

EL JUEGO DE LAS APARIENCIAS

En *El mundo por de dentro* Quevedo hace decir al Desengaño: «el ser desmiente a las apariencias»¹. Que no se trata de una observación ocasional o secundaria lo evidencia tanto la referencia personificada a la noción de desengaño —central como es sabido en el Barroco y sobre todo en Quevedo— como la reiteración con que la idea aparece en el contexto. Representa algo así como el resumen de la tarea que en el Sueño asume el Desengaño: hacer ver lo que el mundo es en verdad, en contraste con lo que simplemente parece ser y no es. «Yo te enseñaré el mundo como es: que tú no alcanzas a ver sino lo que parece» (p. 165). Después de explicitar, como ejemplos, que quien gana de comer como sastre se viste como hidalgo, que el hidalgo a su vez «por ser hipócrita y parecer lo que no es se va metiendo a caballero» (p. 165), y que el caballero se empeña en «parecer señor» (p. 165), el desengaño sentencia; «ninguno es lo que parece» (p. 166). La hipocresía no se detiene ante ningún estamento, sino que los penetra todos. De la base a la cumbre, de lo más bajo a lo más alto, todo cae bajo su égida y se encuentra encadenado a ella: «... el señor, por tener acciones de grande, se empeña, y el grande remeda... cosas de rey» (p. 166). La apariencia viene a dar nombre a esa especie de historia general de la infamia: «De suerte que todo el hombre es mentira por cualquier parte que le examinéis, si no es que, ignorante como tú, crea las *apariencias*» (p. 167). Líneas más adelante aparece formulada la conexión real entre la hipocresía, a la que se reduce todo mal moral (cf. p. 167), la apariencia y el engaño. «Pues ¿hay más clara y más confirmada hipocresía que vestirse del bien en lo aparente para matar con el engaño?» (p. 168). La presentación del tema del engaño y del correspondiente desengaño acerca de lo que es el mundo culmina, tras la exposición del primer cuadro en el que un hombre parece condolerse de la muerte de su mujer, en una afirmación en la que se encuentra la frase que citábamos al comienzo: «Eso todo es por *de fuera* y parece así; pero ahora lo verás por de dentro y verás con cuánta verdad el ser desmiente a las apariencias» (p. 169).

1 F. de Quevedo, *Sueños y discursos*, ed. de F. C. R. Maldonado, Clásicos Castalia, Madrid 1978, p. 169. Las referencias a este volumen se incluyen entre paréntesis dentro del texto del artículo.

Esta formulación precisa dos cosas. Por una parte, al afirmar explícitamente que «el ser desmiente a las apariencias», pone en primer plano al ser frente a las apariencias, haciendo que éstas adquieran su justo significado y alcance desde aquél. Por otra parte, las apariencias implican un desdoblamiento del mundo en dos dimensiones: «por de fuera» y «por de dentro». Hay una doble correlación: entre el «por de fuera» y las apariencias de un lado, entre el «por de dentro» y el ser, de otro. Las apariencias surgen cuando las cosas se contemplan sólo externamente, en tanto que para conocer su verdadero ser, hay que mirarlas «por de dentro», desvelar su interioridad. ¿Se desprende de aquí que el aspecto externo de las cosas tiene siempre un carácter aparential y como tal engañoso, puesto que hace que las cosas parezcan ser lo que no son? ¿Y el verdadero ser de las cosas se hace patente sólo como dimensión interna de las mismas? Dicho más brevemente: ¿son equivalentes exterioridad y apariencia por una parte, interioridad y ser por otra? Es prematuro dar por válida una conclusión similar, y es además problemático suponerlo así como punto de partida, en tanto no se ponga de manifiesto el alcance de la visión. La doble dimensión responde en efecto a una determinada forma de visión. Las cosas son mera apariencia cuando se las ve por fuera; su verdadero ser en cambio se hace presente cuando se las ve por dentro. En todo caso, la correlación antes indicada legitima la formulación de la analogía siguiente: el ser es a las apariencias como el mundo «por de dentro» es al mundo «por de fuera». Y aceptando que se trata de formas de ver las cosas, la analogía da de sí para afirmar que lo que cabe llamar el ser verdadero lo conocemos sólo cuando miramos las cosas por dentro, en tanto que si las miramos sólo por fuera tendremos que ver únicamente con apariencias. Hasta aquí todo parece claro. Si ahora, para simplificar, centramos la reflexión en la frase «el ser desmiente a las apariencias», podríamos decir igualmente que se entiende por sí misma. ¿No es cierto que frecuentemente las apariencias engañan, lo cual legitima la desconfianza hacia las mismas como medio para conocer la verdad? ¿No es además obvio que el engaño no es meramente teórico —como si se tratara de que unas veces conocemos la verdad y otras nos equivocamos, de forma que el error queda neutralizado una vez que se lo detecta sino que somos en mayor o menor grado víctimas del engaño que con frecuencia nos fuerza a caminar por sendas tortuosas e inciertas? Por añadidura, el Barroco ha contribuido a consolidar la conciencia que la humanidad tiene desde antiguo acerca de la vanidad e inconsistencia de las apariencias.

Lo paradójico de afirmaciones como ésta es que, a la vez que las comprendemos, dejan tras de sí una estela de enigmas. Nos dicen algo o mucho —todo tal vez respecto del sentido fundamental de la vida bajo alguno de sus aspectos— y al mismo tiempo nos ocultan algo esencial. Lo paradójico no está sólo en la simultaneidad de lo patente y de lo oculto, sino sobre todo en que de puro patentes determinadas cosas nos resultan enigmáticas. Porque y en cuanto que nos son patentes o sabidas, estamos y nos apoyamos en ellas, nos movemos en ellas, pensamos desde ellas, etc., y por eso nos resulta especialmente difícil conocerlas, objetivarlas y convertirlas en tema de nues-

tra consideración. Tiene aquí su aplicación la afirmación hegeliana de que «Lo sabido en general es desconocido justamente porque es sabido»². Podemos saber muy bien a qué atenemos con la afirmación de que el ser desmiente a las apariencias, a la par que desconocemos su verdadero significado. Los más sabios al respecto, aquellos que en la praxis de la vida diaria saben ajustarse con más sagacidad y acierto al sentido del enunciado, pudieran ser muy poco afortunados a la hora de explicar su significado. Por lo demás, Quevedo no nos lo aclara, al menos reflexivamente. Nada explícito encontramos en él que responda a preguntas acerca del ser, de las apariencias o de la acción de desmentir. Presuntamente, porque de puro archisabido su significado no necesita explicación alguna. Y sin embargo las preguntas se acumulan una vez que pretendemos conocer.

Si el ser desmiente a las apariencias, ¿quién o qué hace que las apariencias transmitan el mensaje que luego haya de ser desmentido? ¿Acaso otra apariencia? En este caso, la nueva apariencia es el fundamento de la primera, su verdadero ser, con lo cual teniendo en cuenta la contraposición entre el ser y la apariencia se deshace la apariencia misma. ¿O son las apariencias las que tienen fuerza y poder para decir lo que dicen? En ese caso son las apariencias por su propio ser las que nos interpelan y en ese sentido se fundamentan a sí mismas, son su propio ser, ajenas por tanto a un presunto ser que desde fuera las desmintiera. En ese supuesto, las apariencias ya no son formalmente apariencias, es decir, algo engañoso. Si se mantiene el carácter aparental y al mismo tiempo la entidad propia de las apariencias, habría que decir que éstas se desdoblán, que son y no son apariencias. Si se parte de que el ser y la apariencia son distintos y de que estas últimas son a su modo, ¿habrá que retrotraer ambas cosas a un tercer concepto desde el que pudieran hacerse comprensibles? En ese caso, parece que el ser mismo queda desautorizado para desmentir a las apariencias, al menos bajo la propia razón de ser. Pero ¿podría tener tal autoridad un tercero que fuera la raíz del ser y de la apariencia? ¿Cómo puede algo ser la raíz de cosas tan dispares?

Si se considera la cuestión desde el ser, ¿a qué puede desmentir el ser, no habiendo nada que no sea ser? ¿Cómo puede asumir la apariencia de una cosa algo que no sea esa misma cosa? Y si se conviene en que hay una dualidad, de forma que no sólo se pueda trazar una línea divisoria entre el ser y la apariencia, sino que aquél representa la medida desde la cual ésta se deslegitima, ¿en virtud de qué podría el ser invadir por así decirlo un terreno distinto del suyo propio? El ser desmiente a las apariencias, ¿siempre o sólo en determinadas circunstancias? Y si se trata de esto segundo, ¿por qué unas veces sí y otras no? ¿Qué es lo que hace precario en su poder al ser y tan fuertes y pujantes a las apariencias?

Podría intentarse neutralizar esta serie de preguntas desde una doble perspectiva. Por una parte podría decirse que el lenguaje de Quevedo cumple con el objetivo fundamental de facilitar la orientación en la vida bajo un

2 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 6 Aufl. Meiner, Hamburg 1952, p. 28.

determinado aspecto y que las perplejidades que a partir de ahí pueden surgir por cuestionamientos ulteriores son artificiales. A lo cual se puede a su vez responder que las preguntas antes formuladas y similares surgen ciertamente en un ámbito distinto del del escritor, pero persiguen la única finalidad de clarificar lo que éste quiere decir, y ni siquiera cabe caracterizarlas como una forma de metalenguaje. Más fuerza tiene a primera vista la objeción siguiente. Las reflexiones acerca de la contraposición e incompatibilidad entre el ser y la apariencia tienen un origen meramente subjetivo. En sí mismas las cosas son simplemente lo que son y nunca y en ningún caso están afectadas por la apariencia. Esta surge sólo cuando el sujeto adopta una posición que no corresponde al ser de las cosas, es decir, cuando se da una discrepancia entre el modo como el sujeto percibe las cosas y el ser de éstas. Tal discrepancia estaría reconocida en el propio Quevedo, no sólo en cuanto que vincula el conocimiento del verdadero ser de las cosas con un determinada forma de ver —la correcta—, sino en cuanto que distingue —en realidad recuerda la distinción tradicional— entre la visión sensible y la intelectual, entre los ojos y la razón: «hasta ahora no sabes para lo que Dios te dio los ojos ni cuál es su oficio: ellos han de ver y la razón ha de juzgar y elegir; al revés lo haces, o nada haces, que es peor» (p. 179). Con otras palabras, hay que poner entre paréntesis las opiniones que surgen como mera reproducción de las impresiones sensoriales y dejar que sea exclusivamente la razón la que se pronuncie sobre el ser de las cosas, en lugar de ajustar la razón a aquellas opiniones.

Más adelante hemos de volver sobre alguna de las implicaciones de esta objeción. Baste aquí indicar que con una respuesta similar no se anula para nada la vigencia de las apariencias. Esto es así por supuesto en el orden de la naturaleza —no ya porque reiteradamente nos engañamos y tenemos que aprender de los mismos errores, sino porque estamos constituidos de forma que nos tenemos que atener a las simples apariencias, a las cosas tal como aparecen, por ejemplo, al sol que aparece por el horizonte y por el horizonte desaparece. Pero ocurre también en el campo de la Ética, el que le interesa a Quevedo. Las acciones de la hipocresía —que al parecer son la mayoría— no quedan anuladas por el hecho de que se diagnostique su origen, sino que se van sedimentando y constituyen la base sobre la que se va tejiendo el entramado de la vida humana.

Las reflexiones que hemos venido haciendo y que parten del supuesto de la contraposición entre el ser y la apariencia no aclaran el sentido de la expresión «el ser desmiente a las apariencias». El significado del verbo desmentir, que se encuentra habitualmente en Quevedo, parece sobrentenderse. Al menos no vuelve sobre él. La tradición ha condensado los significados siguientes: negar o «decir que no es verdad cierta cosa que alguien ha dicho»; desvirtuar o mostrar la falta de fundamento de una opinión; desmerecer o hacer ver que algo es peor de lo que corresponde por su origen y circunstancias; y desviarse de la opinión o dirección que una cosa debería tener con respecto a otra³. Estos significados vienen a coincidir en que lo desmen-

3 Cf. M. Moliner, *Diccionario del uso del español*, Gredos, Madrid 1983, voz «desmentir», I, p. 952.

tido es privado de su pretensión de hacerse valer en la forma en que aparece. En ese sentido se lo hace desaparecer y la cosa en cuestión se disipa⁴. Esto viene por otra parte a confirmar el prejuicio de que las apariencias carecen de toda consistencia y de que por ello se disipan o desaparecen en la nada con la simple aparición en escena del ser verdadero. Pero, como hemos indicado, las apariencias persisten y se obstinan incluso en negar su carácter aparental y en hacerse valer como auténtico ser. La praxis quevediana viene a confirmar esto mismo en el sentido de que la vida se diversifica en una serie de comportamientos tipificados como mera apariencia, como formas de hipocresía, y que sin embargo persisten en su realidad: el médico, el alguacil, el juez, el sastre, etc., son muy distintos de lo que pretenden, de lo que parecen ser, pero según el propio Quevedo en ningún modo se desvanecerán, sino que van a persistir en sus formas respectivas de comportamiento, en el «ser» propio de su apariencia. En este sentido cabe decir que hay una implicación paradójica del ser y de las apariencias. Por una parte se da ciertamente un contraste, una contraposición e incompatibilidad entre aquél y éstas. La presencia de lo que es el ser verdadero de la cosa hace ver o bien que la forma en que ésta aparece se ajusta a aquel ser, o bien que dicha forma carece de toda legitimidad. O bien la cosa es como parece ser o bien lo que parece ser no tiene nada que ver con lo que es en verdad y se revela en este sentido como mera apariencia. La contraposición o contraste entre ser verdadero y simple apariencia es, pues, en principio tan frecuente como clara. Basta contraponer lo que aparece a lo que es real para comprobar si tenemos que ver o no con meras apariencias. Pero por otra parte a poco que se reflexione se advierte que el ser y el aparecer se implican mutuamente. Considerada su relación desde la perspectiva de la apariencia es obvio en primer lugar que ésta —sea una apariencia que corresponde al ser, sea simple apariencia— es distinta del no-ser o la nada, tiene por tanto un ser propio como tal apariencia. Ello puede explicar que las apariencias persistan en su tendencia a mantenerse y que, justamente en la medida en que son apariencias, lo logren. Vista, por otra parte, la relación entre el ser y el aparecer, desde la perspectiva del ser, la implicación es igualmente indudable, puesto que del ser sólo podemos hablar con sentido en cuanto que aparece. Y si se dice que el ser se oculta, esto tampoco tiene sentido sino en cuanto que el ser paradójicamente aparece como ocultándose.

Esta implicación del ser y de las apariencias requiere ante todo un mayor esclarecimiento de la noción de apariencia, puesto que es en ella donde el ser se hace presente y también donde se quiebra al revelarse como simple apariencia. El término apariencia se usa preferentemente en el sentido peyorativo de engaño, tal como se expresa contundentemente en la frase: «las apariencias engañan», lo cual puede dar la razón a quienes suponen que nuestra cultura tiene un carácter predominantemente pesimista. Una actitud cautelosa en la misma línea refleja la afirmación: «no hay que fiarse de

4 Cf. J. Casares, *Diccionario ideológico de la lengua española*, Gustavo Gili, Barcelona 1975, voz «desmentir», p. 283.

las apariencias». Pero tiene también otros dos significados: aquél según el cual las cosas revelan su ser verdadero al mostrarse, al aparecer. Es el significado que tienen expresiones como «según todas las apariencias» esto es así o de la otra forma, «a juzgar por las apariencias», etc. Lejos de darse una discrepancia entre el ser y la apariencia, se afirma un ajuste y una correspondencia entre ellos. Con otras palabras, en este caso todo habla a favor de que las cosas son tal como aparecen. Apariencia tiene también un tercer significado opuesto al primero. Significa entonces que el ser se muestra realmente de una forma plena. «Una casa de gran apariencia», por ejemplo, no es sólo una casa real, sino una casa que al menos bajo algún aspecto responde al ideal de casa.

En resumen, son tres los significados de «apariciencia»: 1) apariencia como mera apariencia, i.e., como la presentación engañosa de algo que no es en verdad tal como aparece; 2) apariencia como el aparecer del ser de la cosa; 3) apariencia como la manifestación esplendorosa y en plenitud de algo. De estos tres significados el fundamental es el segundo, puesto que no puede haber una mera o falsa apariencia sino como contraposición a la apariencia verdadera, ni puede haber tampoco un aparecer pleno del ser sino a partir de la apariencia pura y simple como el aparecer o mostrarse del ser de algo.

Esto supuesto puede precisarse de alguna forma la unidad oculta del ser y de la apariencia. Son como las vertientes de una realidad única. La forma en que dicha unidad se expresa tiene un carácter paradójico. El ser pertenece a la apariencia, es inherente a ella y por eso la apariencia no es sino la presencia del ser, también y sobre todo en el caso de la mera apariencia. La condición de que ésta se haga valer es que se oculte como tal. Este ocultamiento no es sino el *como si* de la presencia del ser. De no hacerse presente el ser bajo el aspecto de la apariencia, ésta no contaría, no se haría valer, no tendría fuerza alguna. El ser además pertenece y es inherente a la apariencia como tal apariencia. Es decir, algo puede ser legítimamente considerado como mera apariencia por contraste con la manifestación del ser o cuando éste hace simplemente aparición. Igualmente, la razón de poder decir que la apariencia de algo se corresponde con su ser es que éste se muestra como medida por relación a la cual se legitima la apariencia. Por último, algo es «de mucha apariencia» cuando su ser se muestra en su esplendor, de forma plena. Luego, tanto si se trata de una mera apariencia como si se trata del aparecer de algo de una forma más o menos plena, la apariencia se muestra como tal apariencia por la presencia del ser mismo. En resumen, el ser es en todo caso la razón tanto de que la apariencia se haga valer absolutamente, negándose para ello a sí misma como apariencia y afirmándose en «su» ser, en el ser que no es, como de que la apariencia se desvele formalmente como apariencia. El ser pertenece pues a la apariencia. Este es el aspecto que de forma persistente se ha venido sosteniendo en la tradición, expresamente a partir de Platón y Aristóteles. Lo negativo tiene paradójicamente consistencia y se conoce —también paradójicamente— no ya en contraste con lo positivo, sino tomando como medida lo positivo. El mal, por su parte, aunque no

tiene entidad propia, existe y actúa en virtud del bien ⁵. Y en general, lo que según el poema de Parménides es expresión de la tercera vía, de la mezcla de ser y de no-ser, de la diferencia entre lo que es y lo que no es ⁶, se juzga y mide igualmente por relación al ser puro y simple y desde él se tiende a deslegitimarlo. Lo relativo se legitima sólo desde lo absoluto, aunque pretende afirmarse a sí mismo y como tal. Y lo mismo cabe decir de lo contingente respecto de los subsistente, de lo posible respecto de los necesario, de lo finito respecto de lo infinito, etc. Hay en todo caso una implicación de ser y de aparecer desde la perspectiva del ser, si bien el platonismo ha tendido con harta frecuencia a verlos ambos separados como el agua del aceite ⁷. En el caso de Quevedo es obvia la presencia del platonismo. La crítica radical de alguaciles y jueces, médicos y clérigos, etc., presupone el reconocimiento de la vigencia ideal de aquellos contenidos que deben aceptarse como medida y arquetipo, en contraste con los cuales la praxis real se muestra deslegitimada. No importa que tales contenidos no siempre aparezcan netamente definidos. El vacío de los mismos es igualmente punto de referencia, fundamento de una crítica negativa.

La implicación de ser y apariencia puede no obstante verse también desde la perspectiva de esta última. Implicación significa entonces no ya que el ser de hecho aparece, ni siquiera que tiene que aparecer. Lo uno y lo otro es compatible con una concepción del ser que descansa en sí mismo y que por sobreabundancia se muestra en lo otro de sí. La implicación significa por el contrario que el ser está afectado por la índole de la apariencia misma, que sólo puede concretarse y adquirir configuración en cuanto que aparece y al aparecer se define como esto y lo otro. En esto radica la posibilidad de la mera apariencia y del engaño subsiguiente, la transmutación, con otras palabras, del aparecer en apariencia. El ser se concreta en lo que aparece, pero lo que aparece no muestra ni puede mostrar nunca aquello que es en verdad. No se trata de que no hay una correspondencia entre el ser y aparecer o de que éste refleja parcialmente el contenido de aquél, de que participa en él. Se trata de que en todo caso el aparecer, a la vez que muestra el ser como siendo esto o aquello, lo oculta simplemente como ser. El olvido —por lo demás inevitable— de la tensión y discrepancia entre el ser y el aparecer lleva a que a este último se lo considere como idéntico con aquél. Hay pues una aparenzialidad que es previa y más profunda que la habitual. Pero además de ésta, que bien puede llamarse finitización constitutiva del ser, hay una quiebra constante del ser en el propio aparecer como consecuencia de la mencionada tensión y discrepancia entre ambos. Justo porque el ser sólo puede concretarse en lo que aparece y a su vez lo que aparece no puede

⁵ Merece la pena recordar, como reflejo de esta tradición, la sentencia de Sancho en el cap. LX de la segunda parte del *Quijote*: «Según lo que aquí he visto, es tan buena la justicia que es necesaria que se use aun entre los mismos ladrones.»

⁶ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 2 Aufl., Max Niemeyer, Tübingen 1958, pp. 85 s.

⁷ Tal comparación la aduce el propio Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 34, en un contexto en el que critica ese platonismo, sin duda vulgar pero muy influyente. -

expresarlo adecuadamente, se produce una pugna del ser por llegar a ser plenamente y en consecuencia una superación indefinida de las formas en las que el ser se muestra. Es decir, quiebra este y aquel aparecer concreto y se origina su transmutación en mera apariencia, en cáscara de lo que fue y ya no es, en excrescencia de lo auténtico.

La apariencia no surge pues como resultado de un error, de una visión equivocada desde la perspectiva subjetiva. Por el contrario, nuestra visión no es en su orden más que un modo como el ser se muestra en una especie de reencuentro consigo mismo. No es ni puede ser por ello, como tal concreción, sino un modo más del desvarío universal, de la desviación que toda cosa determinada representa respecto del ser mismo. El error puede ciertamente corregirse. Lo que en cambio no es corregible ni por tanro superable es la limitación de raíz. Esta se pone de manifiesto ciertamente en el error, así como en la bisoñez y precariedad de nuestros conocimientos, pero sobre todo en una actitud previa y de principio, consistente en considerar al aparecer del ser como idéntico con el ser mismo. Es lo que Hegel llamó «absolutización de lo finito»⁸. Desde una perspectiva ciertamente distinta, pero coincidente en puntos fundamentales, Heidegger lo ha llamado desvarío (**Irre**)⁹. Esta actitud se desconoce a sí misma en cuanto que afirma pura y simplemente lo que aparece y no lo distingue del ser mismo. Es previa por otra parte a la diferencia entre teoría y praxis, y se caracteriza ante todo por el atenimiento a aquello que se deja ajustar a la medida del hombre, a «lo transitable y dominable»¹⁰, a lo que podemos objetivar y por ende convertir en medio para la consecución de nuestros fines. Lo que por este camino se desvela es mucho, cada vez más y más de prisa, pero en esa misma medida se va ocultando inexorablemente lo esencial.

Los hombres del Barroco supieron percibir a su modo esta situación. Su verdadera intención habría que intentar descubrirla en el reverso de lo que explícitamente dijeron. Pues no se trata en rigor de despreciar, anonadar o destruir las apariencias. Tal empeño además sería inútil, habida cuenta de la fuerza y del vigor de aquéllas. Cuanto más se proponen los escritores exorcizarlas, tanto más se reafirman. El fenómeno que en realidad se expresa es un progresivo retroceso de lo esencial y un avance inevitable de lo aparental. Lo uno tiene que ver con lo otro. Esto naturalmente produce inseguridad, pero provoca a su vez un reconocimiento más o menos explícito de nuevas manifestaciones de la realidad. Quevedo podría ser a este respecto un caso bien revelador. En los *Sueños* reacciona con especial acritud contra las más distintas formas de vida, hasta el punto de que el veredicto negativo parece incluir a la misma naturaleza humana («Pues todo es hipocresía», p. 166). El viejo tópico del «mundo al revés» significa ahora manifiestamente que lo

8 Cf. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, Meiner, Hamburg 1968, p. 6.

9 M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 4 Aufl. Klostermann, Frankfurt 1961, pp. 21s; *Einführung in die Metaphysik*, p. 83.

10 *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 20.

que aparece se reviste en general de la pretendida dignidad del ser verdadero, mientras que a éste no se le reconoce vigencia.

Tiene lugar en ese sentido una transvaloración de los valores. Estos sin embargo están ya para el propio Quevedo a la defensiva, y más que poseer unos contornos definidos se hacen presentes como vacío de lo que fueron o debieran ser. La contraposición entre aparecer y ser verdadero tiende a traducirse en contraste entre la mera apariencia y un ser disminuido, mera sombra del verdadero. La crítica de las apariencias es en todo caso clara. En cambio, hacia el final de su vida en *La hora de todos y la fortuna con seso* viene a poner de manifiesto que el intento de modificar el curso de las cosas las deja peor que estaban. Cabe decir que la realidad no da más de sí o que a las apariencias se les ha de reconocer su entidad propia, precaria y transitoria pero imprescindible. «La fortuna encamine su rueda y su bola por las rodadas antiguas»¹¹. Esto no tiene que interpretarse forzosamente como confort mismo. Más bien se está reconociendo que comienza a configurarse y adquirir vigencia una nueva forma de relacionarse con el mundo: lo que aparece como tal, y por tanto lo que responde a los proyectos e intereses del sujeto, comienza a ser determinante y a decidir sobre lo que hasta ahora se presentaba como ser verdadero. Este instinto de la razón, que en la época de la llamada Ilustración va a intentar clarificarse programáticamente, terminará produciendo una serie interminable de convulsiones. Difícilmente se podrá decir que las cosas han ido a mejor o que el esfuerzo ha merecido la pena. Lo que sí parece innegable es que con la puesta en escena de las apariencias el desvarío se ha generalizado.

Queda pendiente la aclaración de dos aspectos ya mencionados previamente: el alcance de la visión y el significado de «mundo invertido». La apariencia no puede darse con independencia de la visión o de la intervención del sujeto mismo. No tiene en efecto sentido decir que las cosas en sí parecen ser una cosa y son otra. En sí no pueden ser sino lo que son. Y por otra parte, la apariencia sólo es posible en cuanto que las cosas aparecen a alguien, a un sujeto, de una forma que no corresponde a lo que son. Para superar las meras apariencias bastaría, según esto y tal como hemos apuntado anteriormente, con que se modificara la posición del sujeto, la visión, para ajustarla las cosas mismas. Y sin embargo las apariencias no son algo puramente subjetivo. No está tampoco en el poder de la visión —sea la visión de los ojos o la visión del juicio, para mencionar los términos utilizados por Quevedo— eludir absolutamente las apariencias, toda vez que éstas tienen su origen en la visión misma como tal. Las apariencias se producen inevitablemente porque al mirirlas se las ve de entrada conforme a los intereses que sobre ellas proyecta el sujeto. Y a su vez, el ser de las cosas se oculta en la misma medida en que estamos simplemente interesados en las cosas, es decir, en cuanto que buscamos cómo funcionan, qué efecto producen o qué reportan al sujeto. En esa misma medida la cuestión por el ser de las cosas

11 F. de Quevedo, *La hora de todos y la fortuna con seso*, ed. de López-Grigera, Clásicos Castalia, Madrid 1975, p. 221.

carece de sentido y todo se viene a reducir a un juego de apariencias. Cabría decir incluso que las apariencias irrumpen y se hacen cada vez más numerosas e intensas —intensas por sistema— en cuanto que la visión se amplía y se convierte progresivamente en una especie de panvisión, que recompone las cosas para configurar con ellas un mundo a la medida del hombre. La visión no puede pues neutralizar de por sí las apariencias. Por el contrario, las hace surgir por principio, puesto que hace que las cosas aparezcan, no como son, sino como le interesan al sujeto. Lo que ocurre en el Barroco es bien significativo aunque se trata aún de una manifestación primeriza de la razón en relación al tema.

No se puede decir sin más que la visión puede anular las apariencias, puesto que éstas son constituidas formalmente por el mismo hombre, en cuanto que reviste a lo que aparece del ser que no le compete. Y es aquí donde se advierte la conexión de la apariencia con el tema del mundo al revés. La apariencias se producen no simplemente cuando lo que es una cosa parece ser otra, por ejemplo, cuando lo que es un árbol, a una determinada distancia parece ser una persona o al contrario, sino cuando algo, en oposición y por contraste con lo que de hecho es, se reviste de lo que no debe ser, cuando por ejemplo quien de hecho vive como un pordiosero se reviste con lo que sueña ser y tal vez podría ser sin serlo de hecho; o cuando una acción que no se ajusta a una norma y es, en este sentido genérico, injusta, se hace pasar por la manifestación plena de la justicia en su orden. No se da propiamente una desorientación, ni hay tampoco un cambio de una realidad por otra, sino que la realidad se recubre con la idealidad. Se da por tanto una trasposición de ideales, que de estar en el sitio que les corresponde como medida con la que contrastar lo real, pasan a revestir lo real de forma que esto se haga pasar por lo ideal. En esto consiste la inversión o mundo al revés: en que el ideal se rebaja al nivel del hombre y pasa a ser simplemente principio legitimador de lo que aquél proyecta. Paradójicamente el ideal se debilita, pero adquiere la eficacia que antes no tenía: la de legitimar cuanto el hombre se propone. El hecho de que la legitimación sólo llegue a medio camino y pueda ser denunciada como falsa legitimación, no desvirtúa sino que confirma el hecho de que las apariencias fuerzan por reafirmarse y en buena medida lo logran.

MARIANO ALVAREZ GOMEZ