se pueden encontrar agudezas por conformidad o por contrariedad de lo careado y pueden ser a su vez complejas o compuestas, lo cual produce nuevas subdivisiones. Cabe destacar, como complemento de esta lectura de Periñán, que estas similitudes temáticas y formales no se deben a una influencia directa de Gracián sobre Freud. Es cierto que éste posiblemente conocía al autor español, porque su obra tuvo cierto impacto en Alemania gracias a la traducción que Arthur Schopenhauer hizo de *Oráculo manual*,¹ pero es casi

1 La traducción de Schopenhauer apareció póstuma en 1862. Hay que agregar que Gracián es importante para varios autores alemanes del siglo XX. Por ejemplo: en Norbert Elias y Reinhart Koselleck. Sobre esta

imposible que haya leído *Agudeza y arte de ingenio*, porque el tratado no conoció traducciones hasta 1983. El hecho de que Freud no haya tenido acceso a este libro subraya las coincidencias, en lugar de empalidecerlas: que dos hombres hayan explorado el lenguaje con una distancia de más de dos siglos, y que hayan llegado a conclusiones cercanas, sugiere que rondaron al menos la verdad.

Estas afinidades pueden profundizarse, como dije, si tomamos como término de comparación no a Freud, sino a Lacan. En la primera parte del seminario *Las formaciones del inconsciente*, dictado entre 1957 y 1958, Lacan elabora un extenso comentario de *El chiste y su relación con lo inconsciente*. A lo largo de las siete clases que le dedica al libro, toma las tradiciones alemanas y checas de las que se había servido Freud, pero además incorpora ejemplos franceses e ingleses y, lo que es más importante en este contexto, destaca la tradición española: “[En este momento] Dejo de lado la tradición principal, la española, porque es demasiado importante como para que no hayamos de remitirnos a ella abundantemente más tarde” (1999: 23). Lamentablemente, Lacan no cumple esta promesa, posiblemente porque no tenía más que algunas noticias poco profundas sobre literatura española. Entre ellas, tal vez se encuentre el interés que Gracián causó en la Francia del siglo XVIII y el lugar central que al autor español le había concedido Schopenhauer.² Pero, en todo caso, sin conocer demasiado el te-

cuestión, ver: Sebastián Neumeister.

² Lacan conocía a Gracián y entendía que era un antecedente de Freud. Escribe en “La cosa freudiana”: “Freud se sitúa entonces en el linaje de los moralistas en quienes se encarna una tradición de análisis humanista, vía láctea en el cielo de la cultura europea donde Baltasar Gracián y La Rochefoucauld representan estrellas de primera magnitud y Nietzsche una nova tan fulgurante como rápidamente vuelta a las tinieblas” (1991: 389). Esta cita demuestra, además, que Lacan parece conocer a Gracián prioritariamente por *Oráculo manual*.

rreno, Lacan tendió un puente entre la obra de Freud y cierto campo de la literatura en lengua española. Otro aspecto que merece destacarse es que en ese seminario se refiere a lo que llama el estilo manierista. En la segunda clase utiliza el concepto para designar las particularidades retóricas de su artículo “La instancia de la letra en el inconsciente”. Según comenta en esa oportunidad, el manierismo (*su* manierismo) tiene una función irremplazable, porque “En vista del terreno por el que nos desplazamos, en vez de mediante un uso del concepto nos vemos obligados a proceder mediante un abuso del concepto” (1999: 69). Así pues, el psicoanálisis se apoya en la misma lógica del chiste y las formaciones del inconsciente, lógica que es la misma que se encuentra en ese otro “abuso del concepto” del que se ocupó Gracián en su obra sobre la agudeza. Con esto, Lacan dibuja un cuadrilátero cuyos vértices son la agudeza, el manierismo, el psicoanálisis y las tradiciones literarias europeas.

Repongamos algunos de los elementos de ese campo de trabajo. Para Lacan, el código lingüístico no se encuentra en el sujeto que habla, sino en el Otro. El ejemplo más simple para constatarlo es el pedido de favores. De acuerdo con Lacan, pero también según un saber que uno ha adquirido intuitivamente en la vida cotidiana, cuando un sujeto le pide algo a alguien, por ejemplo dinero, elige cuidadosamente las palabras que utiliza, no de manera abstracta, sino teniendo en cuenta quién es aquél al que se dirige. El pedigüeño no dice lo mismo ante un conocido que ante un familiar. En este sentido, su lenguaje está determinado por el Otro, de manera tal “que su deseo quedará capturado y reorganizado, no sólo en el sistema del significante, sino en el sistema del significante tal como está instaurado o instituido en el Otro” (1999: 98). Ahora bien, también sabemos que en toda comunicación pende siempre la amenaza del fracaso. Cuando hablamos con alguien, queriéndolo convencer, cautivar, engañar, divertir, en realidad hacemos un cálculo de

lo que él o ella piensa, cálculo que puede llevarnos al desastre o a un éxito relativo. El pedigüño, para continuar con el ejemplo anterior, puede leer con acierto a las personas a las que usualmente fastidia, pero aunque ajuste estratégicamente sus palabras, éstas constituyen de todos modos un stock limitado, siempre el mismo, en cada oportunidad. En este sentido, hay una diferencia entre el Otro y esos otros con los cuales interactuamos. El Otro, que originariamente fueron la madre y luego el padre, es el lugar del código, porque, para tomar una metáfora de las ciencias, contiene las hipótesis intocables a partir de las cuales se estructuró el sistema simbólico y por lo tanto a partir de las cuales fuimos introducidos en el mundo de la palabra; al tratar de comunicarnos con alguien, podemos hacer hipótesis *ad hoc* de acuerdo con nuestros cálculos, pero éstas no sólo pueden fallar, sino que sólo podemos hacerlas a partir del *stock* lingüístico que disponemos de entrada. Tras esta diferencia, Lacan da un paso más. Como sostiene Freud, en el sujeto hay dos campos separados: lo consciente y lo inconsciente. Lacan traduce esta división señalando que en el sujeto hay dos cadenas discursivas, la primera es la cadena inconsciente, la segunda es la efectivamente emitida. El Otro es el lugar en el cual se cruzan las dos. Este cruce se debe a que, como lugar desde el cual el sujeto ha sido introducido en el lenguaje, el Otro contiene las reglas mediante las cuales se organizan los significantes inconscientes, desplazando o metaforizando su vínculo con las pulsiones elementales. La agudeza, causada por un lapsus o un chiste, se produce porque la cadena inconsciente “emerge” en el discurso del sujeto. Se trata de un “abuso del concepto”: desautomatiza la articulación cristalizada y produce un enganche novedoso entre el discurso consciente y la cadena inconsciente, generando por lo tanto un nuevo sentido.

Veamos cómo opera el proceso a partir de un chiste concreto. En pleno mes de diciembre, una mujer está bus-

cando la parada del colectivo 531. Entonces se dirige a un hombre y le pregunta: “Disculpe, ¿sabe dónde pasa el 31?”. Rápidamente, el hombre le contesta: “El 31 no sé, pero el 24 la paso con mi familia”. El chiste se produce porque el hombre explota un sentido que había quedado oculto en la pregunta, ya que en ese mes en particular casi todos están preocupados por saber con quiénes van a pasar las fiestas de navidad y año nuevo, con todo lo resueltamente enojoso que son esas decisiones. Podríamos decir, en este sentido, que hay una segunda pregunta que ronda a los personajes del chiste y, si lo entendemos y nos reímos, es debido a que esa pregunta también nos ronda en el momento en que la mujer hace la suya. Veámoslo ahora desde el punto de vista del código. Si la mujer se dirige al hombre, es porque presume que él sabe. Puede tratarse de un quiosquero, a quien todos le atribuimos un saber prácticamente infalible sobre lo que sucede a su alrededor. Por partida doble, la mujer coloca el código en el quiosquero: porque le atribuye un poder de comprensión inmediato (elide colectivo y elide el quinientos para decir directamente 31) y porque además entiende, como todos, que es el sujeto supuesto saber de la cotidianidad. El efecto del chiste consiste en que el hombre toma aquella información que queda flotando en el aire, ¿dónde pasa cada uno la fiesta de navidad?, y la utiliza para desautomatizar el código y crear un nuevo sentido. Por consiguiente, el quiosquero cruza el enunciado con la cadena que ha quedado inconsciente, en este caso, algo que tiene que ver con la molestia de decidir con quién pasar la fiesta de navidad o incluso con los deseos de golpe despertados de pasarla con ella.

Vayamos ahora a Gracián. Evidentemente, no podemos esperar un análisis como éste, pero sí algunas coincidencias llamativas. El primero de ellos es que Gracián también le presta una importante atención al Otro. Para apreciar esto, recordemos que todos sus libros, especialmente

Oráculo manual, son manuales de conducta que apuntan a formar al hombre de su tiempo.³ Como demostró Norbert Elias en *El proceso de la civilización*, el autor se incluye en un ciclo de larga duración, que se desarrolla entre los siglos XI y XVIII, en el cual se pasa de una nobleza constituida por guerreros, gente armada que resuelve sus conflictos por medio de la violencia directa, a una sociedad cortesana, que se constituye a partir del monopolio de las armas por parte del estado, acompañando el sostenido crecimiento de las ciudades, y la publicación de manuales de conducta, como el libro de Gracián, que se proponen mesurar las costumbres mediante el autocontrol.⁴ La sociedad cortesana es una sociedad en la cual el sujeto debe interiorizar la mirada de los otros. En este marco, Gracián pone un marcado énfasis en la idea de que el hombre debe actuar a partir de un detenido estudio de los que conviven con él. Como modelo simbólico, que nos permite establecer un rápido paralelo con Lacan, podemos tomar el aforismo 235, en el que Gracián recomienda “saber pedir”:

No hay cosa más dificultosa para algunos ni más fácil para otros. Hay unos que no saben negar; con éstos no es menester ganzúa. Hay otros que el No es su primera palabra a todas horas; con éstos es menester la industria. Y con todos, la sazón: un coger los espíritus alegres, o por el pasto antecedente del cuerpo, o por el del ánimo (1945: II, 198).⁵

En este aforismo, el gobierno de sí tiene su sustento en el Otro, porque es el hombre al que se le pide el que da las pautas para el comportamiento y la acción. En el mismo sentido, se lee en el aforismo 26: “Hallarle su torcedor a cada

3 Sobre la intención de Gracián de formar al hombre, ver Pérez Lasheras.

4 Para un desarrollo más amplio de este enfoque a partir de Elias, ver González García.

5 Cito por las *Obras Completas*, indicando primero el tomo y luego la página.

uno”, es decir, encontrarle la debilidad (la estimación, el interés, el deleite), de manera tal de que, con esa llave en la mano, uno logre dominarlo mejor. En el aforismo 189 afirma sin tapujos que es necesario “Valerse de la privación ajena”, porque si ésta llega a deseo, “es el más eficaz torcedor” para manipularlo. Desde otro ángulo, en el aforismo 43 sostiene que el hombre no debe ir contra la corriente diciendo verdades que contrarían a los otros, sino que lo inteligente es “Sentir con los menos y hablar con los más”, o bien, hablar con la lengua “de la necedad, por más que la esté desmintiendo su interior” (II, 136). Para Gracián, en suma, el hombre debe tener la suficiente frialdad como para dominar sus instintos y actuar tras un cuidado estudio de las personas con las que interactúa, porque de lo contrario podría perder la partida en una sociedad plagada de gente taimada. Primer punto, entonces, de nuestra comparación: más allá de las diferencias de énfasis, en Gracián y Lacan el código de comportamiento se encuentra en el Otro.

Enfoquémonos ahora en la cuestión de la agudeza. Aunque en su tratado Gracián se propuso descubrir las reglas mediante las cuales los escritores han logrado componer sus textos, no se puede desconocer que esos textos están dedicados a una serie de lectores, sobre cuyo código lingüístico opera el poeta, de manera tal de generar la sorpresa buscada. Así se abre, por ejemplo, el segundo discurso de *Agudeza y arte de ingenio*: “Si el percibir la agudeza acredita de águila, el producirla empeñará en ángel” (I, 100). No es necesario subrayar que en estas palabras la creación está por encima de la lectura, pero aun así Gracián manifiesta un particular aprecio por aquellos que están en condiciones de valorar las agudezas, lo cual permite destacar el hecho nada menor de que haya dedicado todo un libro al arte del desciframiento. En el discurso VI escribe, en el mismo sentido, sobre el placer de resolver los enigmas escritos: “Cuando más escondida la razón, y que cuesta más, hace más estimado el concepto,

despiértase con el reparo la atención, solícitase la curiosidad, luego lo exquisito de la solución desempeña sazónadamente el misterio” (I, 145). Puede reprochárseme, seguramente, forzar las palabras de Gracián, pero estos argumentos revelan un segundo acercamiento conceptual: para Gracián y Lacan la agudeza es una forma de operar sobre un código compartido para producir nuevos sentidos.

Otro tanto podemos decir de las justificaciones que Lacan y Gracián hacen sobre la necesidad de que existan agudezas. Para Lacan, se trata de una de las claves del psicoanálisis en tanto la verdad no puede decirse, porque es aquello que está fuera de la simbolización.⁶ Para demostrar la existencia del inconsciente y para que el psicoanálisis ponga en primer plano la verdad, es menester “hacerle trampas” al lenguaje y, en rigor, dejar que el inconsciente hable en la sesión. Gracián, casi no hace falta decirlo, no se refiere a ninguna de estas cosas, pero hay una fundamentación del estilo que, *mutatis mutandis*, puede acercarse a la que propone Lacan. Para el escritor español, la necesidad de un lenguaje cada vez más complejo se explica por la situación crítica en la que se encuentra el mundo en el 1600. En *El discreto* sostiene, en este sentido, que los hombres se encuentran “ya a los fines de los siglos. Allá en la edad de oro se inventaba: añadióse después; ya todo es repetir. Vense adelantadas todas las cosas, de modo que ya no queda qué hacer, sino elegir” (II, 43). El presente es un mundo heredado, y esto quiere decir que la sociedad es un laberinto en el cual sólo resta variar las mismas fórmulas o retorcerlas para encontrarles una

⁶ Como demuestra Lacan en “La cosa freudiana”, la verdad se manifiesta en el lenguaje, razón por la cual no se puede hablar *de* ella. Es la manifestación del inconsciente a través de los síntomas: “se muestra allí compleja por esencia, humilde en sus oficios y extraña a la realidad, insumisa a la elección del sexo, pariente de la muerte y, a fin de cuentas, más bien inhumana” (1991: 418). Es el deseo, deseo sexual y pulsión de muerte, irreductible al lenguaje.

gota de sentido. Complementariamente, podemos volver a *Oráculo manual*. En ese libro se plantea la idea de que la verdad pura y dura no tiene lugar en la sociedad cortesana porque el hombre que dice la verdad, descubriendo lo que piensa, lleva las de perder. Tanto por la paralización crítica de la cultura como por estas necesidades estratégicas, los individuos sólo pueden manipular el lenguaje. La única forma de encontrar un nuevo sentido y a la vez de hacer refractar la verdad es utilizar la agudeza, esa forma de abusar del concepto o bien de combinar, perforar y reestructurar las palabras de manera sorpresiva.

Dejemos ahora los acercamientos puntuales entre Gracián y Lacan y pasemos a una evaluación general. Los vínculos entre ambos autores pueden reducirse en lo fundamental a tres: 1) la importancia que le conceden al Otro como lugar del código y en este sentido como horizonte de racionalidad, 2) el mecanismo de creación de las agudezas, que se produce en ambos casos por la operación sobre un código cristalizado y 3) la necesidad del “abuso del concepto” para medio-decir la verdad. Podemos reconocer en estos tres puntos al menos parte de los elementos prioritarios que conforman los sistemas conceptuales de Gracián y Lacan. Como se trata de dos autores centrales de cada una de las épocas en las que vivieron, es admisible señalar que estos acercamientos sugieren una cercanía semejante entre la época del Barroco y la modernidad. Pero existen también importantes diferencias que es importante destacar. En lo que respecta al contexto de producción, éstas son, de hecho, abismales. La sociedad española del Barroco está dominada por una monarquía absoluta que ha subordinado el conocimiento profano a las Sagradas Escrituras de acuerdo con los postulados del Concilio de Trento.⁷ Es, asimismo, una

⁷ Sobre la centralidad de la Contrarreforma para el Barroco, ver Ruiz Pérez (77-88).

cultura que surge de la sociedad cortesana. El ingreso a ella por cierto que depende del talento, pero también de la pertenencia a un círculo de letrados y a la participación en la nobleza, la iglesia o el sistema burocrático de la monarquía. Más allá del dato evidente de que la modernidad ha nacido de la destrucción de este Antiguo Régimen, debemos recordar que Lacan pertenece en cambio a un campo intelectual cuyos cimientos están plantados precisamente en ese suelo de libertades individuales que abrió la era de las revoluciones. También es una sociedad por cierto conformada por gente en general taimada que está en franca competencia por el prestigio, pero es a la vez un ámbito abierto al talento, cuyas cartas de ciudadanía son cierta educación y un *savoir faire* que cada integrante debe poseer para lograr “sobrevivir” e imponerse sobre los demás.

Otro tanto podemos decir de los elementos intrínsecos de cada sistema conceptual. Gracián basa su propuesta sobre la agudeza y la sociedad cortesana en la idea de que la verdad se ha retirado del mundo. Este retiro puede comprenderse de dos maneras distintas. Por una parte, se trata de una verdad que haría empalidecer la sociedad cortesana. Aunque no lo manifiesta explícitamente, este poder destructivo, junto con la constante insistencia en el desengaño como actitud central que debe tener el hombre, hace coincidir la verdad con la muerte. En la crisis “La verdad de parto” (*El Criticón*), se trata efectivamente de algo que, de revelarse, haría imposible la continuación de la sociedad.⁸ Pero la verdad también es, en otro plano, algo que se ha retirado históricamente, en la

⁸ En esa crisis, el personaje que acompaña a Critilo le explica por qué todos huyen del reino de la verdad, que está a punto de parir: “Porque [cuando finalmente dé a luz a las verdades] no habrá quien viva, ni el caballero ni el oficial ni el mercader ni el amo ni el criado. En diciendo verdad, nadie podrá vivir” (III, 162). También se puede destacar en este contexto la importancia que en el Barroco adquiere la muerte como eje para el desengaño de la vida terrenal.

medida en que, en los “fines de los siglos”, ya no existe esa forma de la verdad que es la creación de cosas nuevas. Así pues, los hombres se dedican a las agudezas porque no pueden ver de frente la verdad de su existencia como así también porque están impedidos de transformar su presente en algo diferente de lo que es. El abuso del concepto, de Luis de Góngora a Gracián, no sólo es una contribución al orden establecido, sino que además es un síntoma que se encuentra en el epicentro de la cultura del siglo XVII: se trata de la única forma de creación de sentido en una sociedad que, tras el Concilio de Trento, ha paralizado su proceso cultural.

La sociedad lacaniana en principio se parece mucho a la que describe Gracián. Desde un punto de vista global, está organizada por una mirada potente, como la que se puede registrar en las reglas de *Oráculo manual*, mirada ante la cual el individuo actúa y bajo la cual se define como sujeto. En el mismo sentido, si en la sociedad cortesana el hombre debe operar de acuerdo con lo que puede descifrar de los otros, el sujeto lacaniano también actúa a partir de un cálculo de lo que los otros son y desean. Podemos ver el admirable despliegue de esta concepción de la sociedad en el artículo “El tiempo lógico”, texto en el cual Lacan demuestra que el individuo afirma ser un hombre no por una sustancia que lo defina, sino por lo que ve en los demás, afirmación hecha desde los otros, a partir de la cual logra insertarse en la sociedad. Este aspecto permite explicar, también, por qué se dedicó durante tres clases de *La relación de objeto* (1965-1966) a una interpretación de *Las meninas* de Diego Velázquez, cuadro en el cual los reyes están a punto de desaparecer (los vemos en el espejo del fondo), para convertirse en una pura mirada que sostiene a todos los personajes. Pero a pesar de estas coincidencias, hay una diferencia sustancial entre Lacan y Gracián. Como dije, para el escritor español la verdad es impronunciable por dos razones: porque revela la futilidad de la vida y porque se ha retirado históricamente del lugar que tenía en una edad dora-

da, que podemos situar en el siglo XVI.⁹ En Lacan, esta última perspectiva se disuelve de manera completa. En su obra no hay un retiro de la verdad, sino que la verdad es, desde el principio, algo que se encuentra en una disimetría estructural con lo simbólico, en la medida misma en que es la falla o el agujero del lenguaje. Por cierto, esto significa que Lacan se queda con aquél otro sentido de la verdad como fuerza que equivale a la muerte o a la destrucción, pero aún en esta cuestión hay un cambio profundo, porque mientras que para una mentalidad del siglo XVII la conciencia de la muerte es un acto de desengaño en la medida misma en que el hombre debe asumir que el verdadero sentido se encuentra en la vida de ultratumba, para Lacan la muerte está vacía de todo contenido positivo. Esto transforma la relación de la agudeza con la verdad. En Gracián, debido a que la verdad es intratable y a que se ha retirado históricamente, la única posibilidad de reencontrar sus semblantes es a través de los “abusos del concepto”. Pero en tanto se trata de una sociedad que se encuentra en los “fines de los siglos”, es decir, una sociedad cuyo proceso histórico ha quedado paralizado, la agudeza se ubica en el centro del sistema cultural: la profusa retórica del Barroco es un síntoma de la imposibilidad de que los letrados dirijan su crítica a los pilares de la cultura y, por esa razón, es una forma de producción y reproducción de la hegemonía. En Lacan, en cambio, los semblantes de la verdad no se encuentran en el centro de la cultura, sino en esos márgenes que son los chistes, los lapsus, los sueños y las palabras que surgen cuando el paciente lleva al diván sus pequeños dramas familiares. Así lo dice en “La cosa freudiana”: “Yo [la verdad] vagabundeo en lo que vosotros consideraréis como lo menos verdadero por esencia: en el sueño, en el desafío al sentido de la agudeza más gongorina y el *nonsense* del juego de palabras

9 Para esta consideración del siglo XVI como edad dorada, ver *El Crítico*, especialmente la crisis “La rueda del tiempo” (1945: III, 301-320).

más grotesco, en el azar, y no en su ley, sino en su contingencia” (1991: 393). En Gracián, la agudeza es el hallazgo público de los poetas; en Lacan, el síntoma del hombre común. Recordemos, en este marco, un hecho simbólico: Freud toma *Edipo rey*, una obra sobre un tirano, verdadera cúspide de lo social, y la convierte en el guión dramático de nuestra humilde privacidad. Tanto en el siglo XVII como en el XX, la agudeza es la manifestación de la verdad, pero ha pasado del centro de la cultura a los márgenes de nuestra subjetividad.

De Gracián a Lacan, del Barroco a la modernidad, no sólo hay coincidencias, sino también grandes diferencias, y estas diferencias dependen de la historia cultural que se produce entre los siglos XVII y XX. Esto equivale a decir que si fue posible descubrir que el Barroco está demasiado cerca de la contemporaneidad, la razón de ese descubrimiento no se encuentra tan solo en que los hombres de ese siglo dijeron cosas parecidas a las nuestras, sino también en el hecho de que su cultura, antes central, quedó arrumbada en los márgenes de la cultura. El 1700, con su rechazo en general y con sus rescates de algunos escritores puntuales, fue clave en este sentido. No tengo espacio para desarrollar las condenas de los principales intelectuales de esa centuria, condenas mediante las cuales rechazaron la falta de reglas con que se movieron escritores como Luis de Góngora y Lope de Vega.¹⁰ Pero sí quisiera destacar que, a principios del siglo XX, no sólo existieron revalorizaciones históricas como las de Heinrich Wölfflin y Werner Weisbach, sino también trabajos que se propusieron rescatar el Barroco como una práctica útil para la actualidad en la medida misma en que provenía del lugar de irracionalidad en que lo había arrumbado el siglo XVIII. Escribió Eugenio D’Ors en “De Robinson a Gauguin”, fechado en 1925 y recopilado en *Lo barroco*:

10 Para una visión más extensa de este proceso, ver Iriarte.

Imaginemos una infancia educada por locos... Si bien se mira, ¿no ha ocurrido que, durante más de una centuria, la infancia entera de todos los países y de todas las condiciones sociales haya sido, más o menos indirectamente, educada por un loco: por Juan Jacobo Rousseau? Una sociedad como la que evoco –o imagino- tenderá necesariamente, en su expresión, en su estilización, al empleo de las formas características de lo barroco (52).

Si podemos acercar a Gracián y Lacan, este acercamiento no se justifica sólo por las coincidencias parciales que encontramos en sus textos, sino también por el proceso histórico que hizo que el Barroco dejara de ser una estética dominante para convertirse en un lenguaje marginal. Ese proceso acompaña otro: la forma mediante la cual la verdad, que en el siglo XVII se había retirado del presente y apuntaba a un más allá, terminó por situarse en la cara oculta de nuestra subjetividad, desde donde habla a partir de las formaciones del inconsciente a las que se refiere Lacan. En este sentido, para volver al principio de este trabajo, las coincidencias entre Lacan y Gracián revelan que los dos rondaron la verdad, sólo que esa verdad, del 1600 al 1900, ha cambiado notoriamente de estatuto y de lugar. Esta transformación del pasado es la premisa a partir de la cual tiene verdadera validez un concepto como el de “neobarroco”.

* **Ignacio Iriarte.** Es doctor en Letras por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Actualmente se desempeña como docente de la Universidad Nacional de Mar del Plata en Literatura Hispanoamericana y Teoría y Crítica Literarias y es Investigador Asistente en CONICET. Su tesis doctoral se titula *Retóricas del barroco. De los lectores del siglo XVIII a los escritores José Lezama Lima y Severo Sarduy*. Entre otros, ha publicado diversos artículos y capítulos de libro sobre el Barroco Contemporáneo

en América Latina y sobre las obras de los escritores cubanos José Lezama Lima y Severo Sarduy y sobre el argentino Néstor Perlongher.

Bibliografía

- D'Ors, Eugenio (1993). *Lo barroco*. Madrid: Tecnos.
- Elias, Norbert (1987). *El proceso de la civilización*. México: FCE.
- Freud, Sigmund (1981). *El chiste y su relación con lo inconsciente*. En *Obras Completas*. Tomo I. Madrid: Biblioteca Nueva. 1029-1167.
- González García, José (2011). "Del humanismo renacentista de Loyola a la razón barroca de Gracián". *Eikasia*. Nº 37. <http://www.revistadefilosofia.com> (última consulta: 21/8/2013).
- Gracián, Baltasar (1943). *Obras completas*. Buenos Aires: Editorial Poblet.
- Iriarte, Ignacio (2011). "Barroco, hermenéutica y modernidad II". *Studia Aurea* Nº 5. 100-127.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, Jacques (1991). *Escritos I*. Buenos Aires : Siglo XXI.
- (1999). *Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- (s/f). *La relación de objeto*. Inédito.
- Neumeister, Sebastián (1993). "Gracián en Alemania". *Suplementos* Nº 37. 121-124.
- Pérez Lasheras, Antonio (2010). "Gracián y la recepción del canon poético". En López Bueno, Begoña. *El canon poético en el siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla. 453-474.
- Periñán, Blanca (1977). "Lenguaje agudo entre Gracián y Freud". *Studi Ispanici*. Nº 1. 69-94.
- Ruiz Pérez, Pedro (2010). *El siglo del arte nuevo*. Barcelona: Crítica.