

**UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
Departamento de Sociología I (Teoría, Metodología y Cambio Social)

**TESIS DOCTORAL: Sociología del Cuerpo Físico y del Cuerpo Político
en la Transición a la Modernidad**

AUTOR: José Carlos Fernández Ramos, Licenciado en Sociología
DIRECTOR: Doctor Emmánuel Lizcano Fernández

2012

ÍNDICE

<i>A Quien Leyere</i> -----	vii-x
I.- INTRODUCCIÓN -----	I
I.1.- OBJETIVOS GENERALES -----	1
I.1.1.- Un tiempo. Dos lugares -----	1
I.1.2.- Dos autores: Hobbes y Gracián. Dos obras: <i>Leviatán</i> y <i>El Criticón</i> -----	6
I.1.3.- Con qué propósito -----	10
I.1.4.- Qué instrumentos -----	13
I.1.5.- De qué modo -----	16
II.- MARCO TEÓRICO -----	18
II.1.- TEXTO Y SOCIEDAD -----	20
II.1.1.- Imaginario Colectivo -----	25
II.1.2.- La acción social como texto; el texto como acción social -----	30
II.1.3.- Mijaíl Bajtin y la filosofía del lenguaje -----	31
II.2.- METÁFORA Y SOCIEDAD -----	35
II.2.1.- Breve Historia de la Metáfora -----	35
II.2.2.- Nueva Retórica: Perelman -----	42
II.2.3.- Metáfora Viva: Ricœur -----	45
II.2.4.- Análisis Metaforológico: Lakoff y Johnson -----	49
II.2.5.- Historia de los Conceptos: Koselleck -----	51
II.2.6.- Sociología del Conocimiento y Retórica -----	52
III.- METODOLOGÍA -----	59
III.1.- ANÁLISIS COMPARATIVO -----	60
III.1.1.- Análisis Comparativo de Textos -----	61
III.2.- REFLEXIVIDAD Y ANÁLISIS SOCIAL -----	66
III.3.- APARATO TÉCNICO -----	72
IV.- CONTEXTO HISTÓRICO Y CIENTÍFICO -----	75
IV.1.- CONTEXTO SOCIO HISTÓRICO -----	76
IV.1.1.- Hobbes y su Época -----	76

IV.1.2.- Gracián y su Época-----	83
IV.2.- CONTEXTO CIENTÍFICO -----	99
IV.2.1.- Ciencia Medieval-----	100
IV.2.3.- Ciencia Racionalista -----	108
IV.2.4.- Ciencia Hispana -----	112
V.- HOBBS, GRACIÁN Y EL CONOCIMIENTO -----	121
V.1.- HOBBS: CONOCIMIENTO ABSTRACTO -----	122
V.1.1.- Hobbes y la Ciencia Experimental -----	128
V.2.- GRACIÁN: CONOCIMIENTO ANALÓGICO-----	138
V.3.- ABSTRACCIÓN vs. ANALOGÍA -----	152
VI.- ESTADO DE NATURALEZA -----	159
VI.1.- ‘ESTADO DE NATURALEZA’ en Hobbes -----	161
VI.2.- ‘ESTADO DE NATURALEZA’ en Gracián -----	176
VI.2.1.- “ <i>Bellum Omnia Omnes</i> ” -----	178
VI.2.2.- “ <i>Homo Homini Lupus</i> ” -----	185
VI.2.3.- ‘ESTADO DE NATURALEZA’ Hispano-----	189
VII.- CONTRATO SOCIAL-----	193
VII.1.- DEL TRATO AL CONTRATO-----	194
VII.1.1.- Trato social: Comercio del Saber y Vínculo Social -----	196
VII.2.1.- Contrato Racional-Burgués -----	202
VII.2.- PACTO SOCIAL: SOCIEDAD COMO PACTO -----	205
VII.2.1.- El Pacto Social: ¿primer contrato? -----	208
VII.3.- HOBBS, GRACIÁN Y LA RAZÓN DE ESTADO-----	213
VII.3.1.- <i>Leviatán</i> : Estado de Razón -----	213
VII.3.2.- <i>El Príncipe</i> en España -----	217
VII.3.3.- <i>El Criticón</i> : razón de estado del individuo -----	221
VIII.- CUERPO MODERNO: Racional e Hispano-----	227
VIII.1.- CUERPO y SOCIEDAD: “Hechos” que se hacen entre sí (con metáforas) ----	229
VIII.2.- IDEA DEL CUERPO COLECTIVO: Origen y desarrollo -----	236
VIII.2.1.- Primeras Intuiciones -----	236
VIII.2.2.- Cuerpo Místico -----	238

VIII.2.3.-	Cuerpo Grotesco -----	242
VIII.2.4.-	Renacimiento: crisis de las metáforas medievales-----	246
VIII.3.-	CUERPO POLÍTICO RACIONALISTA -----	252
VIII.3.1.-	Los dos cuerpos del Rey-----	252
VIII.3.2.-	Cuerpo Político hobbesiano-----	254
VIII.3.3.-	<i>Leviathan</i> : una metáfora visual-----	262
VIII.4.-	CUERPO POLÍTICO ANALÓGICO-----	269
VIII.4.1.-	Tradición hispana del <i>cuerpo político</i> -----	275
VIII.4.2.-	Gracián y las Metáforas del Cuerpo -----	286
VIII.4.1.1.-	Olfato Sagaz-----	289
VIII.4.1.2.-	Oído Sensible -----	294
VIII.4.1.3.-	Gusto Relevante -----	299
VIII.4.1.4.-	Ojo Crítico-----	304
VIII.4.1.5.-	Manos Hacendosas -----	313
VIII.4.1.6.-	Corazón Noble -----	318
VIII.4.1.7.-	Cabeza Rectora -----	321
IX.-	CONCLUSIONES -----	327
	ANEXOS -----	339
	Anexo 1.- Metáforas corporales en <i>Leviatán</i> -----	341
	Anexo 2.- Metáforas corporales en <i>El Criticón</i> -----	343
	BIBLIOGRAFÍA -----	345
	Hobbes: Bibliografía básica-----	345
	Gracián: Bibliografía básica -----	345
	Bibliografía complementaria -----	346

Índice de Ilustraciones

1. Culto a la “Diosa Razón” -----	56
2. Brújula Medieval-----	101
3. Diseño del reloj astronómico medieval -----	102
4. Portada de <i>Malleus Maleficarum</i> -----	107
5. Telescopio de Galileo -----	108
6. <i>Lección de Anatomía</i> -----	109
7. Microscopio de Galileo -----	110
8. Sextante -----	113
9. Grabados para <i>Humani Corporis</i> -----	117
10. <i>Air- pump</i> de Boyle -----	132
11. Cuadrante medieval -----	195
12. <i>El hombre de Vitruvio</i> -----	248
13. <i>El hombre de Palo</i> -----	257
14. Portada de <i>Leviathan</i> -----	264
15. <i>Éxtasis de Santa Teresa</i> -----	269
16. Paso de <i>La Vera Cruz</i> -----	270
17. Relicario -----	272
18. <i>La Virgen, el Niño y Santa Ana</i> -----	290
19. <i>Baco y Ariadna</i> -----	291

A quien leyere

Mi interés tanto por el tema como por la metodología de esta tesis, es decir, por el momento inaugural e instituyente de la llamada Modernidad y la exploración, análisis e interpretación sociológica de discursos mediante técnicas comparativas e indagación socio-metafórica, se remonta a mis últimos años como estudiante en la UNED.

En quinto curso, cuando ya todos los alumnos comenzábamos a sentirnos sociólogos *in pectore*, tomamos contacto con una asignatura de nombre enigmático —Sociología del Conocimiento— que, al iniciar el curso, a todos sin excepción nos tenía un tanto perplejos pues no quedaba claro, por su nombre, cuál era el objeto de estudio en comparación con el resto de asignaturas de quinto —Sociología de la Religión, del Mercado, de la Educación, del Trabajo, etc.— cuyos nombres indicaban claramente su contenido docente; todos nos preguntábamos de qué iba eso de la *sociología del conocimiento*.

Un Profesor —Emmánuel Lizcano, titular de la asignatura— se presentó el primer día en la tutoría y comenzó a hablarnos de metáforas, de hermenéutica y de otros conceptos que a simple vista —oído— parecían encajar mejor en un curso de filología que en la sociología que hasta entonces habíamos conocido.

Este primer contacto con la materia, que en algunos provocó una espantada que aún les dura, para otros fue un aldabonazo en nuestras sociológicas conciencias que nos llevó a despertar del *sueño cientifista* que acosa a la sociología y a sus practicantes, desde sus albores como ciencia hasta la actualidad.

El Profesor Lizcano nos encaminó desde el primer momento a tomar en consideración el enorme, el abrumador número de metáforas *muertas* que se deslizan subrepticamente en nuestro lenguaje cotidiano y sus implicaciones sociológicas. En sus clases tomábamos un tema de actualidad —por ejemplo, el de la *corrupción* política, que por entonces (al igual que ahora) era un asunto recurrente en los medios de comunicación—, y desarrollábamos todo el *campo semántico* relacionado.

El propio término *corrupción* ya era utilizado metafóricamente: se aplica, a la política y a los políticos en su conjunto, un vocablo que, propiamente, sólo puede ir destinado a los seres vivos. O mejor dicho, muertos, ya que en sentido literal o propio designa el proceso mediante el cual los tejidos vivos de animales y plantas se descomponen en sus elementos químicos constituyentes al faltarles la vida que los animaba. Destinada a los políticos o a la política, con su empleo no se quería insinuar que estuvieran literalmente muertos, sino que, en sentido metafórico, su deber y responsabilidad orientados al interés general había *muerto* y su lugar ocupado por intereses espurios.

Hasta ese momento no fuimos conscientes de que llamar a la delincuencia política *corrupción* era una metáfora que se basaba, además, en otra más general y de mayor alcance: la sociedad o el Estado como *cuerpo*. Al analizar esta metáfora el profesor nos explicaba que si metafóricamente llamamos a la política o a los políticos, *cuerpo político*, a partir de ahí ya puede hablarse de *corrupción* de ese cuerpo pues, como todo cuerpo, un *cuerpo político* puede descomponerse, corromperse.

El siguiente paso era establecer el *campo semántico* asociado a esa metáfora. Casi todos participábamos aportando nuestras ocurrencias más o menos acertadas, sugiriendo frases literalmente entresacadas del lenguaje común de los medios de comunicación respecto a la corrupción política tales como: *el sistema está enfermo, el virus del cohecho infecta a nuestra clase política, el sistema está herido de muerte, debemos vacunar nuestra economía inyectando liquidez en los mercados, ese asunto huele mal, etc.*, que creaban un campo semántico derivado y asociado a la metáfora corporal primigenia, sin la cual el resto carecería de sentido.

A este tipo de metáforas las calificábamos de *muertas* o *zombis* —como nuestro tutor prefería llamarlas—, porque raramente somos conscientes de que lo son, están *lexicalizadas*, es decir, institucionalizadas y asumidas por la comunidad que las utiliza como lenguaje propio, no figurado. Cuando las empleamos no somos conscientes de que provienen de aquella metáfora original, sino que las pensamos como el modo natural, concreto y correcto de referirnos a ese fenómeno. Las metáforas muertas se oponen a las *metáforas vivas* inventadas *ex nihilo* —si eso fuera posible— por algún autor y son consideradas *auténticas* metáforas por todos los oyentes o lectores. Unas y otras, esto era lo relevante para nosotros, brotaban de la fuente común de un *imaginario colectivo* compartido por sus usuarios, determinando sus pensamientos, palabras y obras.

Si nuestra primera impresión ante la asignatura fue de asombro, pueden imaginar cuál fue nuestra sorpresa y pasmo cuando el profesor nos indicó que lo mismo que ocurría en el lenguaje corriente acontecía en el lenguaje científico. Si ya en principio nos habían asaltado las dudas, ahora la incredulidad fue el sentimiento más generalizado. La Ciencia, con mayúscula, no podía estar sujeta a los avatares metafóricos de significado ambiguo, de dudosa veracidad o verificabilidad, tal como hasta entonces nos habían enseñado. Pero, una vez más, nuestro aturdimiento pronto se transformó en complicidad cuando abordamos, en el contexto docente, los libros de David Bloor y de Steve Woolgar en los que analizan el trasfondo metafórico de los conceptos científicos.

Pero el asunto no se detenía ahí, nuestra disciplina, después de los ingentes esfuerzos teóricos de sus practicantes por legitimar su consideración como auténtica ciencia, también nutría su aparato conceptual con todo tipo de metáforas. Todo el universo de los discursos —científico, técnico, artístico o cultural— podía ser interpretado desde ese punto de vista. Nada que ver con la sociología que, hasta entonces, considerábamos *académica*.

Además de alumno interesado en satisfacer los requerimientos académicos de la universidad me hice un *converso* de estas novedosas técnicas de análisis social. Concluida la licenciatura inmediatamente decidí matricularme en los cursos de doctorado y, del programa de cursos de postgrado, elegí y realicé todos aquellos que tenían algo que ver con el análisis de discursos: *Taller de análisis de textos; Metáfora, ciencia y sociedad; Lectura en la red y Sociología del acontecimiento*. Todos ellos estuvieron impartidos por estimulantes profesores que, en escasas sesiones, aunque siempre maratónicas y de gran intensidad intelectual, siguieron aportándome conocimientos sobre las más relevantes y contrastadas metodologías y técnicas relacionadas con el análisis sociológico de discursos. A esos profesores se rinde todo mi agradecimiento.

Aprovechando que entonces se permitía elegir un curso de doctorado fuera de programa, opté por esa posibilidad al leer el nombre de un curso que se impartía en la Facultad de Humanidades de la UNED, en el Área de Filosofía, titulado: *Ricœur y Gadamer; análisis textual*, impartido por la Doctora Carmen López Sáenz, quién me introdujo de lleno en la Hermenéutica y me trasmitió su entusiasmo intelectual por la Fenomenología. A ella debo buena parte de mis conocimientos relacionados con el *giro lingüístico*. Siempre le estaré agradecido por el ímprobo esfuerzo que realizó para que, durante las sesiones presenciales, un sociólogo no se sintiese fuera de lugar entre los demás compañeros de curso, todos ellos filósofos e infinitamente más familiarizados que yo con la terminología y el discurso filosófico.

La investigación que sometí al Tribunal evaluador para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados fue dirigida por el profesor Lizcano, y se trataba de un análisis socio-metafórico del *Leviatán* de Thomas Hobbes. En aquella investigación intentamos hacer evidentes dos conclusiones que asumimos para la presente: en primer lugar, que todo discurso tiene un substrato metafórico que, por mucho que su autor trate de encubrir y disimular, puede ser rastreado y puesto al descubierto; y, segundo, que incluso los discursos más depurados de la *ganga* social, de los intereses personales y pretendidamente libres de prejuicios, como los lenguajes exhibidos por las ciencias, se hayan *rebutidos* de metáforas.

Ese trasunto metafórico de todo discurso pone en evidencia la existencia de un *imaginario colectivo* que se desarrolla en cada cultura —o subcultura— humana y que condiciona todas sus manifestaciones, desde las más personales, cotidianas e íntimas, hasta las más impersonales, colectivas e institucionalizadas: nada escapa a su influencia. Poniendo en entredicho los supuestos fundacionales de la Modernidad racionalista, su ideal de *precisión y claridad* queda comprometido si todo posible discurso se ve influido por fuerzas colectivas incontrolables que se expresan en cada acto, en cada palabra y en cada idea. Pero ese imaginario que puede llegar a cercar y petrificar nuestro pensamiento también es la fuente de cualquier posible autonomía, de la creatividad y de todo eventual cambio.

En el examen de esos imaginarios colectivos, el análisis socio-metafórico ha adquirido, en los últimos tiempos, una singular relevancia pues, tras las metáforas que pone bajo su observación la sociología del conocimiento, se agazapa y puede ser puesto al descubierto, *lo no dicho del decir*, los límites culturales del pensamiento humano y de sus obras.

Aquel estudio ha servido de umbral a la presente tesis, como se verá a continuación. Si Hobbes está en el punto de arranque, la comparación de su obra magistral, *Leviatán*, con *El Crítico* del jesuita español Baltasar Gracián formará el núcleo central de lo que sigue. Y las conclusiones extraídas de ese cotejo serán su meta.

No puedo concluir esta presentación sin mostrar mi agradecimiento a cuantas personas han favorecido e impulsado el presente trabajo y a todos los *sabios* que contribuyeron al esclarecimiento de la perspectiva teórica desde la que escribí lo que el lector tiene entre manos. En primer lugar a mi compañera Luz Auserón, sin cuyo empuje

y comprensión no habría podido siquiera emprender el *sueño* de realizar este doctorado. A Emilio Blanco, editor de las Obras Completas de Gracián utilizadas por mí, editor y coordinador también, junto a Elena Cantarino, de la Revista de Investigación Graciana y del Diccionario de Conceptos Gracianos, consultor y asesor ilustre en los contenidos que atañen al jesuita. A Elena Cantarino —individualmente— por el auxilio inestimable que ha supuesto la consulta de su tesis doctoral acerca del Gracián político, que ha inspirado y orientado algunas de las conclusiones más potentes del presente estudio. Agradecer del mismo modo a Santiago Auserón, filósofo y músico eminente, su atenta lectura del manuscrito y las recomendaciones siempre inteligentes y originales que me sugirió, apoyadas en su profundo conocimiento de la literatura de nuestro siglo áureo. Así como a Catherine François, filóloga y escritora que contribuyó, desde su experiencia del castellano visto con ojos foráneos, a la coherencia *literaria* de la que tanto adolecía mi modo un tanto esquemático y elíptico de escribir. A Pilar A. Marruedo, filóloga de la lengua inglesa, quien ha revisado todas las versiones originales y traducciones de ese idioma. Y a Susana Rodríguez, compañera de estudios, hoy doctora, cuya tesis creció en paralelo a ésta, usando idéntica metodología y compartiendo director y experiencias siempre enriquecedoras.

Reiterar y hacer público, por último, mi más honda gratitud y sincera admiración hacia el profesor Emmánuel Lizcano Fernández por todos los saberes de él recibidos, que son muchos y diversos, por su paciencia infinita e implicación absoluta en este proyecto desde sus rudimentos hasta la versión definitiva, en diálogo permanente conmigo, depurando mis inconsistencias, afinando mis análisis y, quizás lo más importante, insuflando ánimo, honestidad intelectual y compromiso en esta tesis... y en su autor.

I

INTRODUCCIÓN

I.I.- OBJETIVOS GENERALES

En este primer capítulo introductorio vamos a trazar un sucinto recorrido argumental de la investigación que iniciamos. Comenzaremos por ubicar en un tiempo y dos lugares —dos culturas— a los escritores y los textos sobre los que girará el estudio. Seguidamente, presentaremos a estos autores y sus obras, estableciendo una primera aproximación comparativa entre ellos. En tercer lugar, formularemos las hipótesis de partida y los objetivos que esperamos conseguir. El siguiente epígrafe estará dedicado a esbozar un aparato teórico que permita a esas hipótesis transformarse, si no en certezas, al menos en conclusiones plausibles sobre el tema tratado. Y cerrará la introducción una breve noticia sobre el aparato técnico que nos auxilió en nuestro propósito.

I.I.I.- Un tiempo y dos lugares

La presente investigación se situará en un escenario espacial y temporal concreto: la primera mitad del siglo XVII de dos sociedades, la española y la inglesa, en vías de constitución o transformación. En ese tiempo y en esos lugares se ubican las *circunstancias* que forjaron el contexto sociocultural donde se formaron, impartieron su magisterio y crearon sus obras los autores que pretendemos analizar y confrontar: Thomas Hobbes (1588-1679) y Baltasar Gracián (1601-1658).

En lo político el siglo XVII fue un momento de crisis generalizada en toda Europa. A lo largo de los dos siglos precedentes la Religión fue pretexto común para la guerra entre las monarquías europeas que apoyaban a la iglesia reformada o a la romana. El enfrentamiento religioso propiciará una serie de alineamientos —jaloados de pactos y traiciones— tras una u otra bandera que se tradujeron en las interminables guerras de religión que venían asolando el continente desde hacía varios siglos.

Inglaterra y España participaban en ese *teatro* europeo occidental —casi siempre en bandos opuestos— como actores principales y, por tanto, se involucraron en la mayoría de los conflictos de las últimas centurias.

Inglaterra vivía en una continua convulsión desde su ruptura con Roma. Sus enfrentamientos con Holanda, Francia y España, además de la inseguridad interior propiciada también por motivos religiosos —enfrentamientos entre católicos y protestantes, rebeliones de sectas puritanas o milenaristas— y políticos —lucha por la primacía entre la Monarquía y el *Parliament*—, la mantenían en una permanente inestabilidad. Pero, a pesar de verse perturbada por guerras *intestinas* y exteriores, en Inglaterra se están fraguando, en ese momento, las bases de la primera revolución industrial que irrumpirá con fuerza inusitada en la siguiente centuria propiciando su ascenso como potencia europea.

Desde el naufragio de la Invencible —fecha que coincide con el nacimiento de Hobbes—, una envalentonada Inglaterra se dedicó a hostigar sistemáticamente al Imperio español en todos los frentes, internos y externos, continentales y ultramarinos.

En los albores de la centuria barroca España, contrariamente, se encontraba en el cenit de su poder, siendo *cabeza* de un imperio como no se había conocido otro en el pasado, aunque mostraba ya los primeros síntomas de fatiga en su afán conquistador. Al comenzar el siglo, una derrota tras otra, el Imperio había sufrido las primeras mermas territoriales a manos de ingleses y franceses, quienes supieron aprovechar la inmensidad de las fronteras que España se esforzaba en proteger, al tiempo que instigaban y avivaban cualquier foco de inestabilidad en el interior de la metrópoli. Esta política persistente de acoso permitió a sus enemigos asestar los primeros golpes certeros contra el imperio de los Austrias.

Las sucesivas crisis políticas, alimentarias o sanitarias que se sucedieron inexorable y periódicamente a lo largo del siglo por todo el continente, desembocarían, en el caso español, en un sentimiento generalizado de decadencia y desafección por las empresas coloniales o guerreras de los sucesivos reyes o de sus validos, que promoverían la sociedad desengañada y escéptica, característica del barroco español.

En lo cultural, el Renacimiento —del saber clásico— fue mayoritariamente valorado por sus mismos protagonistas como un punto de inflexión histórico: considerando su tiempo como la puerta de entrada a la Modernidad. Sin embargo, el propio concepto delata en sí la mentalidad que subyace a ese renacer de la Antigüedad Clásica. La sociedad renacentista reclamó para sí el mérito del resurgimiento de la *luz de los clásicos* grecolatinos. A su vez, el hombre renacentista imaginó estar cerrando paréntesis al periodo que *media* entre la caída del imperio romano y su propio tiempo, atribuyéndole, especialmente en el ámbito anglosajón, la metáfora de la *Edad Oscura, de las tinieblas* o *Edad Media*. Se da así lugar a una división tripartita de los tiempos: Antigüedad, Modernidad y, en medio, la sombría y terrible Edad Media.

El brillo de la tradición grecolatina que se reavivó en el *Quattrocento* supuso una renuncia explícita a la *tradición bárbara* del medioevo. En el ámbito del conocimiento se manifestó un resurgir del saber antiguo que se tradujo en un renovado espíritu investigador —de los conocimientos clásicos— posiblemente sin paralelo en los siglos precedentes. Lo cual no quiere decir que ese espíritu no sea consecuencia de una gestación medieval (Maravall, 1965: 553). La apelación al pasado, que el hombre renacentista reclama como propia, ha sido pensada por muchos historiadores como una de las características constitutivas de la llamada Edad Media pues entienden que “el hombre medieval sólo avanzaba en la tierra firme del pasado” (Le Goff, 2009: 50). Baste recordar que ya en el siglo IX carolingio y en los XII y XIII hubo idéntico interés por lo grecolatino en la Europa cristiana, sin olvidar las traducciones y análisis sistemáticos de los clásicos llevada a cabo por los estudiosos de Al-Andalus.

El *Cinquecento*, siglo XVI, en general fue un periodo de mentalidad optimista en el que se celebró al *hombre moderno*, e incluso se lo valoró como superior¹ en capacidad y conocimientos al *hombre clásico*. Se extendió entre los humanistas un sentimiento condescendiente de superioridad ante los errores de los *informes científicos* de la antigüedad, errores que se atribuyeron tanto a una insuficiencia de medios técnicos, como a una *limitación de horizontes* en el campo del conocimiento, consecuente con la limitación de sus horizontes geográficos. El ámbito grecolatino clásico es el Mediterráneo (Maravall, 1966: 557). El horizonte del *hombre moderno* abarcaba todo el globo. Elcano acaba (1522) de completar la circunnavegación de la Tierra que iniciara junto a Magallanes.

El advenimiento de la llamada Modernidad, que convencionalmente la historiografía clásica situaba o en la fecha de caída de Constantinopla en manos de los turcos en 1453 o bien en la del *descubrimiento* de América (1492), es resultado de un proceso originado en el Renacimiento y aun antes. Pero sus cimientos epistémicos no quedan formalmente constituidos hasta la publicación del *Discurso del Método* (1637) de René Descartes (1596-1650). Como texto de consagración del nuevo paradigma científico —y político—, de un novedoso modo de pensar y operar en el mundo natural y social, más adelante tendremos que acudir a él, obligatoria y repetidamente, para fundamentar algunas de nuestras argumentaciones. Baste, de momento, recordar que para el filósofo francés todo el saber antiguo se asemejaba a “una casa mal construida, cuyos cimientos no están seguros”, así considerada no se puede encontrar “mejor medio para arreglarla que *derribarla por completo*² y construir una nueva” (Descartes, 2009: 68). Esta radical postura ante el saber medieval se convertirá en un tópico historiográfico hasta la revaluación de las aportaciones medievales en tanto que cuna donde se gestó la Modernidad, llevada a cabo por el romanticismo.

Los cambios en el universo físico e intelectual se tradujeron en la emergencia de un ser humano orgulloso de sí, independiente y, hasta cierto punto, autónomo, que se bastaba intelectualmente a sí mismo al margen de dioses y de mitos. El hombre y la vida que, hasta entonces, sólo adquirirían sentido por su integración en un grupo, y bajo la tutela de entes supra-individuales —linaje, estamento, gremio, cofradía—, comienzan a explicarse de manera *autónoma* y desvinculada de cualquier entidad colectiva. El *individuo*, todavía en formación, se concibe a sí mismo *libre* para decidir su futuro, al margen de los poderes seculares: su modelo será el orgulloso *burgués urbano*. La consecuencia inmediata de estos cambios *ideológicos* será el inicio de un proceso de progresiva secularización de la vida social y política.

Esta transformación catalizó en torno a dos acontecimientos. Primero resaltaremos el *descubrimiento* de América. Acaecido poco más de un siglo antes del periodo que estudiamos, supuso un vuelco en algunas de las creencias cosmogónicas básicas del hombre occidental. Los hallazgos colombinos inflamaron el *imaginario* occidental de míticos *Dorados*, de fabulosas riquezas, incitando, en unos, la aventura americana y, en

¹ En la primera máxima del *Oráculo Manual*, Gracián, expresa esa superioridad: “Más se requiere hoy para un sabio que antiguamente para siete” (OM, I: 193).

² La cursiva es nuestra.

otros, ampliando sus horizontes en los ámbitos más diversos del conocimiento, haciendo insostenibles algunas de las creencias fundacionales y canónicas del saber tradicional.

Las riquezas que inmediatamente se sustraerían del nuevo continente, sus curiosidades y exóticos productos en flora o fauna desconocida en Europa y, sobre todo, su oro y su plata, se desparramaron por todo el continente —no sólo por España—, contribuyendo de manera singular a una masiva actividad comercial que está en la base de la primigenia *acumulación de capital* que propiciaría la posterior revolución industrial que se avecinaba (McPherson, 1979).

En segundo lugar destacaremos un *invento*. Aunque antes del siglo XIV ya existiesen métodos manuales de copia en serie que posteriormente el artefacto de Gutenberg mecanizó, la *invención* y rápida difusión de la imprenta supondría la pérdida del monopolio del saber por parte de la clerecía y la propagación del conocimiento a capas cada vez más amplias de la población urbana, preferentemente. Lo importante, en relación con la imprenta, no fue tanto la creación en sí del artificio —ahora se sabe que Gutenberg apenas si perfeccionó algunas técnicas previas, árabes, turcas y chinas—, como el empeño consciente del Estado moderno por difundirla como logro técnico y medio de transmisión general de sus designios.

La imprenta fue asumida oficialmente como arma política en conflicto abierto contra la oralidad como modo habitual de transmisión del conocimiento. La oralidad era —y siguió siendo por siglos— el vehículo de difusión habitual en la cultura tradicional, popular y pagana, combatida desde instancias eclesiásticas y civiles. Pero no sólo el Estado instrumentalizó la imprenta, también la Iglesia se vio beneficiada con la mayor impresión y difusión de los textos sagrados habida hasta entonces. Aunque la imprenta también facilitó la amplificación de las voces disidentes.

De la copia manual de libros y documentos realizados por los monjes en los palacios o monasterios medievales, se pasó a la edición sistemática de cientos de copias de los libros más diversos a cargo de impresores civiles desvinculados de los monasterios. Comienzan a florecer, a partir de esta expansión, las bibliotecas particulares en toda Europa, hasta entonces exclusivamente en manos de la Iglesia y de las Universidades, también dominadas por el clero. La reacción frente a la pérdida del control de los saberes por parte de la Roma pronto se manifestaría en la adopción de medidas punitivas, en un intento desesperado de conservar dicho dominio, que cristalizó en la proliferación de los *Índex* de libros prohibidos o expurgados. A partir de la implantación del índice romano, proliferaron los Índices estatales en la mayoría de los reinos europeos, con las lamentables y conocidas consecuencias de numerosos libros y autores perseguidos, prohibidos o destruidos por no aceptar y contravenir la tutela o el dogma eclesiástico o estatal.

En Francia, los Países Bajos e Inglaterra la Modernidad racionalista fue imponiéndose a lo largo del siglo XVII al amparo de una crítica encarnizada a la tradición popular, cuyos valores simbolizaba y defendía la Contrarreforma. La Modernidad se erigió contra la tradición hasta entonces vigente en Europa y el paradigma de esa tradición estaba representado por el Imperio Universal (español), al que se combatió sin tregua en todos los frentes.

Frente al conocimiento tradicional se instauró un modo distinto de relación con la naturaleza y con los demás hombres, a partir de las primeras intuiciones científicas de Galileo —análisis-composición—, siguiendo las precisiones metodológicas realizadas por Descartes —el método racional-deductivo— y de la experimentación baconiana. Y, a partir de ahí, todo el saber tradicional, no contrastado por la Razón, se declaró superfluo y hasta peligroso. Los conocimientos tradicionales y sus practicantes fueron perseguidos cuando no sistemáticamente exterminados por quienes detentaron el poder político o religioso. Esta nueva concepción del mundo y del hombre es la que contribuyó a formalizar e instaurar en su vertiente política el sistema filosófico de Hobbes.

En España ocurrió algo distinto. La tradición oficial católica se deseaba preservar a toda costa. Esa aspiración actuaría de freno a cualquier innovación que quedara fuera del ámbito de la *palabra revelada*. Las tradiciones populares, cuyas prácticas paganas y ritos gentiles habían sido tolerados y asimilados en buena medida por la Iglesia Católica durante la Edad Media, sufrieron una reacción de censura que comenzó en el Renacimiento, alcanzando su máxima expresión de intolerancia en la primera mitad del XVII. Desde entonces, las tradiciones y los saberes ancestrales también fueron considerados sospechosos y sus practicantes sufrieron persecuciones, cuando no murieron quemados o en las mazmorras del Santo Oficio.

Sin embargo, existía un sector de la cultura con espíritu renovador que aspiraba a la reforma modernizadora de la tradición oficial, pero asumiendo buena parte del saber popular, basado en la experiencia. A este sector de la elite intelectual, avanzado y moderno, pero respetuoso con algunos conocimientos y métodos tradicionales, pertenecieron tratadistas políticos como Saavedra, Menchaca o Barrientos; arbitristas como Mercado, González Cellorigo o Moncada; pequeños sectores del clero y la nobleza; y poetas y escritores como Cervantes, Quevedo, Góngora o el propio Gracián, siendo sus obras ejemplo de ello, como veremos más adelante.

No obstante, desde finales del siglo XVI y todo el XVII las nuevas necesidades que surgieron a la sombra del ascenso social de la burguesía incitaron una generalizada labor de zapa de todas las barreras e impedimentos a sus embrionarios designios proto-capitalistas (Polanyi, 2003), que bloqueaban el desarrollo de las aún rudimentarias instituciones económicas y estatales en proceso de formación: la primera producción fabril, las nuevas relaciones contractuales, el ascenso de la burguesía comercial de carácter urbano, la incipiente formación del Estado racionalista, etc.

El poder económico acumulado por los agentes del comercio urbano *de larga distancia* fue venciendo, paso a paso, las resistencias de los privilegios estamentales, políticos y religiosos, desembocando en la llamada primera Revolución Industrial en la siguiente centuria.

I.1.2.- Dos autores, dos obras: *Leviatán*¹ y *El Criticón*

La base argumental de esta investigación la formarán la comparación sistemática de dos autores de aquella época y sus dos obras capitales, que representan, a nuestro juicio, dos posibles perspectivas para enfrentar el fenómeno de la modernización: *Leviatán* de Thomas Hobbes y *El Criticón* de Baltasar Gracián. Obras que, significativamente, se publicaron el mismo año: 1651.

Existen algunas similitudes y contrastes entre estos escritores, tanto en su vida como en su obra, que invitan a la comparación que proponemos.

Compartieron generación y ejercieron su magisterio principalmente en la primera mitad del siglo XVII, pero Hobbes, más longevo que el aragonés, vivió buena parte de la centuria, aunque el grueso de su obra se concentra y coincide, básicamente, con el periodo creativo de Gracián.

Sin embargo, la principal coincidencia está en que los dos son considerados figuras claves en la eclosión de la Modernidad, de sus respectivos entornos. Ambos compartieron inquietudes políticas motivadas por circunstancias diversas y, de algún modo, conectadas por el entorno europeo. Por ello Hobbes menudea sus apariciones en buena parte de los discursos en que se habla del español.

En sus obras también se percibe un paralelismo, curioso y revelador a un tiempo, que se mueve en el terreno de las motivaciones. Ambas son fruto de la reacción de sus autores frente a sus propias circunstancias y contextos sociales particulares.

Hobbes tenía previsto cumplir su proyecto de sistema filosófico componiendo una trilogía de tratados que incluía *De Corpore*, *De Homine* y *De Cive*. El primero referido a la naturaleza, el segundo al hombre y el tercero al Estado. Pero invirtió el orden previsto por la urgencia que sintió ante los episodios de enfrentamiento civil entre el Parlamento y la Corona que desembocarían en la revolución puritana. Aun así, el tono general de esas obras no fue considerado por el filósofo inglés suficientemente convincente y quiso imprimir —a pesar de la exigencia epistemológica de lenguaje *propio* en el ámbito de la ciencia que él defendió— un giro persuasivo y enfático a su teoría del Estado, empeño cuyo resultado sería su obra fundamental: *Leviatán*.

Si se tiene en cuenta que casi todo lo dicho en *Leviatán* ya fue expuesto por Hobbes en *De Cive*, cabría preguntarse por qué se vio compelido a escribirlo. La respuesta la hallaremos fácilmente si tomamos nota de las diferencias entre ambos escritos. Lo primero que llama nuestra atención es la propia imagen grandilocuente del monstruoso *Leviathan*. Una imagen bíblica que se usa como metáfora del Estado para denotar la potencia irresistible que Hobbes quiere atribuir al Estado. Otra diferencia sustancial radica en la formulación de una teoría de *representación*, para lo cual se apoya en otra metáfora, el

¹ Escribiremos en castellano *Leviatán*, cuando nos refiramos al libro de Hobbes. Y *Leviathan*, en inglés, para nombrar al monstruo bíblico que metafóricamente representa al Estado racionalista hobbesiano, en tanto que *cuerpo político*.

cuerpo político, también ausente en *De Cive*, que explique cómo los actos del Estado son actos cuya autoría es atribuible a todos los súbditos.

Pero sin duda la gran diferencia reside en el acento general de la obra. En el *Leviatán* Hobbes abandona las enumeraciones exhaustivas, las referencias cruzadas de un capítulo o epígrafe a otro, que son constantes en *De Cive*, e inviste su escritura de un tinte melodramático y novelesco, para hacer más accesible y eficaz su discurso. Contra sus propias convicciones, Hobbes se hace mítico en sus descripciones del *estado de naturaleza*, se vuelve retórico en el relato de cómo los hombres sellan el *pacto social* y recurre a una dramatización bíblica, el *Leviathan*, para caracterizar al *cuerpo político*, el Estado, creado por dicho acuerdo entre todos los hombres.

El Criticón también responde a un cambio de orientación radical en el modo de presentar los conceptos filosóficos contenidos en la obra graciana. El nuevo rumbo se hace evidente, en primera instancia, con la publicación de la segunda versión del *Arte de Ingenio* (1642), que se transforma en *Agudeza y Arte del Ingenio* (1648). Entre ambas fechas algo aconteció en la vida de Gracián que lo llevó a replantear su línea anterior. Quizás fuera la incomprensión de alguno de sus superiores, los ataques provenientes del entorno jesuítico o tal vez la respuesta a los graves acontecimientos sobrevenidos tras la sublevación de Cataluña, y el encarcelamiento de Nochera, virrey de Aragón, del cual era confesor en ese momento. Quizás fue el presentimiento apremiante de la propia muerte o cualesquiera otros factores y, lo más probable, la acción combinada de todos ellos.

Nosotros no vamos a profundizar en las causas de esa transformación que otros investigadores expertos en la obra del oscense podrán realizar con mayor rigor, pero sí debemos constatar el tránsito desde las primeras obras, que exponían de forma epigramática cuáles debían de ser las cualidades del héroe, del político, del discreto, todos ellos compendiados en los aforismos del *Oráculo Manual* —también redactado después de aquella fecha clave—, hasta terminar novelando lo que será la corona de toda su trayectoria y obra cumbre del conceptismo barroco español: *El Criticón*.

A pesar de esas coincidencias, al comparar las dos obras se percibe un significativo contraste de pensamientos entre Hobbes y Gracián. En cada una de ellas es posible vislumbrar y deducir dos teorías del conocimiento implícitas que se hallan en las antípodas cada una respecto de la otra.

Adelantaremos aquí de forma sucinta que, para Hobbes, el conocimiento sólo puede proceder de una manera: parte de una primera definición exacta de *conceptos*, éstos se encadenan unos a otros formando *axiomas* sencillos, que por combinación entre ellos forman los *argumentos*, y con su concurso se establecen las *demonstraciones*. Saber mecánico, constituido en base a un sumatorio de certidumbres incontestables, es decir, *convencionales*.

El conocimiento en el *Leviatán*, siguiendo el método cartesiano, es fruto del esfuerzo individual y solitario del hombre que procede al encaje racional de piezas que son certezas *parciales* de conocimiento *incuestionable* y se construye aplicando operaciones de cálculo matemático —adiciones, sustracciones, multiplicaciones, divisiones y restos—, formando demostraciones en las que cada pieza se ajusta e interactúa con las otras a modo de

mecanismo. Por eso, ya en *De Cive*, declara Hobbes con orgullo: “yo no discuto sino que calculo” (*De Cive*: 10). Así procede lo que hoy llamaríamos *espíritu científico*.

Por esa razón Hobbes escribe un *ensayo* político. Ensayo que representa el *cogito* pensando la política. Su lenguaje racionalista, extraído de las demostraciones matemáticas de Euclides —al que tanto admiraba—, cuya retórica pseudo-geométrica hoy se nos antoja ingenua, portaba el germen y señalaba la dirección de la posterior especialización lingüística de las diferentes ramas del saber, a la vez que acarrea un desprecio aristocrático del *sermo comunis*, del lenguaje de uso popular —no se debe olvidar que escribió buena parte de su obra en latín—, que contrasta nítidamente con las preferencias epistemológicas del último Gracián.

Para el belmontino, todo conocimiento, en cambio, si bien es un fruto del esfuerzo individual, tiene su condición de posibilidad y depende de lo colectivo. Por ello Gracián escribe su alegoría crítica como un *diálogo coral*. El conocimiento, en este caso, se asienta en los *tratos* que entabla el ser humano: con el pasado, a través del *diálogo* con las voces impresas en los libros, y con los demás, mediante relaciones discipulares y sociales. Gracián concibe el saber sumergido y condicionado por el contexto sociocultural en que se produce, en sus circunstancias.

La forma *diálogo* en *El Criticón* debe de ser entendida —a diferencia del amañado estilo platónico que lo convierte, en nuestra opinión, en *pseudo-diálogo*— como *circulación de razones*: aproximando el discurso al tema desde diferentes puntos de vista, hasta construir y permitirnos entrever un núcleo de verdad subyacente, en el que la *conversación* aporta materiales de todos los presentes. Plásticamente diríamos que la *razón* pasa de uno a otro de los protagonistas. Crítico que encarna el *espíritu crítico* del maestro —algunos lo vinculan con las posturas personales de Gracián—, no siempre acierta en sus diagnósticos y en muchas ocasiones es corregido por terceros, ya sea el sabio Quirón, Argos, el Descifrador, el Zahorí, el Peregrino, el Cortesano o el Inmortal. Andrenio, que representa al *hombre natural*, al inseguro discípulo, no siempre marra en sus conjeturas, en ocasiones rebate y modifica las apreciaciones del maestro con comentarios, que van siendo más sagaces a medida que el texto avanza por el camino de la vida. Ni siquiera en las introducciones a las *crisis*, en las que el narrador expone y comenta el conflicto o problema vital sobre el que girará la *Crisi*, prevalece un tono dogmático o que pretenda estar en posesión de una verdad objetiva y universal.

Insertos aún en la tradición medieval, los autores moralistas españoles del XVI elegían un personaje de autoridad al que biografiaban y de sus hechos más relevantes extraían comportamientos ejemplarizantes que el lector debía tomar como *exemplum* de conducta para su propia vida. Sin embargo, en el siglo XVII se quebró esa estrategia de enseñanza moral. Los primeros síntomas del decaimiento de la monarquía hispana, la fuerte crisis política, económica y social que sufre el Imperio y la mengua de su poder, se traducen en desconfianza hacia la autoridad estatuida, ya sea civil o eclesiástica, provocando el descrédito de las instituciones y el *desengaño* de la figura ejemplar de comportamiento imitable y útil en aquellas circunstancias.

Gracián ya no forma parte de aquella tradición, a pesar de que sus textos citen continuamente nombres ilustres y sobresalientes en tal o cual aspecto que el aragonés quiere subrayar y que *autorizan* sus propias reflexiones. Lo que él estima y propone a sus coetáneos, en sus obras, es una serie de máximas, aforismos, realces, primores, o *crisis* basados en el *análisis crítico* y *hermenéutico* de la experiencia, que permitan al lector *marear* en las turbulentas aguas del barroco mundo hispánico del XVII (Blanco, 2001: 34). Así actúa lo que hoy llamaríamos *espíritu crítico*.

Otra importante oposición entre ellos, fundamental para nuestros intereses, reside en el entorno social de cada uno.

Hobbes vive y escribe en un contexto de constitución de un Estado llamado a convertirse en una potencia mundial durante los próximos siglos. Desde la privilegiada atalaya que le otorgaba su posición al servicio a la alta nobleza inglesa de la época —tanto en Inglaterra como en Francia, donde pasó largos periodos de exilio o viaje—, Hobbes asiste al nacimiento y crecimiento optimista del *individuo racional*, si bien siempre se tachó de pesimista su filosofía política. Pese a su deplorable concepto del ser humano, Hobbes comparte y exhibe en sus escritos la confianza dogmática en la capacidad casi ilimitada de la Razón que inaugurara el Renacimiento. Esta fe en la razón le independiza de tradiciones y mitos a la hora de desvelar y comprender la naturaleza y a sí mismo, con su sólo concurso. El empeño de Hobbes consistía en afianzar el inestable poder soberano que sufría la Inglaterra de entonces sobre el suelo firme de una *ciencia política exacta* que fundamente el Estado, imaginándolo como vigoroso *Leviathan*.

Gracián, en cambio, da ese poder por descontado y no lo cuestiona, pero critica a los que lo ejercen y el modo en que lo hacen. La legitimidad del Rey no es discutida ni puesta en cuestión. Para el oscense el monarca es un *dato de la naturaleza*, el imperio está inmerso en una circunstancia histórica anterior a su análisis, por ello se aplica en mostrar, a todo hombre, cómo hacer frente a esa circunstancia. El inglés aconseja sólo al príncipe, el aragonés también a los súbditos, al ser humano en general que sufre y soporta un poder corrupto y decadente.

Ambos profesan y comparten, por último, una antropología negativa del hombre: intuyen una perversidad natural en el ser humano. Hobbes piensa que la única salvación posible del hombre estriba en crear un *Estado* poderoso que doblegue la violencia natural e insaciable que conduce al *todos contra todos* y pliegue los intereses particulares de la multitud desorganizada a la voluntad de uno sólo, imprimiendo orden y jerarquía: por ello busca fundamentar su *Leviathan* como una verdad incuestionable, al estilo matemático. El aragonés juzga ese Estado como una amenaza más para los hombres, porque en muchos casos potencia esa maldad y garantiza la impunidad de los poderosos. Únicamente la cultura puede salvar al hombre. El primero sólo cree en la *fuerza* como medio para mantener la paz, el segundo en el *conocimiento*.

I.1.3.- Con qué propósito

A través de un análisis socio-metafórico y hermenéutico en profundidad de estos textos paradigmáticos, y con su comparación sistemática, nos proponemos indagar la posibilidad de enfocar y formular la investigación y análisis del proceso modernizador, emergente en esos tiempos, de una forma distinta a la habitual. Con Hobbes y Gracián podemos suponer —y trataremos de hacer verosímil— que nos hallamos ante dos visiones del mundo, ambas igualmente *modernas*, pero radicalmente distintas en sus cimientos y conclusiones, en sus modos de proceder y en sus consecuencias.

Hobbes y Gracián escribieron el grueso de su obra en la primera mitad del siglo XVII. De ahí que nos interese ese periodo concreto para conocer a fondo sus respectivos entornos socioculturales y poder intuir así qué conocimientos, hechos históricos, avances científicos o vida cotidiana disfrutaban o sufrían, forjando —y siendo consecuencia de— los respectivos *imaginarios colectivos* de las sociedades en que vivieron¹.

Las obras elegidas pueden mostrarnos asimismo cómo dos sociedades —la inglesa y la hispana— conformaron unas creencias heterogéneas al estar inmersas en procesos históricos de sentido inverso que contribuyeron a dar forma a *imaginarios colectivos* también diferentes. Por ello, el inglés y el aragonés mantienen necesariamente, podríamos decir, concepciones divergentes sobre las mismas materias. Estas visiones del mundo tan dispares pueden extenderse a sus coetáneos, pues proceden de sus respectivos *imaginarios colectivos*, que nos aventuramos a caracterizar como *imaginario racionalista* e *imaginario barroco*.

El primero, es el imaginario que se está formando alrededor del secularizado ideario racionalista, el individualismo posesivo y el proto-capitalismo burgués. Imaginario que responde al intento por conocer y dominar a la naturaleza y a los demás hombres mediante el uso de la razón *calculante*.

El segundo, es un imaginario que compartió el objetivo de una secularización del conocimiento, pero propone un modo inventivo e ingenioso de generarlo y de relacionarse con el mundo. Imaginario heredado de las concepciones medievales basadas en la experiencia y la analogía, sí, aunque trascendiéndolas de forma inequívocamente moderna, sin romper absolutamente con el mundo medieval, sino asumiendo y actualizando buena parte de sus valores y modos de proceder.

Nos centraremos en dos puntos primordiales en torno a los cuales se condensará la comparación entre ambos autores: el problema del *conocimiento* y la concepción del *cuerpo*. Elegimos estos dos aspectos delimitados de la modernización, sobre otros de igual interés —secularización, individualismo, racionalización, tecnificación—, porque, de un lado, la forma en que las sociedades enfrentan el problema del conocimiento resulta central en la elaboración de su singular visión del mundo; del otro, porque la adopción de una perspectiva exclusivista respecto al *conocimiento* influye —y se ve influida—

¹ En esta investigación manejaremos fundamentalmente el modelo de *imaginario social* sostenido por Cornelius Castoriadis por considerarlo, como argumentaremos más adelante, el más idóneo para los propósitos que pretendemos, si bien, en su momento, matizaremos algunos de sus aspectos.

sustancialmente por la forma en que concibe el *cuerpo* cada colectivo particular. La concepción corporal, siendo el *cuerpo* uno de los referentes metafóricos más importantes en la mayoría de las culturas, también determina poderosamente el modo en que el mundo es pensado y conocido. Por tanto, *cuerpo* y *conocimiento* forman una suerte de bucle lógico y social de influencia recíproca que propicia su estudio paralelo. Este movimiento de retroalimentación se desarrolla en el seno del imaginario que informa a la cultura de que se trate, que es su medio ambiente *natural*.

En aquel momento de dramáticas transformaciones en Europa además estaban cambiando, entre otras muchas cosas, las maneras tanto de percibir el *cuerpo* como de concebir el *conocimiento* y ello hace que este periodo concreto resulte ser un tiempo especialmente idóneo para la investigación que intentamos.

Cada uno a su manera, Hobbes y Gracián se ocuparon de ambos, *conocimiento* y *cuerpo*, lo que les convierte también en objetos de estudio singularmente adecuados para intuir en sus escritos las transformaciones que se producían en los *imaginarios colectivos* de sus respectivas sociedades. De ahí que hayamos optado por seguir las huellas de estos temas en sus dos obras maestras, si bien nos apoyaremos asimismo, aunque sólo tangencialmente, en el resto de sus trabajos.

A partir de las reflexiones de Hobbes y Gracián respecto al *conocimiento*, el *cuerpo* y las *sociedades* que les valen de telón de fondo, intentaremos ver cómo se formaron dos modos divergentes de conocer —y relacionarse con— la naturaleza y los demás hombres.

Como veremos más adelante, las metáforas que toman por referente al cuerpo humano que Hobbes utiliza en su ensayo, consecuencia de su proyecto de Estado —como *artificial body*—, le obligan a imaginar al hombre como una máquina, un mecanismo de piezas, muelles, resortes y poleas: su modelo es el autómatas. La función de ésta y otras metáforas en el sistema hobbesiano es política. El cuerpo humano se define como máquina con el fin de posibilitar la formulación del Estado en tanto que *maquinaria política*.

Para Gracián, en cambio, lejos del mecanicismo maquinista, el cuerpo humano es un microcosmos orgánico, reflejo de todo el universo. El cuerpo es el espejo del mundo y el mundo se explica y se comprende en relación y en correspondencia con él. Su salud y bienestar dependen de equilibrios internos y externos, no de la violencia de un poder ajeno que los regule. Su función es cognitiva: Gracián utiliza las metáforas del cuerpo humano para conocer al hombre y la sociedad que lo rodea.

Para el inglés la *razón* es la facultad clave del entendimiento; para el español esta facultad primera será el *ingenio*. La razón actúa *more mathematico*, mediante el cálculo por operaciones matemáticas. La agudeza de ingenio, con el método analógico, establece las conexiones, correspondencias y contrastes entre las cosas posibilitando su conocimiento.

Uno parte de la negación de la tradición y proyectó un Estado racionalista sobre la base del modelo matemático aplicado a la realidad política y social: resolución y composición. El otro lo hace desde la desconfianza en el argumento de autoridad y lo materializa en un análisis hermenéutico de la experiencia: analogía y metáfora. Posteriormente veremos en profundidad el alcance y las consecuencias de estos dos modos

de proceder. Si el racionalismo entiende que el libro de la naturaleza fue escrito con números, matemáticamente —así lo interpreta Galileo y lo asume Hobbes—, el humanismo *hermenéutico* pretende descifrarla interpretando esa lectura en torno a las relaciones entre objetos, donde lo importante no es el ente en sí, sino los vínculos, inmersos en el contexto histórico y existencial en que se desarrollan, así lo hace Gracián. El racionalismo hobbesiano ve el mundo en clave numérica; el humanismo graciano, en clave hermenéutica. El desarrollo de estas hipótesis y su transformación en tesis será posible en un contexto general de análisis comparativo textual y retórico. Singularmente, a través de las *metáforas*¹ que informan las obras que proponemos.

Estos dos autores y sus obras capitales representan, a nuestro juicio, el correlato de dos concepciones alternativas de la Modernidad que se forjaron a la vez en Occidente. En ellas Hobbes y Gracián transitan dos caminos distintos hacia el conocimiento del mundo y del ser humano. Dos corrientes de pensamiento enfrentadas, *dos modernidades* —si se nos permite expresarlo así— cuya eventual existencia nos proponemos considerar.

En el desarrollo de este trabajo intentaremos dar base suficiente a esa posibilidad de contemplar el proceso modernizador como dual. Parece viable conjeturar la posible existencia de dos formas paralelas de acometer y entender la Modernidad, las cuales expresan —y contribuyen a dar forma— a dos situaciones socio-históricas no menos diferentes. La primera correspondería al pensamiento racionalista-empirista que en aquel tiempo emerge en Inglaterra y en la Europa de la Reforma. La otra, al pensamiento analógico heredado de la tradición medieval prevalente en España e Italia, principalmente, y en la Europa de la Contrarreforma. Ambas *modernas*, aunque la primera sostenida por las sociedades emergentes llamadas a dominar ideológica, política y militarmente el mundo durante los dos siguientes siglos. Por tanto, capaces de imponer una determinada *narración* sobre la Modernidad, atribuyendo una explicación prescrita sobre qué es y qué significa ser moderno. Esta narración racionalista ahogó la tradición hegemónica vigente hasta entonces y se impuso durante siglos, y en muchos aspectos y ámbitos se mantiene hoy. La segunda concepción de lo moderno fue la mantenida por la desengañada sociedad hispana del barroco, cuyo ocaso imperial se comienza a prefigurar en aquella centuria. Ese presagio de crepúsculo político y social fue la causa del escepticismo y desencanto generalizados entre sus miembros. Aunque ésta será otra narración llamada también a resurgir periódicamente, hasta nuestros días.

¹ Aunque posteriormente podremos precisar más, en principio, utilizaremos el término *metáfora* en sentido amplio, para referirnos a todo *traslado* de lo conocido sobre alguna cosa para intentar conocer otra. Toda operación retórica que implique *desplazamiento*, puede considerarse, para nuestros propósitos, de naturaleza metafórica ya que la *traslación* es la esencia de la metáfora. Así, por ejemplo, la metonimia que nombra algo con el nombre de otra cosa con la que se halla en una relación de causa-efecto, puede pensarse como una metáfora en la que sólo cambia el tipo de relación; o la sinécdoque, que define el todo por la parte, implica el mismo tipo de traslado. Algo similar puede decirse de la alegoría, en la que un texto completo puede considerarse como una magna metáfora; o la antítesis, que define algo por su contrario, etc.

I.1.4.- Qué instrumentos

En el desarrollo de los propósitos que nos hemos fijado consideraremos únicamente aquellas aproximaciones teóricas al análisis de discursos que van a resultar de mayor utilidad a nuestras pretensiones por prestar una especial atención al modo de entrelazarse del texto con el *imaginario colectivo* del que participa su autor. Y esto, tanto en la dimensión *instituida* de ese imaginario —lo que el autor da por hecho, como dato de la naturaleza—, como en su dimensión *instituyente* —lo que para el autor son posibilidades a resaltar, desarrollar o explorar, siguiendo nuevos rumbos.

Las metáforas *en que viven las culturas* se presentan como un campo propicio para la hermenéutica, porque siempre implican *interpretación* por parte de sus usuarios (e investigadores). Esta última interpretación, al menos, deberá ser necesariamente *hermenéutica* dado que el significado estará constituido por todas aquellas significaciones temporales y culturales que se asigne tanto al *sujeto* como al *término* de la metáfora y deberá contarse, al menos, con estas dos variables para siquiera intentar reconstruir un sentido correcto.

Entre muchos otros autores cuya sabiduría nos prestará apoyo, debemos destacar a algunos que sin duda proporcionarán pistas importantes a nuestras pesquisas pues postulan una hermenéutica que toma en consideración lo social, en tanto que determinación de fondo.

En esa labor prospectiva cabe destacar los trabajos —tanto teóricos como prácticos— del fenomenólogo y hermeneuta Hans Georg Gadamer, quien se ocupó de la operación comprensiva entendida como modo característico del hombre de *ser-en-el-mundo*, así como del carácter irreductiblemente lingüístico de sus relaciones con el mundo y con los demás hombres. El filósofo alemán consideró que la interpretación y comprensión (del texto) se funda en un ponerse de acuerdo con alguien (el autor) sobre algo (el tema). El lenguaje es, según él, el medio universal de realizar cualquier comprensión y ésta siempre consistirá en llevar a cabo un proceso interpretativo. En la fundamentación de algunas de nuestras conclusiones tendrá un lugar destacado el método hermenéutico de Gadamer, *corregido* y ampliado por Paul Ricœur en sus análisis de la sociedad entendida como texto. Asimismo, tomaremos del filósofo y antropólogo francés su teoría de la acción social como acción simbólica, con las matizaciones introducidas por Clifford Geertz respecto a la capacidad integradora e identitaria de los discursos ideológicos.

Además de Ricœur, tendremos presentes a otros filósofos que enfatizaron la capacidad hermenéutica de las metáforas para interpretar textos históricos, filosóficos o poéticos. En este sentido nos será de mucha utilidad la metaforología de Hans Blumenberg por su entronque con la fenomenología, así como por su teoría de la metáfora aplicada al análisis de la Modernidad.

Seremos deudores asimismo de la *Nueva Retórica* que, con Chaïm Perelman como principal impulsor, explicitó de forma contundente el carácter retórico —ideológico— de cualquier discurso, incluso del más pretendidamente desapasionado y científico. En ese sentido, como subrayó Perelman, nos valdremos de la capacidad del análisis tropológico

para desentrañar las ideologías que subyacen a esos discursos. Con la nueva retórica y sus estudios sobre el carácter persuasivo —es decir, que pretende *con-vencer*— de cualquier discurso, podremos cimentar algunas conclusiones sobre el carácter retórico que impregna los discursos en general y, en particular, acerca del pretendido carácter científico del texto de Hobbes.

Valiosas sugerencias también nos aportarán las ideas de Mijaíl Bajtin respecto a la historia de la cultura occidental, en la que supo ver la convivencia de dos corrientes paralelas: una *cultura oficial* y otra segunda corriente cultural, un *otro mundo* distinto al instituido por el poder político o religioso y que se encarna en las tradiciones populares.

La historia cultural de Occidente vendría atravesada, según Bajtin, por la secular discordia —manifiesta o soterrada— entre ambas culturas. Disputa que se materializa, en su aspecto lingüístico, en la atribución de determinados significados a los signos. Lucha que, en definitiva, gira en torno al intento por imponer un modo de entender e interpretar el mundo. Dado que en la transición a las *modernidades* ese enfrentamiento se recrudeció, sus tesis pueden arrojar luz sobre la *lucha* por los significados que allí se entabló.

Para Bajtin el fenómeno de la lengua en Occidente evidencia la existencia de *otras lenguas*, otras corrientes lingüísticas que discurren en paralelo, pero al margen, de las corrientes oficiales y en guerra abierta o soterrada con ellas. Continuadores de esa línea de pensamiento, como Pierre Bourdieu, desde análisis socioantropológicos, identificaron y sistematizaron sus investigaciones en torno a la lucha por los significados del signo como una parte irreductible e indisoluble de la lucha de clases.

En otro orden de cosas, en lo que atañe a la metáfora y el trasfondo metafórico de los conceptos filosóficos o científicos aprovecharemos también algunas investigaciones, reflexiones y comentarios de Jacques Derrida.

Una nueva rama de la investigación metaforológica surgió en los años ochenta del siglo pasado, de ámbito anglosajón principalmente, que produjo interesantes e innovadores estudios basados en análisis metafóricos del discurso. Algunos estudios de la lingüística cognitiva norteamericana (Lakoff, Johnson, Turner) analizaron el carácter metafórico de la estructura profunda de la psique humana —lo que nosotros llamamos *imaginario*— y, a pesar de que la pobre conexión de sus teorías con lo social haya sido objeto de algunas fundadas críticas, orientarán algunos aspectos parciales de nuestra búsqueda. Estos autores consideran que, en esa estructura profunda, las metáforas que tienen por referente al cuerpo son las fundamentales e inmediatas al ser humano, tesis que asumimos plenamente. Pero ese cuerpo, al contrario de lo que sostienen esos autores, nunca es el cuerpo natural, sino que siempre se tratará de un cuerpo social y culturalmente modelado: cuerpo-máquina en Hobbes, cuerpo-microcosmos en Gracián.

En nuestro contexto cultural podemos destacar los estudios de Medina o Beltrán, así como las originales aportaciones de González García en sus estudios de las *metáforas del poder* y otras metáforas políticas que nos ayudarán a entender con más amplitud los mecanismos y referentes habituales de este tipo de metáforas.

La eventual potencia del análisis socio-metafórico ha sido argumentada también por Emmánuel Lizcano en las investigaciones en teoría y metodología de dicho análisis o en sus numerosos trabajos de interpretación de todo tipo de discursos y del discurso matemático en particular. Sus análisis —en sintonía con la nueva Sociología del Conocimiento anglosajona representada por Bloor, Woolgar, Latour, Shapin o Schaffer— se cimentan en la asunción de dos hipótesis fundamentales: la primera, “que todo concepto es *concepto metafórico*”; y la segunda, “que toda metáfora —y, por tanto, todo concepto— es una *institución social*” (Lizcano¹, 1999: 31). En virtud de ese análisis podremos acceder al trasfondo *ideológico* de cualquier construcción discursiva, siendo pertinente al examen que proponemos en este trabajo.

Por último, otro fundamento teórico que nos puede resultar enormemente útil procederá de las aportaciones de Reinhart Koselleck. En particular, su teoría sobre la *historia* de los conceptos y la crítica de las narraciones de la Historia que llevó a cabo, basadas en los heterogéneos significados atribuidos a los conceptos según las épocas y lugares. Con su concurso advertiremos cómo los conceptos, determinados por los contextos culturales y sociales, van modificando sus significados en correspondencia con los cambios acaecidos en su entorno socio-histórico. Y cómo un mismo concepto en dos idiomas y culturas diferentes no son intercambiables sin más, pues poseen diferente significado en cada ámbito.

¹ Del profesor Lizcano, director de esta tesis, proceden numerosos gérmenes de ideas y algunos conceptos y planteamientos específicos que me fueron transmitidos en las múltiples conversaciones informales mantenidas por nosotros a lo largo de la investigación y que, por tanto, aparecerán en el texto aunque me será imposible aportar la cita académica pertinente. Valga esta nota en honor y desagravio a esas “usurpaciones” involuntarias que inevitablemente jalonan el texto.

I.1.5.- De qué modo

Dentro del marco teórico solamente esbozado más arriba, la elección de unas herramientas metodológicas adecuadas, de entre todas las que se encuentran a nuestro alcance, vendrá determinada por su capacidad para aislar, analizar y comparar las metáforas de una y otra obra.

No renunciaremos, en todo caso, a las herramientas informáticas que facilitan la búsqueda y localización de palabras y frases que aluden de modo expreso o metafórico a los conceptos de nuestro interés. Aprovecharemos, asimismo, la estructura racionalista de *Leviatán* para implementar un guion a seguir. Por tanto, podemos adelantar que otorgamos a Hobbes la ventaja de fijar los temas y su orden de aparición. Pero esta prerrogativa temática que, de salida, concedemos al inglés se verá compensada al tomar de Gracián la *metodología* hermenéutica de descifrado de la *realidad* que el aragonés practica en sus escritos.

Comenzaremos por establecer, *in extenso*, un marco teórico adecuado y acorde con nuestros propósitos. Para continuar, en el tercer capítulo, haciendo lo propio respecto de la metodología a emplear en la investigación. Estas dos secciones formarán el aparato teórico de la tesis.

El capítulo quinto inaugura la investigación propiamente dicha, y lo dedicaremos a exponer los contextos históricos y, en especial, científicos en que arraigan las vidas de nuestros dos autores, como mar de fondo en el que se analizarán las metáforas hobbesianas y su correlato graciano. Después formularemos las heterogéneas teorías del conocimiento que subyacen a cada texto, y realizaremos un *careo* final entre ambas.

En los capítulos restantes, que formarán el núcleo fundamental de este trabajo, se procede al análisis comparativo, socio-metafórico, exhaustivo y sistemático, de las dos obras seleccionadas. Un análisis que se centrará en los puntos antes citados y cuyos resultados nos parece que pueden sustentar satisfactoriamente la tesis de que ambos textos pueden entenderse como sendas manifestaciones de dos modernidades alternativas o dos variantes distintas de lo que académicamente se ha denominado Modernidad.

De Hobbes es el mérito de la recreación racionalista de algunas de las metáforas claves del pensamiento político moderno: el *estado de naturaleza*, el *contrato social* y el *cuerpo político*. Estas tres metáforas, que forman la estructura racionalista del sistema hobbesiano, nos servirán de guía para establecer las comparaciones con el jesuita español. En torno a estas tres metáforas desarrollaremos el *corpus* principal de la tesis.

En consecuencia, el séptimo capítulo analizará la primera metáfora que estructura el *Leviatán*: *estado de naturaleza* y otras metáforas asociadas a ésta, vistas desde las dos perspectivas de nuestros autores y complementadas por otras visiones acerca del estado natural del hombre plasmadas en las obras de los escritores políticos españoles.

En el siguiente capítulo, la metáfora a esclarecer será el *contrato social*. En ese caso, que será el único en que tal cosa suceda, la ausencia de referencias directas de Gracián al *pacto social* será compensada por sus alusiones indirectas. El *trato* medieval que ocupaba el

lugar que más tarde invadirá el contrato burgués, revela en las obras de Gracián una nueva dimensión, como vínculo indeleble entre conocimiento y sociabilidad. El *trato* graciano podría tenerse por un antecedente conceptual de lo que luego se llamará *socialización*, pues según el jesuita el ser humano se hace persona *tratando* con los que lo son.

En relación con las condiciones que el contrato social establece, además, abordaremos un análisis comparativo de nuestros autores en relación con un tercero, Maquiavelo y el concepto de Razón de Estado. Veremos las diferentes recepciones de la obra del florentino en Inglaterra y España en general, y por parte de nuestros autores en particular. El principal concepto que rezuma de *El Príncipe*, la Razón de Estado, será visto desde la perspectiva hobbesiana, que lo respalda, y la visión graciana que lo matiza y aplica a las personas¹ como “razón de estado del individuo”.

El siguiente, el nono, el más amplio también, será central en esta investigación, ya que en él se tratará del *cuerpo político*. Esta metáfora es quizás la de más trascendencia entre las formuladas por Hobbes. En el tratamiento discursivo que Gracián hace del cuerpo humano veremos desplegarse la gran mayoría de los recursos hermenéuticos del belmontino, y ello nos proporcionará los argumentos imprescindibles para corroborar buena parte de las hipótesis formuladas respecto al conocimiento, el cuerpo y la sociedad.

El décimo, y último capítulo, estará dedicado a fijar algunas conclusiones de la investigación. En él se constatará la pertinencia —o no— de los juicios que habremos intentado fundamentar a lo largo de la exploración que emprendemos.

Al final, como anexo, se ofrecerán algunas tablas que recogen datos cuantitativos sobre las metáforas estudiadas, su frecuencia y distribución en cada uno de nuestros autores. Y, después, un índice bibliográfico en que aparecen alfabéticamente todas o gran parte de las obras de consulta que han servido de guía a la investigación.

¹ Este concepto graciano de “razón de estado del individuo” constituye uno de los ejes principales de la tesis doctoral de Elena Cantarino [1996a], a cuyos análisis nos remitiremos entonces.

II

MARCO TEÓRICO

Nuestro estudio se ciñe, como hemos indicado, a un marco temporal, siglos XVI y XVII en especial, aunque no sólo, respecto a los que podemos contar con los materiales bibliográficos necesarios —el *cuasimundo* gadameriano de los textos— que nos facilitarán el trabajo de análisis textual que intentamos. Y a un marco cultural concreto, las sociedades barrocas y racionalistas del continente europeo.

No es nuestra intención buscar leyes de aplicación universal cuya generalización al resto de culturas siempre resultaría problemática, incluso presuntuosa, sino proponer algunas conclusiones parciales aplicables al estricto ámbito de la cultura occidental y a un periodo concreto: *las transiciones* desde la cultura medieval a la moderna. Asimismo, hemos elegido unas herramientas heurísticas para la aproximación a los objetivos que pretendemos: la interpretación hermenéutica de textos, mediante un análisis socio-metafórico y comparativo de las obras propuestas. Por ello se hace necesario construir un marco teórico en el que inscribir nuestra investigación, acorde con esos propósitos.

Trazaremos, en primer lugar, un sucinto recorrido por algunas de las principales teorías sobre el análisis de textos, deteniéndonos solamente en aquellas que consideran la relevancia del influjo social.

Luego, estableceremos el concepto de *imaginario social*, y ensayaremos un cuadro fenomenológico y hermenéutico que nos proporcione un sustento teórico al análisis socio-metafórico, e incluya también una descripción de las principales consideraciones tradicionales acerca de la metáfora con el fin de situar la posición de cada uno de los autores comparados —y la nuestra propia— al respecto, deteniéndonos con más detalle en las principales corrientes actuales y poder sondear así el estado presente de la cuestión.

II.1.- TEXTO Y SOCIEDAD

Tres corrientes teóricas pueden ser consideradas como las más consistentes y exitosas tanto por la calidad como por la cantidad de investigaciones, dentro de los estudios de análisis e interpretación de textos: el enfoque norteamericano para el *análisis de contenidos* que se reivindica como alternativa neopositivista para la investigación social; la *semiótica estructural* francesa, íntimamente ligada a la irrupción en la escena investigadora del estructuralismo, especialmente de su rama formalista de la década de 1960, que percibió la importancia de la retórica para dicho análisis —Lausberg, Elrich, Todorov, Greimas, Jacobson, Barthes, Corbett—; y la perspectiva *hermenéutica* que empleada desde hace algo más de dos siglos¹ por los historiadores principalmente, hoy debe algunos de sus más destacados avances a los trabajos de Gadamer, Ricœur, o Blumenberg entre otros muchos.

¹ Fueron filósofos-historiadores alemanes Friedrich E. D. Scheiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) y Edmund Husserl (1859-1938) los que empleando el método hermenéutico de la tradicional

Como dijimos, situaremos el marco teórico del análisis de textos actual en un entorno que determine y justifique las herramientas metodológicas que se utilizarán más tarde. De los diversos autores y escuelas mencionados que tratan dicho modelo de análisis, sólo vamos a desarrollar y explicitar¹ aquellos acercamientos que resulten ser de interés en nuestra investigación y más concretamente: la *escuela hermenéutica* con Gadamer o Ricœur; la *escuela marxista-estructuralista* de Bajtin/Voloshinov y sus continuadores; la *nueva retórica* de Perelman; el *análisis metaforológico* del pragmatismo norteamericano, Lakoff, Johnson o Turner; y la *historia conceptual* de Koselleck.

A partir del llamado *giro lingüístico*, el análisis de textos, entendido como exploración de cualquier cosa que signifique algo para alguien, se ha convertido en encrucijada de todas las ciencias humanas. Desde la psicología, la filosofía, la antropología, las ciencias del lenguaje, las ciencias cognitivas y la semiótica, pasando por la etnología o la historia hasta la sociología, todas ellas transitan en algún momento por el *análisis de textos*.

En el siglo XX la hermenéutica se instaló definitivamente, primero en la interpretación poética para, después, consolidar su pertinencia en sectores del conocimiento cada vez más amplios. Esta dilatación de su ámbito de aplicación fue acompañada de un trabajo teórico paralelo lo cual le permitió culminar una capacidad de mayor alcance aplicable a todas las ciencias humanas.

II.1.1.- Imaginario Colectivo

Como indicamos más arriba, antes de ocuparnos de las teorías que van a respaldar nuestra investigación, se hace imprescindible formular el concepto de *imaginario social*, que consideramos fundamental para nuestro proyecto. Es en él dónde las determinaciones sociales se atrincheran y pasan por ser nuestra propia y personal manera de pensar.

De las diferentes posibilidades teóricas que lo toman en consideración, elegimos la de Cornelius Castoriadis (1922-1997), por ser la que más se aproxima a nuestras pretensiones. Comenzamos, pues, por la constitución de dicho concepto.

La noción de *imaginario* es heredera de algunas intuiciones previas que sentaron las bases de su posterior configuración. Nos referimos, en primer lugar, a la noción de *conciencia colectiva* elaborada por Émile Durkheim (1858-1917). Durkheim nombra por primera vez la *conciencia colectiva* o *común*, en su tesis y primer gran trabajo de investigación, *De la Division du Travail Social* (1893). En él, la *conciencia colectiva* es entendida como “el conjunto de creencias y de sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad”, cuya característica más destacada es que “constituye un sistema determinado que tiene su vida propia” (Durkheim, 1995: 94).

exégesis bíblica trataron de analizar e interpretar cualquier manifestación humana. Algo que ya probó Gracián, siglos antes.

¹ Vid. el epígrafe II.2, pg. 35.

La *conciencia colectiva* así definida sirve a Durkheim para exponer una teoría que dé cuenta de las razones por las que los colectivos humanos se mantienen unidos. Las sociedades, según Durkheim, preservan su unión porque su *conciencia colectiva* está condicionada por alguno de los dos tipos de solidaridad que pueden desarrollarse en su seno: a una la llamó *solidaridad mecánica* y, a la otra, *orgánica*. La primera se da en aquellas sociedades igualitarias en las que es prácticamente nula cualquier diferenciación entre sus integrantes. La similitud entre sus miembros produce, no sólo una *unión general indeterminada*, mecánica, sino que hace también que esa unión sea armónica en sus movimientos por nacer de la semejanza. La *solidaridad orgánica*, en cambio, es fruto de un consenso consciente entre individuos que se saben diferentes, siendo precisamente la diferencia entre ellos lo que posibilita la constitución de tal consenso.

En *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (1912), Durkheim despliega otra hipótesis respecto a la conciencia según la cual en el ser humano coexisten una dualidad de conciencias: una *individual* y otra *colectiva*. Durkheim identifica, por un lado, estados personales que se explican enteramente por la naturaleza psíquica del individuo y, por otro, categorías de representaciones que son esencialmente colectivas y vehiculan e interpretan, ante todo, estados colectivos de conciencia que dependen de cómo está constituido y organizado el grupo, atendiendo a su morfología, instituciones religiosas, políticas y económicas. Entre estas dos especies de conciencia se ubica la brecha que existe entre lo individual y lo social. Durkheim concluye que, de la misma forma que no podemos deducir la sociedad del individuo, tampoco se puede hacer derivar la *conciencia colectiva* de la individual: a la inversa, en cambio, las representaciones colectivas impregnan las conciencias individuales y añaden contenidos conscientes o inconscientes que moldean y matizan todas sus representaciones y actos.

El concepto de *imaginario* recoge, asimismo, las influencias teóricas de la caracterización del inconsciente colectivo elaborada por Carl Gustav Jung (1875-1961). Característica distintiva de la psicología psicoanalítica de Jung (1992, 2009) fue su creencia en la existencia de un *inconsciente colectivo* deducido del incansable análisis de cientos, incluso miles, de sueños, y del estudio comparativo de las creaciones culturales —mitos, leyendas y religiones— de diversas culturas.

Estos análisis le condujeron a plantear una hipótesis sobre la existencia de contenidos psíquicos inconscientes comunes a toda la humanidad que no tienen su origen en las mentes individuales. La fundamentación de estos elementos inconscientes la situó Jung en la experiencia acumulada de nuestros antepasados: una suerte de *tradición* inconsciente y unas prácticas que, en lo fundamental, se transmiten hereditariamente. Es preciso no confundir estos contenidos subconscientes comunes a toda la especie con predisposiciones conductuales específicas como pudieran ser los reflejos o instintos innatos. No se trata de disposiciones conductuales, sino de contenidos mentales, en los cuales los más importantes son los que él llamó *arquetipos*. Jung consideró los arquetipos como supuestas vivencias ancestrales, experiencias telúricas de la especie, situadas en el inconsciente colectivo, transmitidas hereditariamente y referidas a los grandes enigmas y problemas a los que debe enfrentarse todo ser humano: vida, muerte, sentido de la existencia, etc., que

tienen un carácter performativo y constituyen el terreno sobre el que se edifican las conciencias, tanto la individual como la colectiva.

Las últimas corrientes teóricas en torno al *imaginario* se fueron separando de la tradición freudiana del psicoanálisis y, en Francia especialmente, a partir de la obra de Bachelard (1997) y Dürand (1971, 1981), han enfatizado el carácter de lo imaginario en tanto que fuente de creación de realidades alternativas que facilitan la fractura y transformación de la realidad establecida. Edgard Morin, por su parte, encontró una fundamentación antropológica de lo imaginario en la necesidad que tiene el ser humano de construir un recurso imaginario —de carácter colectivo y cultural— para afrontar su destino natural, su finitud. El reconocimiento de la propia transitoriedad del ser humano abre una *brecha antropológica* que activa la emergencia de un *mundo imaginario* (Morin, 2000: 113-173) que se expresa en nuestro decir y en nuestro hacer.

Antropólogos como Roger Bastide, estudiando a las llamadas *sociedades primitivas* (Bastide, 1972: 48-62), han constatado que mientras que en éstas lo imaginario —el mundo mítico y onírico— está consustancialmente entretelado con el mundo real, en Occidente, con la Modernidad y sus efectos sociales, se rompe el cordón umbilical que ligaba lo real y lo imaginario. Romanticismo o Surrealismo, según Bastide, han sido las dos últimas propuestas, llegadas desde el campo estético, encaminadas a la restauración de aquella unión y representaron, cada una en su ámbito y momento, dos intentos conscientes por incorporar el mundo mítico y onírico a la vida del hombre moderno.

Cornelius Castoriadis (1922-1997), por su parte, avanzó en la dirección que Durkheim y Jung sugirieron e incorporó a su concepto de *imaginario* la naturaleza *colectiva* de la conciencia del primero y el carácter *inconsciente* del segundo. Contra la simplificadora visión de lo imaginario del marxismo y del psicoanálisis freudiano, que consideraron la imaginación como *síntoma* de una carencia o déficit que se encubre o sublima con sus creaciones, Castoriadis afirma que lo imaginario es consecuencia del despliegue de una fantasía que intenta restaurar la unidad entre el hombre y el mundo. Unidad fracturada en las sociedades occidentales desde la instauración de la Razón moderna, en virtud de la cual se conforma una *identidad racional* que institucionalizó y socializó la Ilustración, excluyendo del ámbito humano todo lo pulsional (Castoriadis, 1988:67)

La teoría del *imaginario social* de Castoriadis partió del estudio y análisis de la aparición y posterior marginación de la imaginación en la filosofía, desde Heráclito hasta Kant. El ocultamiento en que yacía la imaginación en la filosofía occidental se debía, según él, a que su reconocimiento y toma en consideración debería haber ido acompañado de la aceptación de otra dimensión de lo imaginario, la que propicia rupturas y discontinuidades que no encajaban en el esquema determinista predominante, la *imaginación histórico-social*: “la sociedad instituyente como fuente de creación ontológica que se despliega como historia” (Castoriadis, 1972: 175). El resultado de su recorrido histórico por la filosofía occidental condujo a dos conclusiones: la primera, que la imaginación es la fuente de lo que puede ser representado y pensado y, por tanto, también está en el origen de lo que denominamos *racional*. La segunda conclusión puede ser

resumida en una sola frase: la más preciada joya del entendimiento humano no debe ser la razón, sino “una imaginación libre y desfuncionalizada”. Una imaginación libre que no responda a requerimientos de ninguna autoridad; y desfuncionalizada, esto es, que no se trate de una respuesta a necesidades de ningún tipo.

Al igual que Durkheim, la cuestión fundamental a la que intentó contestar Castoriadis fue: ¿qué mantiene unida a una sociedad? Y la respuesta que ofreció fue que lo que liga y da coherencia a las sociedades es su “institución”, entendida como “el conjunto de normas, valores, lenguaje, procedimientos y métodos de afrontar las cosas y de hacer cosas” (*Ibíd.*: 67). La *institución* convierte a los seres humanos en individuos sociales, “fragmentos ambulantes de la institución de su sociedad” (*Ibíd.*: 99). La *institución* funciona como un todo coherente poniendo a disposición de sus miembros un *magma de significaciones imaginarias*.

Según esta teoría de la imaginación, Castoriadis sostiene que la historia no puede pensarse según un esquema determinista, porque en ella nos encontramos en el terreno de la creación, no en el de la determinación. La creatividad humana presupone un *imaginario social* con un *poder instituyente* que es posible contrastar con *lo instituido*. La forma instituida de pensar no indica la imposición de un cierre social absoluto, impenetrable a cualquier cambio, sino que también incluye la posibilidad individual y colectiva de transformación mediante la praxis, ya que “hay un uso inmediato de lo simbólico, en que el sujeto puede dejarse dominar por éste, pero también un uso lúcido o reflexionado de él” (Castoriadis, 1983: 217), que propicia el cambio y la transformación.

Las sociedades pueden existir porque construyen un cerco o frontera cognitiva que les otorga identidad y las separa de otras identidades. Históricamente esas identidades se reafirmaron casi siempre “contra los otros”. Ya fuera Dios, la Naturaleza o la Tradición, la idea de una fuente o fundamento extrasocial de las sociedades, como señalara Durkheim (Durkheim, 2007: 42), es una ilusión: *la ilusión*, porque siempre se trata de una creación de las mismas sociedades en su momento instituyente. Las sociedades las crea y se olvida de su creación con lo que el mito se *reifica* y regresa a ella imponiendo su ley. En consecuencia, se socializa a sus miembros en esa creencia, ocultando el origen humano del mito fundacional, deviniendo heterónomas, es decir, dependientes de aquella fuente original de la que se suponen brotaron. En contraste, Castoriadis señala que cabría concebir sociedades *autónomas* en las que se llegara a negar explícitamente la existencia de tal origen extrasocial.

De todo ello extrae Castoriadis las siguientes consecuencias. La principal es que el *imaginario social*, como ya indicamos, puede entenderse como un “magma de significaciones sociales” encarnadas por *instituciones* que regulan el decir y orientan el hacer de sus miembros, determinando tanto las maneras de sentir y desear como las de pensar y actuar. La segunda, que el *imaginario social* opera a dos aguas: por una *lo instituido* estabiliza —más o menos— un conjunto de instituciones sociales; por la otra vertiente, *lo instituyente* impulsa una dinámica de transformaciones y cambios posibles.

En la “institución imaginaria de la sociedad” intervienen y se articulan tres elementos: uno es la *institución*, que no es algo que se dé de forma natural sino el resultado de la acción humana que involucra una intención, un proyecto. Otro elemento es *lo imaginario*, fenómeno del espíritu, lo cual implica que las significaciones, valores y creencias, en tanto que invenciones humanas, tampoco pueden considerarse *naturales* ni tampoco —totalmente— *racionales*. Y, por último, el carácter *social* del imaginario, elemento que expresa su irreductibilidad a lo individual o psíquico, al contrario, se trata de la obra de un colectivo que trasciende al individuo y se le impone de la misma forma que la conciencia colectiva de Durkheim. En conclusión, una sociedad puede ser definida como un conjunto de *significaciones imaginarias sociales* encarnadas en las *instituciones* que la animan.

Las significaciones sociales no son representaciones del mundo sino que son parte del ser mismo de la sociedad y de su historia. El *imaginario social*, siendo anterior a cualesquiera creencias y valores, pues él los determina, también es previo a todo decir y hacer de los hombres en sociedad. Este lugar antepuesto al pensamiento y al lenguaje lo hacen ambiguo, su presencia sólo puede ser rastreada por sus efectos en las palabras y las obras de los hombres, sólo así se podrá intuir.

El *imaginario social* estructura un conjunto homogéneo de creencias y valores que permiten a un colectivo enfrentar su mundo y constituye tanto una apertura como un cierre a la *otredad* y a campos de conocimiento ajenos. Un cierre, porque tiende a estabilizar y blindar la propia identidad frente al exterior y contra el cambio interno de las relaciones sociales. Ese es el papel positivo, entendido como integración o conservación de la identidad, que Geertz atribuye a las *culturas* en general y a las ideologías en particular (Geertz, 1995: 88). El *imaginario* establece una frontera que no puede ser franqueada sin transgredir el orden social. Pero, al imponer a una sociedad un conjunto de valores y puntos de vista comunes, también posibilita la unión de sus miembros y la emergencia de mutaciones debidas a la praxis común. Las *instituciones sociales* se encuentran sometidas a un devenir que posibilita la acción creativa colectiva, abriéndose a posibles cambios o transformaciones.

Para concluir este epígrafe nos detendremos un instante en las debilidades que, Lizcano entiende, aquejan al concepto de Castoriadis. El *imaginario social* no debe ser tomado por un mundo de imágenes. En una *cultura del ojo* como la occidental, el *imaginario* se sitúa *un paso antes* de la mirada, “ya que de él emana tanto la posibilidad de construir cierto tipo de imágenes como la imposibilidad de construir otras” (Lizcano, 2003: 6). A ese sustancial matiz añade otra puntualización: el *imaginario* carece por completo de definición pues es él quien las posibilita todas, por ser anterior a cualquier enunciación. Sin embargo, esta *indefinición* no implica ningún *defecto* o *carencia* sino, al contrario, es su *exceso* o *riqueza*. Los intentos por caracterizarlo mediante las metáforas que lo naturalizan, como *magma* o *cauce*, prescinden del fundamento *colectivo* que le es característico, primando una visión naturalista que tampoco señala su evidente carácter psíquico. Por eso sería preferible referirse a él como el “murmullo” o “susurro” subterráneo de nuestras culturas, que habla en y por nosotros (Lizcano, 2003: 6-10). Siendo plenamente conscientes de que estas

denominaciones suponen otro tipo de naturalización del imaginario, pues no murmuran o susurran sino las personas, esta personificación acerca el imaginario a lo humano y consiguen, por tanto, un grado mayor de adecuación y pertinencia.

II.1.2.- La acción social como texto; el texto como acción social

Esclarecido el doble cometido, de cerco y apertura, que lo *imaginario* juega en las colectividades humanas, abordaremos el papel que la Hermenéutica puede desempeñar en el desentrañamiento del texto social como expresión de ese *imaginario colectivo*. Intentaremos exponer el camino de acceso a los *imaginarios sociales* a través de los discursos o textos que, como tales, puedan ser analizados. Pretendemos mostrar cómo y por qué la acción social puede ser tenida por texto y el análisis social como interpretación de textos.

La *acción social*, considerada por Ricœur —y Geertz— *acción simbólica*, implica *significatividad*. Al igual que la condición de los textos es su lectura, la condición de las acciones sociales es su *interacción relacional*¹: el ser humano existe en virtud de su interacción con sus semejantes y con el mundo. Incluso la acción en soledad cuenta con ese carácter social ya que su interacción, en ese caso, es diferida, anterior o posterior al actuar: anterior si es un *actuar por* y posterior si se trata de un *actuar para*.

Fruto de la *socialización* y del aprendizaje, la acción social se realiza en el seno de un paradigma social, conciencia colectiva o cultura como la define Geertz, que podemos asimilar al concepto de *imaginario colectivo* que proponemos y que ofrece un conjunto de posibilidades de actuación a la vez que una retirada, un retraimiento ante eventos que se encuentran fuera de su ámbito. Tomando sus elementos de ese imaginario, la *acción social* se hace simbólica porque es *relacionalmente interactiva* y esta interactividad supone al *otro* distinto —el *lector*— para el cual aquélla significa.

El lenguaje del *symbolon* no opera igual que el lenguaje articulado en palabras. Se trata más bien de una *copertinencia distanciada* que se da en el fondo de toda figura, incluida la figura lingüística: aquello por lo cual el *ser-en-el-mundo* es un constante *figurarse* el mundo y en el mundo². O en palabras de Geertz, los símbolos o mejor dicho, las operaciones simbólicas “son formulaciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de juicios, de anhelos o de creencias” (Geertz, 1996: 91), que indican al ser humano los límites del hacer y del decir.

La acción se hace simbólica en tanto que hay otro —distinto y distante del que actúa— que la esclarece, para el que la acción simboliza y, por ser símbolo, la interpreta. La

¹ Llamamos “interacción relacional” al conjunto de interacciones que, además de ser producto en última instancia de la subjetividad, considera ésta determinada en parte por la posición social del agente, es decir, estructuralmente determinada.

² *Vid.*, en Lorena Petra (*comp.*): 1993.

pregunta sería si esta interpretación puede ser hermenéutica. Según Gadamer, si la relación entre el que actúa y el que interpreta la acción no es jerárquica, sino entre iguales, implicará proximidad. Esa cercanía conlleva la emergencia de “responsabilidad por el otro”: el *alter* que se hace familiar, de modo que todo lo que pueda acontecerle nos concierne en cierta medida.

Gadamer postula una hermenéutica de la solidaridad y el consenso, en la que se contemple, sobre todo, la “intención de comprender” al otro. El otro ya no es alguien que viene a usurpar o negar nuestros derechos —al modo del *estado de naturaleza* hobbesiano—, sino alguien en quien nos reconocemos a nosotros mismos —el maestro, el guía, el compañero, el amigo: figuras clave del discurso graciano— y cuyos derechos debemos defender, por asegurar los nuestros, ya que su violación supondría el quebrantamiento de los propios. Se produce lo que Gadamer llama una *fusión de horizontes*, “comprender es siempre un proceso de fusión”, un hacerse familiar lo extraño, sin que esta fusión se convierta en con-fusión, o indistinción, ya que la *comprensión* es nuestro auténtico modo de *ser-en-el-mundo* y en la historia: “la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí”, el *Dasein* (Gadamer, 1992, I: 12). Unido al carácter irreductiblemente lingüístico de nuestra relación con el mundo y con los demás, posibilita y hace pertinente, el análisis hermenéutico de las relaciones sociales.

Desde el *giro lingüístico* la hermenéutica se volvió central en los procesos relacionados con el *sentido*, lo que provocó la reorientación de las ciencias humanas desde la *facticidad* de los hechos hacia la interpretación hermenéutica de los discursos. En Gadamer la interpretación es un universal, porque el lenguaje y su comprensión lo son. Pero que el lenguaje sea un universal no significa para él que todo sea lenguaje, es decir, no absolutiza el lenguaje pues su hermenéutica no es fruto de un idealismo lingüístico. Tampoco se le debe considerar un realista lingüístico, en el sentido de admitir la existencia de una realidad que está *ahí fuera* y que dota de validez a la palabra. Lo que se da es una dinámica dialéctica entre la universalidad del proceso interpretativo y la realidad que nos permite conocer la subjetividad mediante la *lingüisticidad* que despliega cualquier interacción.

Por ser seres lingüísticos puede haber intersubjetividad entre los seres humanos: en las relaciones humanas lo que predomina es el lenguaje, entendido como un *intento mutuo de comprenderse* (Gadamer, 1992, I: 376-377). Si el texto no es algo que está ahí fuera, sino que es soporte de una *práctica*. Si no se trata de sujeto frente a objeto, sino de nuestro propio modo de *ser-en-el-mundo*, entonces toda nuestra práctica humana puede —y debería— ser tratada como texto. Ya que sólo los textos son susceptibles de interpretación hermenéutica, toda práctica humana, por ser texto, es susceptible de tal interpretación.

La comprensión y la interpretación no aparecen sólo, como dijera Dilthey, en manifestaciones vitales fijadas por escrito, sino que afectan a la relación general de los seres humanos entre sí y con el mundo [...] La capacidad de comprensión es así una facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa

especialmente por la vía del lenguaje y el diálogo (Gadamer, 1992, II: 319).

Gadamer piensa en el “texto eminente” como el más adecuado y sensible a dicha interpretación. Ricœur, sin embargo, considera que la *acción* —simbólica— es perfectamente adaptable al análisis hermenéutico. La acción “eminente” o, como él la llama, “acción importante” puede pensarse como acción históricamente significativa.

Para el sociólogo, la *acción macro*, que afecta a todo un colectivo, tiene una significatividad mayor y posiblemente preferencial que podría decirse *histórica*, ya que ejerce como marco de acción *transtemporal*, al producir efectos sincrónicos y diacrónicos sobre las sociedades. Pero una parte importante del interés de la sociología actual está centrado en la *acción micro*: el lugar donde las determinaciones pasan por *ser nuestra propia naturaleza*, allí donde la violencia de la *dominación simbólica* del imaginario se disfraza de naturalidad y pasa desapercibida para los que directamente la padecemos.

Los conceptos o tropos que usamos cotidianamente forman parte de una *narración del mundo* y nos ayudan a entender contextos que están más allá de su singularidad. No otra cosa, sino esa narración subyacente, formada tanto por aquello que puede ser dicho como por aquellos vacíos abiertos por lo que debe de ser callado, es lo que el sociólogo busca tras los *decires* del “grupo de discusión”, la “entrevista en profundidad” o la “historia de vida”. Detrás de lo dicho hay una *narración que nos dice*¹. Delante no hay inmediatez en la interpretación, sino un *comprender algo como algo*.

La *narración que nos dice* puede entenderse en sentido ideológico —en el doble aspecto: deformador e integrador que analizó Clifford Geertz²— y en los recursos retóricos del discurso en que se expresa puede ser desvelada la ideología subyacente:

Lo que resulta especialmente singular aquí es el intento que hace Geertz de relacionar el análisis [social] no sólo con la semiología en el sentido amplio de este vocablo, sino con la parte de la semiología que trata las figuras de dicción, la tropología, los recursos retóricos que no tienen necesariamente la finalidad de engañarnos o de engañar a los demás. La posibilidad de que la retórica pueda ser integradora y no necesariamente deformadora nos lleva a un concepto de ideología no despectivo (Ricœur, 1989: 278).

Aunque Gadamer ciñera su estudio al “texto eminente” y se haya criticado y calificado de hipertextual su hermenéutica por prescindir de otros elementos significativos en la comunicación, como los corporales, expresivos, empáticos, de la otredad y la alteridad del otro, eso no significa que ignorase que más allá del psicologismo, la facilidad para la polisemia del texto arrastra consigo *significaciones impuestas* que son percibidas

¹ *Víd.*, Emmánuel Lizcano: 2007.

² Geertz, Clifford, *Ideología como sistema cultural*, artículo incluido en Geertz, 1992: pp. 171-202.

como naturales¹ y/o tradicionales. Y en el desvelamiento de estas significaciones impuestas por la tradición de cada momento histórico, una sociología hermenéutica se hace imprescindible ya que:

Cuando se habla [...] de tradición y de diálogo con ella, no se trata de ningún sujeto colectivo, sino que esa tradición es el nombre común para designar cada texto concreto, (en el sentido más amplio de la palabra texto, incluyendo una obra plástica, una construcción, hasta un proceso natural)” [o social] (Gadamer, 1992, II: 357).

Que la acción humana, acción simbólica, lingüística, orientada hacia la comprensión, es interpretable hermenéuticamente, no parece pues admitir objeción. Pero Gadamer toma la forma *interpretación hermenéutica* como si siempre fuera actualizadora y aplicable, en el sentido de *intento mutuo de comprensión*, sin tomar en cuenta que no todo *texto* —en sentido amplio— es inmediatamente aplicable a una situación dada. Según Habermas² no todo *texto* implica comprensión actualizadora. Por ello considera que Gadamer minimiza todos los fenómenos de incomprensión o distorsión comunicativa que él señala, en especial la comunicación con y desde el poder establecido (Ricœur, 1994: 241-274). La *incomprensión* se da en la medida en que no existe un referente común, un *imaginario colectivo* único y, en consecuencia, la *distorsión comunicativa* aparece siempre que el *texto* se instrumentaliza para *con-vencer* al otro, otro al que se pretende imponer —a veces mediante violencia— una definición grupal, étnica o nacional.

Con Habermas, Ricœur³ reconoce los fenómenos de distorsión comunicativa e incomprensión. Aunque él está más interesado en la comprensión y, sobre todo, en la autocomprensión, destacando los aspectos integradores —intragrupos— de los fenómenos ideológicos de disenso procedentes de los aspirantes al cambio, pero no los discursos emitidos por los que detentan el poder. Los discrepantes y disidentes inventan el territorio de la utopía —el milenario— y, desde esa “ninguna parte”, vuelven la mirada a la realidad y la critican desde afuera, cuestionando sus mismas bases, ya que *hay verdad en la ficción*⁴ que proponen y nos dan con ella lecciones morales sobre lo que podría llegar a ser.

Los textos utópicos rompen con la referencia ostensiva —reflejo del mundo— y abren la referencia a mundos posibles, apertura que supone una referencialidad de segundo grado. Las potencialidades utópicas suponen una crítica de la realidad existente y pueden,

¹ Por ejemplo cuando se presenta la delincuencia y al delincuente como consecuencia y responsable de una elección individual, siendo más cierto que, casi siempre, se trata del resultado de una conjunción de factores, entre los cuales el social no es el menos determinante.

² *Vid.*, Habermas, Jünger: 1989.

³ *Vid.*, Ricœur, Paul: 1994, Capítulos 13 y 14.

⁴ *Vid.*, Ricœur, Paul: 1989, Capítulos 15 a 18.

por tanto, llegar a ser un fanal en los comportamientos del día a día, de ahí su revolucionario potencial.

La corrección que Ricœur introduce en la teoría del consenso de Gadamer puede rastrearse hasta el supuesto origen de la sociedad. El mítico pacto social del contractualismo no pudo ser obra del consenso y la comprensión. Más bien, se materializó un compromiso y una transacción en la que el más fuerte ejerció su dominio e impuso sus condiciones, contrariamente a lo que sostiene Hobbes cuyo pacto se realiza supuestamente entre iguales. El poder así constituido, desde entonces, determina qué es (y qué no) la Verdad y la tradición que la respalda, lo que en cada lugar, tiempo y cultura se asume como tal, es fijada en su mayor parte desde esa instancia.

La tradición puede considerarse como el mecanismo de transmisión de lo transmisible, pero la autoridad, ya sea religiosa, política o cultural, es quien establece lo que debe de ser transmitido, el “texto eminente” de la tradición. En este sentido, no es creíble una “voluntad buena de poder” que implique el intento mutuo de comprensión que argumenta Gadamer y, por tanto, no se puede sostener desde el punto de vista sociológico.

Además, Ricœur, entendió el texto como *mediación*. Mediación por la que no sólo comprendemos mejor a los otros, sino también a nosotros mismos. *Comprender* a otros lleva a *autocomprenderse*, como última etapa del camino hermenéutico. Fin que está presente desde el principio actuando sobre la propia comprensión. La autocomprensión se da de modo simultáneo a la comprensión interpretativa y supone la aplicación de lo comprendido a nuestro presente como momento final que cierra el *círculo hermenéutico*.

Para analizar explicativamente el texto, Ricœur incorporó el estructuralismo. Así, mediante la semiótica y el análisis estructural del lenguaje, rechazando la dicotomía entre el plano semiótico y el semántico —ya que entiende que ambos caminan cogidos de la mano—, obvia la referencia del significado a los signos, y en consecuencia, su *unidad de análisis* ya no podía ser sólo la *palabra*, sino la *frase*, lo que en Bajtin equivale al *enunciado*: enunciado que ya viene apuntando desde el principio a un sentido y a una referencia.

El *tema* de un enunciado se determina “no solamente por las formas lingüísticas que participan en él —palabras, formas morfológicas y sintácticas, sonidos, entonación— sino también por los aspectos extraverbales de la situación” (Ricœur, 2002: 133). Además de ser siempre concreto, el *tema* pertenece a un instante histórico, que también lo es, por ello sólo el enunciado, en su plenitud, como fenómeno histórico, posee un tema. No obstante junto al *tema* o, más exactamente, dentro del tema, todo enunciado posee también *significado*.

Ricœur entiende el discurso como entidad temporal que se realiza en el aquí y ahora cuando es oral, diálogo, y hace referencia al sujeto. Pero también es intersubjetivo con los otros y con el mundo. Si para Gadamer la *apropiación* del texto —la conversión de lo extraño en familiar, de Heidegger— es importante, para Ricœur, también lo es la *distanciación* que el texto procura, una distancia que permite y facilita la comprensión, pero también la *crítica*.

La hermenéutica, por la distanciaci3n necesaria que el texto incorpora, es susceptible de convertirse en paradigma para comprender el discurso social, seg3n el esquema:

HABLANTE ←→ ESCRITOR → TEXTO ← LECTOR ←→ OYENTE

Ya que el “lector tiene el lugar del interlocutor, como simétricamente la escritura tiene el lugar de la locuci3n y del hablante” (Ric3eur, 2002: 128).

Ric3eur completa y matiza la hermenéutica de Gadamer con la *distanciaci3n hermenéutica*. Distanciaci3n que implica en primer lugar, no un alejamiento del texto, sino una ayuda a la compresi3n, porque se trata de una distancia perspectivista que permite la mirada de conjunto reclamada por el texto. En segundo lugar, la dialéctica entre explicaci3n/compresi3n nos abre a un mundo propio del texto que es segunda referencia respecto al mundo y supone una realidad —ut3pica— alternativa. Y, en tercer lugar, es una distancia que nos ayuda a comprender por la mediaci3n, vía larga hermenéutica frente a la vía corta del análisis estructural.

El texto tiene una funci3n o *relaci3n referencial* de modo que, al dirigirse al lector, el escritor-sujeto del discurso dice “algo sobre algo” lo que Bajtin denomina *tema* del enunciado. Aquello sobre lo que se habla, es el *referente* del discurso¹. Es tarea de la *lectura*, entendida como interpretaci3n, el efectuar la referencia. En el habla, la referencia es el mundo circundante, las circunstancias, la situaci3n, el medio ambiente. En el texto, la referencia está diferida, mediatizada por otros textos que se convierten en referencia al mundo sobre el cual versa el discurso. Cada texto entra *libremente* en relaci3n con otros textos formando el *cuasimundo* de los textos, en la desaparici3n del mundo. La referencia se dirige a este mundo imaginario, en el sentido de que está *presentificado* por el texto, en el lugar mismo donde el mundo era *presentado* por el habla (*Ibíd.*: 131). Los textos dialogan entre sí en los procesos interpretativos.

La acci3n humana, al ser considerada como texto, procura la misma *distanciaci3n* necesaria que el texto incorpora mejorando su compresi3n. Se podría objetar que el texto, *ergon*, deja de lado la acci3n, *energeia*, y que además, a veces hablamos para transmitir sentimientos, gestos o emociones y no textos. Otras veces lo dicho se ve mediatizado por elementos expresivos que *marcan* el significado hasta el punto de invertirlo, expresando contrario de lo que literalmente se dice, como en la ironía y el sarcasmo, y eso únicamente por *c3mo se dice lo dicho*.

Los cambios de *acento valorativo* de la palabra en sus distintos contextos, tampoco fueron tomados en consideraci3n por Gadamer, o no se han reflejado en su doctrina acerca de la unidad del significado. Desde luego este acento es lo que menos se somete a la sustancializaci3n —objetivaci3n, reificaci3n—, y eso a pesar de ser justamente la *pluriacentualidad* de la palabra lo que le insufla vida.

¹ *Víd.*, Bajtin, Mijail: 1992, para una ampliaci3n de las relaciones materiales entre signo, enunciado, tema y referente, especialmente el capítulo segundo titulado “Problema de la relaci3n entre las bases y las superestructuras”, pp. 41-50.

El diálogo en Gadamer busca el *consenso*, la solidaridad orgánica durkheimiana, pero éste siempre implica y debe incluir la capacidad de no estar de acuerdo. El *disenso* parece que no tiene cabida en su hermenéutica, sin embargo, está ahí. También el desacuerdo es una forma de ser-en-el-mundo. No siempre es necesario o posible el acuerdo, la incorporación del otro, para alcanzar la comprensión. Se puede llegar a comprender la lógica —perversa— que está detrás de los actos de un tirano cuando intenta hacer desaparecer a cualquiera que se oponga a sus designios, pero eso no significa que estemos de acuerdo con él. Al no tener en consideración el disenso, el momento aplicativo de la hermenéutica de Gadamer podría devenir en búsqueda de un hipotético “sentido verdadero” y, por tanto, dogmático, como poco académico, fijado por la *autoridad legítima* en materia de interpretación.

No es la misma comprensión la que alcanza el que es cómplice del poder, que la del que se le opone. Y no es la misma comprensión la del sociólogo que sirve al poder en sus ejercicios de “física social” para la reforma que garantice la permanencia de lo dado, que la comprensión (de los mismos hechos) por parte del sociólogo que critica al poder desvelando sus mecanismos de engaño. El primero se integra en el aparato de la dominación ofreciendo fotografías estadísticas de la situación que faciliten la intervención. El segundo proporciona la condición de posibilidad del cambio, mediante la comprensión de lo dado. Por ello debemos de completar con Ricœur y Bajtin la hermenéutica gadameriana e incorporar las determinaciones estructurales.

En las líneas precedentes hemos visto las matizaciones de Ricœur a Gadamer, veamos a continuación cómo complementa Bajtin la teoría del consenso.

II.1.3.- Mijaíl Bajtin y la filosofía del lenguaje

Bajtin considera *significado* a todos aquellos aspectos repetibles e idénticos a sí mismos que aparecen en las distintas versiones en que puede realizarse un mismo enunciado, y a diferencia del *tema* que es realmente indivisible, la significación es desintegrable en la serie de significados lingüísticos que la conforman. El *tema* constituye un sistema complejo y dinámico de signos que busca adecuarse a un determinado momento generativo. Reacción de una conciencia en proceso de generación. El *significado* es el *aparato técnico* de la realización del *tema*. Sólo el *tema* intenta decir algo concreto, “algo sobre algo”, por eso constituye el límite superior y real de la significación lingüística, siendo la *significación* el inferior. La investigación hermenéutica debe tender hacia uno de estos dos límites. Hacia el *tema* tiende la investigación contextual y hacia el *significado* la investigación léxica.

Pero los textos no sólo significan, también *valoran*. La comprensión debe ligarse a una *revaloración* del *qué del texto*, de su referente. No se puede construir un enunciado sin valoración. Cada enunciado es, ante todo, una *orientación axiológica*. Solamente el elemento abstracto tomado en el sistema de la lengua —no en la estructura de un enunciado—, aparece libre de valoraciones. La *lucha por el signo*, que Bajtin analiza en los diferentes territorios sociales, produce cambios de significación que siempre consisten en

revaluaciones, es decir, transferencia de una palabra determinada de un contexto valorativo a otro, operaciones metafóricas en definitiva, que subvierten el significado oficial.

La generación de sentido en el lenguaje siempre está relacionada con la existencia de un horizonte valorativo, entendido como conjunto de todo cuanto tiene importancia para el grupo. Bajtin, en esta línea, fue pionero en considerar la lengua como sistema *dialogico* además de dialogal y, en oposición a la fusión e identificación con el substrato común, considera que lo que cada uno dice es una variante legítima del texto–discurso–habla, ya que lo sistemático en la comunicación no es la unidad discursiva, sino la diversidad que no precisa subordinarse a un canon paradigmático.

“Nadie puede negar que los textos están abiertos a significar aquello que la clase social en cuyo seno se producen expresa en general de manera más o menos consciente”(Bajtin, 1992: 49-50). Esto implica que las significaciones en una sociedad se pueden configurar en diversos discursos socioculturales que luchan entre sí por la definición de cada signo. Por tanto, el uso de la *frase* por sí sola, como unidad y última instancia interpretativa, como pretende Ricœur, fue cuestionada, reclamando, además, una ampliación de perspectiva hacia las determinaciones estructurales, introducidas por Bajtin, en el sentido marxista de fuerzas y relaciones productivas.

La *dialogía* y “lucha por el signo” son metáforas epistemológicas que muestran la naturaleza creadora de la propia existencia y de aquello que llamamos realidad, en contacto *dialogico* con los otros: la vida discursiva no existe sin la palabra del otro.

Entre el perfil de la comunicación, la forma del enunciado y su tema, existe una indisoluble unidad orgánica (*Ibid.*: 98). La conciencia subjetiva del hablante no maneja la lengua como un sistema de formas normativamente idénticas. Tal sistema es una abstracción elaborada por el pensamiento filosófico mediante un arduo trabajo y con determinados propósitos cognoscitivos y prácticos. “Al hablante no le importa la forma lingüística como una señal estable y siempre igual a sí misma, sino como un signo siempre cambiante y elástico” (*Ibid.*: 139), que puede ser adaptado a sus particulares necesidades comunicativas. Como pretende Hobbes, sólo la ciencia y los discursos científicos buscan hoy esa estabilidad. Al contrario, la elasticidad y plasticidad del signo, que permite adaptar su significado a los intereses comunicativos del hablante, posibilita la escritura alegórica de Gracián.

En ese sentido, “la operación de lectura dialógica será fecunda cuando logremos *escuchar* la dinámica propia de cada lengua de clase, de cada discurso social, en el horizonte de sus antagonismos, en el diálogo donde los discursos opuestos luchan dentro de la unidad de un código compartido” (Zavala, 1992: 18). La lengua, como interpretó Bajtin, es el *campo de batalla* en el que la lucha por el signo se hace presente. Los signos sólo pueden aparecer en el *territorio de la interindividualidad*. Este territorio no puede describirse como un terreno natural —a pesar de que las sociedades forman parte de la naturaleza—, porque es esencial para su materialización que dos o más individuos estén de alguna manera *organizados socialmente*, sólo entonces puede tomar cuerpo el signo. Esto creará una

imposibilidad lógica al hobbesiano *estado de naturaleza*, pues el atomizado hombre que allí habitó, si estuvo carente de organización social también vivió privado del *signo*, es decir, de lenguaje, pero no nos adelantemos.

Además, la comunicación no es un fenómeno que se produzca entre dos conciencias individuales que se ponen en contacto mediante signos. Sólo si se define la conciencia individual como *hecho ideológico y social* se puede dar la comunicación (Voloshinov, 1976: 23). Esto es así porque el signo necesita, inexcusablemente, ser compartido para poder ser: “la conciencia toma forma y vida en la materia de los signos creados por un grupo organizado en el proceso de su intercambio social” (*Ibíd.*: 24).

El signo se crea en el proceso de interacción socialmente organizado, por tanto, lo que podemos llamar *forma del signo* está siempre condicionada por la organización social de los interlocutores y por las condiciones materiales de su interacción (Bajtin, 1992: 34).

Sumergido en la literatura, Bajtin interpretó a autores, como Rabelais (1974) o Dostoievsky (1986), bajo cuyos textos sintió el latido del corazón de otra cultura, paralela y con significaciones, a veces, opuestas a las de la “gran cultura”.

La *cultura popular*, un *segundo mundo* y una *segunda cultura*, al lado del mundo oficial, crean una suerte de dualidad del mundo, sin cuya comprensión difícilmente podrán comprenderse las sociedades medieval, renacentista, moderna o actual. Esa segunda cultura tuvo en el *sermo comunis* el vivero de sus significaciones¹.

Bajtin trasladó sus conclusiones a la sociedad de su tiempo como momento aplicativo de su interpretación. Y observó que, como consecuencia inmediata de la revolución industrial, se profundizó la brecha que separaba ambas lenguas/culturas. Las relaciones estatutarias entre ambos mundos desaparecieron sin encontrar un sustituto adecuado. La sociedad estamental, a pesar de las increíbles servidumbres que comportaba, al menos, garantizaba siquiera de forma mínima ciertos privilegios a sus miembros. El siervo tenía derecho como poco a ser protegido, incluso alimentado, por su señor en caso de necesidad. Pero la revolución burguesa y la caída del antiguo régimen inauguran un *periodo anómico* en el que las nuevas relaciones sociales, aún por definir, se fueron forjando bajo la “mano invisible del mercado” hasta desembocar en las *enclasantes* relaciones de producción.

A cada género discursivo corresponde un conjunto de *temas*, por ello Bajtin establece unas mínimas exigencias metodológicas para el análisis: primero, no se deben disociar ideología y realidad material del signo; segundo, no se puede separar el signo de las formas concretas de comunicación social; y tercero, no se pueden aislar las formas de comunicación social de sus bases materiales (Bajtin, 1992: 47).

Con estas premisas, ¿cómo puede justificarse la investigación hermenéutica de la diversidad de los *decires*? Pues creando conceptos o herramientas que permitan hacer crítica desde la *diversidad*. Fomentando la denuncia de la homogeneidad y la exclusión de lo diverso que trata de imponerse en la sociedad global. Describiendo y comprendiendo de

¹ Más adelante veremos el contraste de pareceres de nuestros autores respecto al *sermo comunis*.

forma *densa* el complejo conjunto de lo particular, ya que la simplificación y *comprensión tenue* tiende al estereotipo y trata de borrar las diferencias. Considerando que cada ser es uno, único e irremplazable para los otros. Y por último, rechazando el canon que conlleva la minoración de nuestra propia *diferencia* y nos lleva a la *indeferencia* de nuestra particular lectura, convirtiéndola en coartada para los excesos de la sociedad de masas.

II.2.- METÁFORA y SOCIEDAD

A partir de las anteriores consideraciones sobre los imaginarios colectivos y su construcción social y tomando en cuenta la naturaleza lingüística de sus expresiones y su dimensión social trataremos en este apartado de presentar y desarrollar una posición respecto al fenómeno metafórico, partiendo de la presunción de validez de aquellas teorías del conocimiento que incluyen a la metáfora como elemento generativo de primer orden en el plano gnoseológico.

Los sistemas lingüísticos que se utilizan en la construcción de los discursos están modulados por metáforas. Las metáforas articulan las estructuras de representación por medio de las cuales son revestidas de evidencias las aserciones o argumentos, evidencias que son congruentes con aquellas estructuras, determinando no sólo la afirmación o negación de algo, sino, incluso, estipulando sobre qué objetos se puede afirmar o negar alguna cosa (Geertz, 1996: 29).

Antes de producirse la argumentación racional, antes de llevarse a cabo un experimento, existe un territorio socialmente determinado que instituye lo pensable o experimentable y excluye todo lo que queda más allá de esa institución: el *imaginario colectivo*.

En la propia arquitectura del lenguaje está impreso el indeleble sello de lo social. Siendo el lenguaje el principal medio de conocimiento, el conocimiento mismo resulta ser la “actividad más condicionada socialmente y la creación social por excelencia” (Douglas, 1996: 31).

II.2.1.- Breve historia¹ de la metáfora

El objetivo de esta *historia* sería, primero, situar el tema en un entorno temporal que nos permita contextualizar las valoraciones que Hobbes y Gracián realizan del fenómeno metafórico en un marco adecuado. Esto nos facilitará algunas claves para entender la desigual actualidad y valoración de ambos autores. Y en segundo lugar, esta narración dejará constancia de nuestra posición teórica al respecto. De esa manera, quedará explicado el uso y sentido en que la metáfora será manejada en esta investigación.

La reflexión sobre la metáfora cuenta con un rico bagaje teórico que se mueve entre los dos polos opuestos de un *continuum*. Por un lado existe la postura teórica que la considera sinónimo de artificio e insinceridad, de decadencia, es decir, se la valora negativamente y se excluye su uso dogmáticamente. En el otro extremo está —muy especialmente desde el romanticismo, aunque presente desde el humanismo renacentista— la perspectiva teórica que estima que se trata de una herramienta apta para la obtención de conocimiento. Entre ambos polos se hallan quienes juzgan que no es más que hinchazón verbal y vacuidad conceptual, una sugestión engañosa más o menos asociada con lo

¹ Narraremos una sucinta *historia* de la metáfora en la que sólo destacaremos aquellos rasgos y valoraciones pertinentes en función de los objetivos del presente estudio.

ilusorio o falso. Más benévolamente otros la pensaron como redundante ornamento que no añade saber alguno, si bien se la aprecia como artificio literario legítimo y capaz de provocar la emoción poética, pero no producir ciencia.

El debate en torno a la metáfora se ha concentrado desde siempre en la capacidad de este tropo para generar o no conocimiento, prevaleciendo uno u otro extremo según el espíritu de la época, pero sin que la opción prevalente lograra nunca anular la concepción contraria, que ha resurgido periódicamente.

Los primeros análisis sobre el fenómeno metafórico en occidente datan del siglo IV (a. de C.). Sócrates y Platón han tratado profusamente el tema. En los diálogos socráticos recogidos por Platón y otros discípulos se trasluce la opinión del maestro, que la percibía como una parte de la retórica, útil para *con-vencer*, razonar y *ganar* en las discusiones, valorándola como elemento persuasivo del discurso (Di Stefano, 2006: 9). El propio Platón, sin embargo, admite y reconoce el poder de la metáfora para la persuasión pero la denuncia como *juego de palabras* sin razones que la respalden, por lo tanto, dice, aleja de la verdad (Samaniego, 1996: 1-3). En la crítica de Platón primó más, y condicionó su juicio, la encarnizada lucha que sostuvo contra la sofística y los demagogos que dominaban el gobierno de la polis, que la opinión favorable de su maestro.

No obstante, el primer análisis riguroso sobre esta figura retórica fue el realizado por Aristóteles. Históricamente fue el estagirita quien nos proporcionó la primera definición exhaustiva de la *metaphora*, como el “traslado de un nombre de una cosa a otra cosa, o del género a la especie, o de la especie al género, o de la especie a otra especie o por analogía” (Poética, 1457b). Aunque Aristóteles incluye el pensamiento metafórico junto al lógico en su *Retórica*, a la lógica la tuvo por ontológicamente verdadera, mientras que la verdad metafórica siempre queda en entredicho por su proximidad a la sofística, a la que el estagirita también quiso combatir (Di Stefano, 2006: 10). En la épica y en la tragedia, Aristóteles considera que la metáfora cumple una “función poética” que enaltece el lenguaje, pero en el discurso político se trata de una “función retórica” que pretende la persuasión y el sometimiento del auditorio. Pero, como señaló Lizcano (1999: 34), es de justicia reconocer en el estagirita un cierto matiz *sociologizante* pues, junto a la distinción entre lenguaje propio/impropio, colocó otra división entre lenguaje corriente/insólito, aclarando que entendía por «corriente» el lenguaje que “todos utilizan” y por «insólito» el que “utilizan los otros”, de tal manera que un mismo discurso puede resultar a la vez insólito y corriente para sujetos diferentes: lo que es corriente para una cultura puede ser insólito para otra y viceversa. Esta concepción *relativista* se aproxima a la que proponemos, aunque no fuera desarrollada en sus consecuencias ni por Aristóteles ni por la tradición occidental dominante (*Ibid.*: 34-35).

Los latinos sostuvieron posturas equivalentes a sus maestros griegos. Cicerón en *De Oratoria* consideró que la metáfora es una *herramienta* que debe ser usada para producir un *efecto decoroso* en el habla, insistiendo a la vez en la adecuación y congruencia de su uso en relación con las intenciones del discurso. Horacio en *Ars Poetica* la ensalzó como medio conveniente de presentar *relaciones armoniosas* entre elementos dispersos, y Longino, por su

parte, se mostró más preocupado por los posibles *abusos* metafóricos que por los usos positivos de esta figura retórica. Quintiliano en *De Institutio Oratoria* la valoró positivamente, al menos en su capacidad de embellecer los discursos, e insistió y reafirmó la identidad metáfora/*traslatio*, ya que se trata de la *alteración artística* de una palabra o frase cuyo sentido se *mueve* desde su propio significado hacia otro (Samaniego, 1996: 4).

La Edad Media efectuó un *giro religioso* en la valoración y uso de la metáfora. En general, se consideró el mundo como un *libro de metáforas* (Blumenberg, 2000: 56) creadas por Dios para que el hombre —o, mejor dicho, la *casta* de intérpretes legítimos— las interpretara: exégesis de la Creación. Se impuso, en consecuencia, un criterio didáctico y hermenéutico de su uso e interpretación. El libro como metáfora de la naturaleza tuvo su antecedente en la Biblia, donde está registrada la providencia divina (*Ibid.*: 26). Esta tradición será la línea de pensamiento que adaptará el Humanismo a otros ámbitos diferentes, desprendiéndose del tinte religioso que la impregnaba. La exégesis abrió la puerta a otras interpretaciones del mundo que se plasmaron en la Modernidad.

En el Renacimiento, Dante Aligheri intentó establecer una categorización entre los significados “literal”, “alegórico”, “análogo” y “tropológico”, refiriéndose siempre a su obra (Samaniego, 1996: 4). Otros humanistas italianos —como Valla, Poliziano o Bruni— habían advertido y señalado la impotencia del frío lenguaje racional y del pensamiento metafísico heredado de la escolástica. En sus escritos tuvieron en cuenta y defendieron la capacidad especulativa y el sentido histórico (y sociológico) del *sermo comunis*, así como se percataron también de las enormes posibilidades de la expresión metafórica, anteponiendo la primacía de la lengua, del lenguaje y de la palabra al *ens*, a la *res*, a la *ratio* y al conocimiento racional (Hidalgo-Serna, 1998: 18).

En el ámbito hispano, el humanista valenciano Juan Luis Vives ya sostenía en 1531 que, aunque las palabras normalmente significan aquello para lo cual fueron inventadas, nada podía impedir a los seres humanos, al advertir las semejanzas, es decir, la esencia de la metáfora, llegar a una segunda creación, obra del *ingenio*, que trastocaba los significados literales para ampliar el conocimiento del mundo (*Ibid.*: 23). En este sentido escribía Vives¹: “La semejanza fue inventada para explicar una cosa menos conocida por otra más conocida” (Vives, 1785: 99). A esta tradición pertenecían desde Cervantes a Gracián, pasando por el resto de conceptistas y culteranos del Siglo de Oro español.

Gracián formaba parte de esa tradición exegética del humanismo que rescató a la metáfora del terreno de lo superfluo u ornamental insertándola en un lugar preminente en el plano gnoseológico. En *Agudeza* describió la metáfora como la “ordinaria oficina de los discursos” (A, LIII: 692). Discurrir sobre cualquier tema es movilizar metáforas. El hombre ingenioso expresa en conceptos nuevos aquellas significaciones que le urgen, crea una nueva realidad por medio del traslado de imágenes, metáforas que únicamente serán

¹ “Similitudo ad explicationem inventa est rei minus notae per magis notam”. Nos permitimos hacer una llamada a la atención del lector sobre la similitud que esta definición guarda con las que actualmente se elaboran desde la hermenéutica (Ricoeur: 2001).

eficaces si “actúan dentro de la realidad en la que radica el soporte existencial del hombre, su experiencia y sus sentimientos” (Hidalgo Serna, 1998: 24).

Aunque contemporáneos del barroco meridional, los empiristas y racionalistas abogaban por un ideal “*plain style*” que reclamaba ante todo claridad y simplicidad¹, repudiando todo lo que ellos consideran ornamento baldío en los discursos que pretendan acceder a la verdad científica. Responsables en parte de ese rechazo podrían ser tanto la repulsa racionalista de la abstracción escolástica, como la condena protestante a todo aderezo religioso en los templos —en marcado contraste con la exuberancia del barroco católico—, rechazo trasladado desde la pintura y arquitectura religiosas a los textos. En el entorno de la iglesia reformada, la metáfora es tenida por *decoración superflua*.

Hobbes, en tanto que racionalista, excluyó la metáfora del discurso de la ciencia y sólo valoró su aspecto decorativo, en la poesía. Como instancia de la retórica, la metáfora compartió la suerte y el desprestigio que la Modernidad asignó a todo lo *retórico*, en manifiesta contradicción con el lenguaje directo, tácito y conciso que se supone expresa el pensamiento analítico. De hecho, fue el espíritu racionalista quién convirtió ese sustantivo en adjetivo peyorativo aplicable a todo aquello que, bajo una brillante superficie externa, carecía de la enjundia lógica que él propugnaba. *Retóricos* fueron calificados, desde entonces, aquellos discursos que, como los fuegos artificiales, tras el estallido sólo dejan en el aire humo, sin rastro alguno de la brillantez de su fogonazo o, dicho de otro modo, son considerados como formas sin sustancia que las soporte. En concordancia con estas ideas, Hobbes, colocó a la metáfora en su listado de causas por las cuales se llega a conclusiones absurdas:

*La sexta, al uso de metáforas, tropos y otras figuras retóricas, en lugar de las palabras propias. Pues aunque es legítimo decir (por ejemplo) en lenguaje común que el camino va o lleva a tal o cual parte (cuando los caminos no pueden ir) a la hora de calcular y buscar la verdad tales modos de hablar no deben admitirse (Lev. I, V: 70)*².

Otra posible fuente del desinterés y condena en que yació la metáfora en la Era Moderna radicó en la estructura dogmática, autoritaria y coercitiva que va cuajando en los Estados absolutistas de los siglos XVII y XVIII (Perelman, 2000: 9). Allí la razón

¹ Los impulsores de la claridad y la sencillez en la expresión, del *plain style*, eran conscientes de que el poder de la lengua iba más allá de la correspondencia de las palabras con los objetos a los que designaban. Bajo el concepto *plain style* se esconden actitudes políticas, filosóficas y religiosas de marcado carácter doctrinal. Roger Pooley, miembro de la Royal Society, en un artículo titulado “Language and Royalty: Plain Style at the Restoration” define los ideales del lenguaje de los filósofos experimentales: “Decorum, Englishness, Honesty, and Simplicity in the use of Imagery”. De modo que: “Plain style is equivalent to the classical «sermo» or «genus humile», the level of diction appropriate for teaching or popularising”, en Álvarez Rodríguez, 1989: pp. 157-171.

² “[The sixth], to the use of Metaphors, Tropes, and other Rhetorical figures, in stead of words proper. For though it be lawfull to say, (for example), in common speech, *the way goeth, or leadeth hither, or thither; The Proverb sayes this or that* (whereas wayes cannot go, nor Proverbs speak); yet in reckoning, and seeking of truth, such speeches are not to be admitted”.(Lev. I, v: 114-115)

burguesa se iba imponiendo, rápida, y a veces, violentamente, sobre los usos tradicionales. Esto significó que un punto de vista —el racional— se consagró y mitificó como foco verdadero y único desde el que todo debía ser mirado (Moya, 1980: 29). La ambigüedad que la metáfora introduce en los discursos que la razón y los poderes político y religioso exigen unívocos y su capacidad de fundamentar discursos alternativos, se contraponen a la unidad impuesta o pretendida desde el Estado totalitario ilustrado, de ahí su rechazo inexorable.

Saltando abruptamente al siglo XIX, Shelley, Coleridge y Wordsworth negaron rotundamente el carácter puramente ornamental atribuido a la metáfora y reivindicaron su *poder generador*. La metáfora ya no fue considerada por los románticos un simple atavío decorativo, al contrario, en sus discursos se convertirá en la *proyección de la verdad* a través de la imaginación. Así, los románticos denominarán *metáfora* al proceso por el que las palabras se constituyen en una realidad en sí mismas, realidad que se superpone al mundo real e interactúa con él a través de la imaginación, anticipándose así en más de un siglo al *giro lingüístico*. De ahí se deduce un uso y consideración de la metáfora que va más allá del mero envoltorio, fasto o aderezo trivial de un pensamiento preexistente, sino que ella sería el *pensamiento propiamente dicho* (Samaniego, 1996: 3).

En los inicios del siglo XX, el positivismo lógico se encontraba en su apogeo apropiándose del territorio teórico acerca de la metáfora y recuperando los viejos prejuicios racionalistas. Las expresiones lingüísticas poseerían significado sólo en tanto en cuanto fueran verificables y se ajustasen a una supuesta realidad, pudiendo ser sometidas a *contraste*. Según esta corriente filosófica a la metáfora vendría a corresponderle un estatuto *extra-lógico* por presentar referentes ambiguos y valor real dudoso. Se retoma, en consecuencia, la tradición clásica de ver en la metáfora un vehículo adecuado para la *representación de emociones* al tiempo que se le niega cualquier representatividad de la *verdad objetiva*.

En el periodo de entreguerras, sin embargo, se abrieron camino una vertiginosa serie de estudios fenomenológicos sobre los mecanismos cognitivos que la metáfora induce en el *receptor*. Se elaboraron entonces teorías de carácter *monista* según las cuales las palabras usadas en la expresión de metáforas pierden su referencia normal y adquieren otra, de modo que semánticamente se trata únicamente de un significado que muta de sentido con su concurso. También surgieron teorías *dualistas* que consideraron que la metáfora se realiza sin pérdida semántica del referente al que, por contra, añaden una segunda referencia, la metafórica, que se suma a la literal.

Eolleen Cornell Way¹ (Way, 1991) enumera en un exhaustivo estudio las diferentes escuelas y teorías vigentes sobre la metáfora. Según esta autora, las principales corrientes teóricas del siglo XX se podrían clasificar en ocho tendencias principales:

1.- *Emotive and Tension Theories*, que niegan el contenido cognitivo de la metáfora, relegándola a una función exclusivamente estética. Estas teorías analizan el *uso desviado*

¹ *Vid.*, Eva Samaniego, 1996: pp. 4-6.

del lenguaje, la anomalía y tensión cognitiva que producen las metáforas en el receptor y los cambios de sentido que provocan.

2.- *The Substitution Approach*, corriente que sostiene que la metáfora puede ser sustituida por su significado literal o paráfrasis aunque se sabe —desde Aristóteles— que procediendo a esa sustitución el resultado jamás lograría el mismo efecto. En definitiva, consideran su función como puro *embellecimiento* de los modos de decir, sin aportación semántica alguna.

3.- *The Comparison Theories*, para las cuales la metáfora sería la forma elíptica de presentar un símil o analogía, de manera que su resolución consistiría en la actualización la elipsis.

4.- *The Controversion Theory*, corriente teórica que centra su investigación en la contradicción lógica entre los términos —*self-controverting*— que el fenómeno metafórico aporta a los enunciados, de modo que, al fallar su interpretación literal, el receptor acudiría a un segundo nivel de significación, metafórico, para poder alcanzar una interpretación que sea pertinente al contexto.

5.- *The Anomaly Theory* defiende que la anomalía o conflicto inherente a la metáfora son esenciales para posibilitar su identificación y comprensión. La violencia que la metáfora ejerce contra la ortodoxia semántica, hacia la significación convencional, inmediatamente dispararía una reinterpretación de segundo grado, la significación metafórica.

6.- *The Interaction View*, patrocinada, entre otros, por Max Black. Esta línea de análisis divide a la metáfora en dos segmentos semánticos: uno primario o literal, y otro secundario o metafórico. Ambos transportan consigo una serie de ideas asociadas o *topics* de la comunidad a los que Black denominó *systems of commonplaces* (Black, 1967: 49-50). Yendo más allá de las palabras, la metáfora traslada un *hábeas* asociativo de *lugares comunes* que resaltaría unos aspectos del significado y restaría importancia a otros. Esta escuela, cuyas tesis compartimos, es la única que añade a los componentes psicológicos, que sin duda alberga la metáfora, otros de carácter social que, a nuestro juicio, también están presentes.

7.- *Two-stage Hypothesis and Reaction time Studies*, basados en los tiempos de reacción en que se logra el nivel metafórico de comprensión, respecto a los enunciados literales. En dichos estudios se ha constatado que no se dan sucesivamente dos interpretaciones —una literal, y después otra metafórica—, sino que la literal no llega siquiera a producirse ni tenerse en cuenta. Para explicar esto, los seguidores de esta corriente sugieren que los elementos metafóricos se almacenan en la memoria del hablante como unidades semánticas de rápido acceso y comprensión que no necesitan una previa interpretación literal para dar a conocer el sentido de la metáfora.

8.- Por último, los *pragmatistas* sostienen que la Semántica no debería entrar en el estudio de estas expresiones ya que sólo podría aportar la interpretación literal. La metáfora se incluiría en los actos del *habla indirecto* y de la *ironía*. Lo cual parece indicar

que no admiten el cambio semántico, sino un *cambio de intención* del emisor únicamente, cambio que se delataría por el contexto.

Por nuestra parte, en principio, rechazamos cualquier acercamiento al fenómeno metafórico cuya consecuencia final sea la remisión de la metáfora a lo puramente estético y, por el contrario, nos hacemos solidarios con aquellos otros planteamientos cuyas consecuencias sean la elevación de la operación metafórica a la categoría de fenómeno cognitivo de primer orden.

De todas estas corrientes teóricas, podríamos asumir que las metáforas provocan en el receptor una cierta *tensión emocional*, *contradicción* o *anomalía* que dispara, más o menos inmediatamente, la interpretación metafórica. Pero la cualidad fundamental de este tropo, a nuestro juicio, es su valor cognitivo, pues se usa para iluminar oscuridades con destellos que sorprenden al entendimiento y rinden su admiración.

Rechazamos asimismo aquellas otras teorías que abogan por la *sustitución* de la metáfora por su perífrasis pues no toman en consideración que tal operación nunca restituye, sin pérdida de significado, las resonancias y connotaciones que inducen las metáforas, enriqueciendo el pensamiento.

La aproximación a lo social de algunas teorías *interaccionistas*, al concebir que el fenómeno metafórico se cimienta en un sistema inconsciente de *lugares comunes* o *tópicos*, están a un paso del concepto de *imaginario social* que venimos desarrollando. Los tópicos y lugares comunes de una cultura son quizás la manifestación más *típica* de ese imaginario.

Finalmente, en el último tercio del siglo pasado, herederas del rescate y revaluación de la trópica por parte de la *Nueva Retórica*, las últimas propuestas sobre el tema, a las que nos sumamos con matices, fueron presentadas por George Lakoff (1981, 1998), Mark Johnson (1981, 1987, 1991) y Bryan S. Turner (1996) que, en sucesivos estudios, trataron de mostrarnos que nuestro *sistema conceptual* está construido sobre un *sistema de metáforas* básicas que se proyectan sobre el *sistema lingüístico*.

Son, a nuestro entender, estas aportaciones teóricas más recientes las que han entendido y destacado la estructura metafórica profunda que informa todo conocimiento y las determinaciones sociales que soporta. Por tanto, vemos la metáfora como una forma válida y común de generar conocimiento y de modelar las conductas, y esto no sólo en el plano artístico, sino asimismo en el político, filosófico o científico.

En consecuencia, en los párrafos siguientes nos ocuparemos con cierta profundidad de estas últimas aportaciones, para explicitar convenientemente las bases teóricas de nuestra investigación. Con la fenomenología hermenéutica de Gadamer y hemos justificado la naturaleza discursiva de la acción social y el carácter social de la acción discursiva. Ahora nos detendremos en Perelman y la llamada 'nueva retórica' que desveló la intención persuasiva de cualquier discurso. Después el análisis de la metáfora "viva" en Ricœur, y los estudios metaforológicos de Lakoff y Johnson, desde la lingüística cognitiva, quienes nos aportarán algunas de sus tesis sobre el análisis de la estructura profunda de la mente humana. Koselleck, por su parte, nos exigirá una historia de los conceptos, basada

en la mutación de las significaciones, en el tiempo y en el espacio. Por último, haremos un breve recorrido por las últimas aportaciones en Sociología del Conocimiento.

II.2.2.- Nueva Retórica: Perelman

Visto el marco teórico en lo que respecta al análisis de los discursos y la hermenéutica como herramientas para esclarecer el discurso social, continuaremos presentando primero, los avances logrados por la *nueva retórica* de Perelman con su teoría de la argumentación, para concluir esta pequeña historia de la metáfora y, después, exponer en profundidad cómo actúa la metáfora y las operaciones metafóricas en el campo gnoseológico, en general, y respecto a la ciencia, en particular.

En el artículo “Naturaleza de la Nueva Retórica” que dedica la Enciclopedia Británica¹ a este tema, el propio Chaïm Perelman (1912-1984) define la *nueva retórica* como una teoría de la argumentación cuyo objeto de estudio son las técnicas discursivas que tienden a provocar o acrecentar adhesiones y acuerdos. Esto incluye el estudio de las condiciones de posibilidad que hacen factible el inicio y desarrollo de la argumentación.

Perelman reconoce una profunda conexión de su teoría con la retórica y dialéctica griegas, a la vez que constata una ruptura con la concepción cartesiana, que sólo admite como racionales aquellas demostraciones que, partiendo de premisas claras y distintas, con la ayuda de argumentos apodícticos, prueban la evidencia de los axiomas contenidos en sus proposiciones. Además, Perelman renegó de la tradición *moderna* en torno al fenómeno retórico y, al contrario que ésta, no se ocupó de las formas discursivas por su valor estético o decorativo, sino en su calidad de medios de persuasión, medios para crear “presencia”, trayendo a la conciencia del oyente o lector cosas que no están inmediatamente presentes en ella.

Como el propio Perelman admite, lo fundamental de la *nueva retórica* ya fue considerado en la teoría aristotélica², en obras como *Tópicos*, *Retórica* y *Refutaciones Sofísticas*. En su concepto de *auditorio universal* sigue a la retórica aristotélica pues acepta implícitamente que la argumentación se dirige a todo tipo de auditorios. Asimismo reconoce el valor de lo que los presocráticos denominaron *dialéctica*, como técnica de discusión y debate mediante preguntas y respuestas que el estagirita examina en *Tópicos*. Finalmente, incluye en su teoría de la argumentación lo que Aristóteles definió como *razonamiento dialéctico* para distinguirlo del *razonamiento analítico* de la lógica formal.

Perelman se percató de que no todos los razonamientos lógicos tienen su punto de partida en axiomas irrefutables. Existen algunos basados únicamente en lo plausible o verosímil. Además de la comprobación empírica o la deducción lógica existen otras posibilidades argumentativas para la fundamentación racional que han sido —y son—

¹ *Encyclopædia Britannica*, CD 99, Multimedia Edition. Traducido y adaptado por Analía Reale.

² Jesús González Bedoya en el prólogo al Tratado de Ch. Perelman, 2000: p. 24.

empleadas en todos los campos del saber y que plasmó y analizó, junto a su esposa y secretaria personal L. Olbrechts-Tyteca, en su *Tratado de la argumentación* (1958).

El *Tratado* parte de una constatación previa, los principios generales que soportan cualquier sistema normativo o gnoseológico son arbitrarios, frutos del consenso por el que se logra el acuerdo y se establece la convención [*endoxa*]. Desde su punto de vista, salvo en la lógica formal¹ matemática, toda proposición, enunciado o texto contiene una orientación axiológica que lo convierte en *juicio de valor*. Estos juicios valorativos generalmente no pueden ser justificados ni por comprobaciones empíricas, ni por medio de evidencias de cualquier clase. La nueva retórica sería una aproximación a la resolución de la lógica argumentativa que rodea y fundamenta ese tipo de juicios (Perelman, 2000: 35-41), haciéndose imprescindible para cualquier análisis del razonamiento práctico.

El que toda argumentación intente conseguir adhesiones implica la conformación de los tres elementos que componen la relación retórica: el orador, el auditorio y el elemento que los liga, el discurso. El *orador*, escritor o emisor intenta influir en los demás a través del discurso. El *auditorio*, lector o receptor está constituido por aquellos a quienes llega, por cualquier medio, el discurso. El receptor puede ser el mismo emisor, como en el diálogo interno, incluyendo así en el ámbito de la retórica las racionalizaciones que justifican las decisiones y elecciones individuales. El auditorio también puede ser una segunda instancia, como en el diálogo, y un *auditorio particular* o *universal*. El *auditorio universal* se erige en regulador de la racionalidad práctica y teóricamente abarca a *todo* ser humano. El último elemento de la terna, el *discurso*, realiza el *encuentro* entre orador y auditorio.

La argumentación, en la nueva retórica, se articula en función del auditorio, y en ese sentido, lo define Perelman como “el conjunto de aquellos en quienes el orador [o el escritor] quiere influir con su argumentación” (*Ibidem*: 55). Para obtener adhesiones, los discursos deben adaptarse al auditorio: “En la argumentación, lo importante no está en saber lo que el mismo orador [o escritor] considera verdadero o convincente, sino cuál es la opinión de aquellos a los que va dirigida” (*Ibidem*: 61).

Para que exista *contacto intelectual* entre los participantes se requieren una serie de condiciones previas: compartir un lenguaje y unas reglas comunes de conversación, la atribución de valor a la adhesión por parte del orador y la disponibilidad hacia la escucha del lado del receptor [o lector]. Antes todavía, el primer requisito que se precisa es captar la atención de los interlocutores, algo que sólo se consigue en base al conocimiento que se tenga del auditorio. De ese conocimiento dependerá el éxito de la argumentación. El tipo de auditorio determina el orden, calidad, extensión, y en gran medida, el contenido del discurso. Para superar esta parcialidad, Perelman, introduce la noción de *auditorio universal*. Este auditorio es al que se dirige la obra literaria, el género humano en general, sin consideración de circunstancias espacio-temporales:

¹ El llamado *último Wittgenstein* y la nueva sociología del conocimiento –Bloor, Woolgar, Latour, Lizcano– asaltarán, a partir de los años ochenta, este último reducto del cartesianismo.

Una argumentación dirigida a un auditorio universal debe convencer al lector del carácter apremiante de las razones aducidas, de su evidencia, de su validez intemporal y absoluta, independientemente de las contingencias locales o históricas (Perelman, 2000: 72).

De este modo toda demostración que carezca de fundamento en el pensamiento axiomático puede ser *racionalizable*. La Nueva Retórica intenta ofrecer con ello una alternativa a la racionalidad práctica, constituyéndose en modelo de modo que, en su virtud, el *juicio de valor* pueda ser objetivado. La *nueva retórica* engarza con la sociología a través del fenómeno ideológico, pues en el núcleo de cualquier ideología se encuentra un *juicio de valor* racionalizado.

En *Ideología y Utopía*, Ricœur hizo un repaso a las consideraciones históricas relacionadas con ambos conceptos. La concepción *marxiana* entiende la ideología como *deformación* de la realidad. La superestructura, es decir, el mundo de las *ideas rectoras* de una sociedad, está dominada por quienes detentan el poder, imponiendo coercitivamente al resto de la sociedad una visión deformada de la realidad que favorece a sus intereses.

No obstante, como Weber señaló, ningún tipo de autoridad podría imponerse a una sociedad por mucho tiempo, sin buscar y valerse de algún tipo de *legitimación* que justifique las relaciones de poder que se dan en su seno. En esa justificación entran en juego los tipos de *legitimación* weberianos: el modo carismático, el tradicional-patrimonialista y el racional-burocrático. Cada uno de los cuales da lugar a un tipo de dominación, y es sostenido por un tipo de argumentación persuasiva: carismática, tradicional y racionalista. El poder, según Weber, se justifica a sí mismo por discursos carismáticos basados en la exaltación del líder. O bien mediante discursos tradicionalistas que consideran el pasado como referente sagrado y fuente del presente y el futuro. O, en último lugar, por discursos racionalistas, basados en argumentos lógicos —argumentos sobre lo que conviene o no a la sociedad—, anclados en la razón calculante.

En el mismo sentido que Weber, De la Boétie apuntaba en su *Contra el Uno* la necesidad de una connivencia, forzada por la dominación simbólica del *imaginario social*, de los dominados, para que Uno solo o unos pocos puedan ejercer su poder sobre una gran mayoría. Esto no sería posible sin persuadir a los dominados de la justicia y necesidad de su dominación. Los intentos de legitimación pasan necesariamente por alguno de los tipos ideales weberianos —o una mezcla de algunos de ellos—, instando en los sometidos la creencia en la legitimidad de sus pretensiones.

Estos planteamientos, sin embargo, no agotan el fenómeno del discurso ideológico. Clifford Geertz supo ver que las ideologías ejercían también otro papel crucial, más allá de la simple legitimación del poder establecido. La nueva función que Geertz asignó al concepto de ideología fue la *integración* del grupo, la creación de *identidades* sociales que mantienen unidas a las sociedades o a grupos dentro de ellas. La ideología también funciona como conjunto de valores, ideas, concepciones y prejuicios que unen a los miembros de una colectividad y excluye al extraño, creando un sentimiento de unidad

grupales. Y su análisis tiene un carácter interpretativo, hermenéutico, más relacionado con su expresión que con sus contenidos concretos:

La sociología del conocimiento debería llamarse la sociología de la significación pues lo que está socialmente determinado es, no la naturaleza de la concepción, sino sus vehículos (Geertz, 1992: 185).

II.2.3.- Metáfora viva: Ricœur

La tradición definía el dominio metafórico como la capacidad de *percibir lo semejante*. Esta percepción implicaba que la metáfora era pensada como una estrategia del lenguaje que le otorga la posibilidad de extender su imperio sobre objetos desconocidos o poco visitados por el discurso, merced a la percepción de lo semejante en lo diferente. Esta percepción no es de orden externo al lenguaje, como cabría esperar, pues no se trata de una comparación de referentes, de objetos en definitiva, sino de orden interno. El proceso tampoco debe tenerse por —enteramente— psicológico, sino *fenomenológico*. La comparación que la metáfora efectúa se realiza en el imaginario individual o colectivo, que moviliza y promueve lo percibido sensorialmente. La percepción de lo semejante concierne a la capacidad de asociación de conceptos, ideas, símbolos, imágenes o palabras y no con lo real, al menos no directamente.

Esta concepción preserva y desarrolla el *poder heurístico* que la metáfora es capaz de desplegar (Ricœur, 2001: 35). Si la metáfora únicamente sustituyera a una palabra ausente, no aportaría nada nuevo y su uso sería irrelevante, puro artificio y ornamentación: este tipo de argumentación arruinó a la retórica clásica. Se podría incluso distinguir entre una heurística *teórica* —si la metáfora introduce nuevas hipótesis, imprime coherencia a ciertos argumentos problemáticos o bien consigue eliminar algunas contradicciones de resultados experimentales—, y otra heurística empírica o *práctica* —cuando la metáfora sugiere por analogía nuevas preguntas al experimentador— (Di Stefano, 2006: 107).

Aristóteles ya subrayaba que había *algo más* que la metáfora aportaba y se refería a ello con el nombre de *epífora*, no entendida tropológicamente como repetición, sino semánticamente como aportación de sentido a algo que, hasta entonces, carecía de significación, es decir, conocimiento. La metáfora, rompiendo los principios del orden lógico, es también la que lo engendra (Ricœur, 2001: 34). La *epífora* —como producción de sentido—, vinculada según el estagirita a la transposición de nombres, engendra una *ganancia* semántica que no es posible lograr con el nombre traspuesto. Aristóteles ya nos previno: la ausencia del término traspuesto no significa que la metáfora sea una comparación abreviada, muy al contrario, insistió en que la comparación no representa más que una metáfora desplegada. Y además, le otorgó la capacidad de *instruir* mediante una relación imprevista de conceptos que, en principio, se muestran como absolutamente ajenos. Por ello concluye que la metáfora es necesaria en todos los terrenos del conocimiento humano, incluida la filosofía:

En filosofía hay que tener también agudeza para percibir lo semejante incluso en las cosas más opuestas (Aristóteles, Retórica, III, II, 1412a).

Porque la metáfora puede definir lo abstracto en términos de lo concreto es útil a cualquier filosofía, cabría decir, a cualquier pensamiento generativo. Cuando se indaga en lo desconocido, a nivel de lenguaje, sólo disponemos del bagaje de lo ya conocido, por tanto cualquier decir sobre lo ignorado se funda en lo sabido, no hay opción.

El uso insólito de una nueva metáfora —metáfora viva— sirve para crear asociaciones de sentido que derraman su propia lógica sobre el objeto estudiado. Ayuda a la generación de nuevos conocimientos, partiendo de lo conocido hasta ese momento inaugural y permite que el análisis de un objeto familiar se aplique a otro que no lo es tanto. Podemos aventurar ya una primera conclusión: uno de los aspectos más significativos de la metáfora consiste en su capacidad para *acrecentar el conocimiento* del mundo. No es posible escribir un texto filosófico, sociológico o científico *sin* metáforas. “La metáfora es esencial al pensamiento, sobre todo cuando uno está en un pensamiento que intenta *ir más allá*” (González G^a, 2007: 247).

Sin embargo, la operación metafórica proporciona una guía que puede no estar exenta de errores pues la totalidad de significados del *sujeto* no se acopla al *término*. La transferencia total de predicados de uno a otro supondría la identidad entre ambos.

La metáfora se utiliza también como relleno de los vacíos semánticos que toda lengua presenta. Por muy amplio que sea el vocabulario de una lengua nunca abarcará la totalidad de los referentes posibles, ni los nuevos referentes físicos, ni los conceptuales. No se puede negar que los fenómenos emergentes necesitan un cierto lenguaje para ser *dichos*. Por lo tanto cuando el ser humano amplía su conocimiento a objetos jamás nombrados se encuentra en la tesitura de designar algo que nunca antes tuvo nombre y el modo en que lo realiza es mediante metáforas originales que con el tiempo podrían solidificarse e institucionalizarse —metáfora muerta— incrementando el acervo lingüístico. Esto nos permite arriesgar una segunda conclusión: el carácter imprescindible del uso de la metáfora en la generación de los nuevos conceptos, ya nombren ideas u objetos. Esto la convierte en el principal instrumento de *colonización* de inexplorados territorios semánticos. Deducimos de lo anterior lo que podríamos nombrar como el *poder instrumental* de la metáfora: “la metáfora obtura los huecos del lenguaje literal” (Black, 1967: 43).

Significativamente, sólo es posible hablar de la metáfora mediante metáforas, como oportunamente señaló Derrida¹. La filosofía, la lingüística o la sociología entienden la metáfora en términos de *movimiento*, por la *traslación* semántica que conlleva. La metáfora posibilita el *vagabundeo* de las significaciones (Derrida, 1989: 280), el *sentido* de un nombre en lugar de ir hacia la cosa que normalmente designa, se dirige a otro lugar, el *término* que

¹ *Víd.*, Derrida, Jacques, 1989: pp. 249-311.

así adquiere —y delata— las cualidades del *sujeto*. Cualquiera de las definiciones que hasta ahora se han propuesto de esta figura retórica dispusieron de un único modo de hablar sobre ella: mediante el uso de metáforas, y ello a pesar de la aporía que podría suponer incluir el mecanismo definido en la propia definición. *Movimiento y traslación*¹ son verbos implícita o explícitamente comprometidos en el proceso metafórico. Aristóteles usa metáforas para definir el concepto *metaphérein* porque su virtud es permitir explicar lo no sabido en los términos de lo que conocemos. En este sentido, pragmáticamente, tiene presente el hecho de que todos sus lectores comprendemos lo que es *trasladar* físicamente una cosa y percibiremos así un cuadro figurativo de cómo opera la metáfora.

Más concretamente, explicó el filósofo griego, la acción de *metaforizar bien, es percibir lo semejante*, (Poética, 1459a). Se infiere de esta sentencia que puede no resultar sencilla esa *percepción* de lo similar. La percepción de lo semejante se produce por un proceso análogo al que Charles S. Peirce nombró como *abducción*² y definió como un “planteamiento creativo de hipótesis: es la idea de relacionar lo que nunca antes habíamos soñado relacionar lo que ilumina de repente la nueva sugerencia ante nuestra contemplación” (Peirce, 2001: 518i). El reconocimiento consciente de las semejanzas que posibilita la *metaforización* es también un momento creativo e intuitivo y no solamente reflexivo (Nubiola, 2001: 4).

Como decíamos más arriba, no se trata de plantear una comparación abreviada, al contrario, la metáfora es el *principio dinámico* mediante el cual opera la semejanza. La verdadera creatividad se da en la percepción de semejanzas inusuales, inesperadas y sorprendentes, allí donde el común percibe lo incomparable. Ahí reside la dificultad, la *agudeza* y el *ingenio* requeridos para la creación de metáforas sugerentes y de recorrido exitoso.

Aunque en la definición aristotélica el nombre aparece como el portador del sentido que engendra la trasposición, Ricœur y la hermenéutica en general adoptan la *frase* —el *enunciado* en Bajtin— como *unidad semántica mínima* y único medio contextual en que acontece la trasposición de sentido: la frase es “la vida misma del lenguaje en acción” (Ricœur, 2001: 97). En un diccionario no hay —al menos, no debería haber— metáforas, sólo hay metáforas en el discurso.

La metáfora tiene la virtud de conectar y mantener dos pensamientos diferenciados simultáneamente activos en el seno de una palabra o de un enunciado, cuya significación

¹ La primera vez que aparece el término metáfora en la historia nos remite a un “traslado”. En un pasaje de Herodoto se cuenta cómo, después de la batalla, los cadáveres que habitualmente eran enterrados frente al templo, ante la gran cantidad que había, fueron “trasladados [metaphóree] a otra parte de Delos”, en Reckert, 1993: p. 81.

³ *Abducción* es un concepto acuñado por el pragmatista norteamericano Charles Sanders Peirce (1839-1914) siendo: “... aquella clase de operación que sugiere un enunciado que no está en modo alguno contenido en los datos de los que procede” (Peirce, 2001: 518i). Es un tipo especial de inferencia que se caracteriza por su probabilidad: la conclusión es sólo conjetural, probable, pero al investigador le parece del todo plausible. La abducción fue propuesta por Peirce como tercera vía de la inferencia junto a la deducción e inducción.

es la resultante de su interacción (Black, 1967: 48). El nombre traspuesto es el indicativo, el núcleo que anuncia la metáfora, pero su significado y el conocimiento que engendra sólo puede ser *contextual*. No se trata pues de un simple desplazamiento de nombres, sino una verdadera *transacción, circulación e intercambio* entre contextos diferentes lo que permite traer al primer plano connotaciones a veces latentes y a menudo osadas y novedosas, poniendo en juego propiedades del objeto metaforizado, hasta entonces, nunca significadas:

El poder de la metáfora consistiría en destruir una categorización anterior, para establecer nuevas fronteras lógicas sobre las ruinas de las precedentes (Ricœur, Ibíd.: 265).

La traslación que verifica el uso de la metáfora no se limita al simple traslado del nombre de una cosa a otra. En esa circulación de significados, son *campos semánticos completos* los que se reubican en otro territorio (Kittay, 1987: 36-37).

Como dijimos, no todas las parcelas del campo semántico son igualmente pertinentes. Si tomamos la metáfora del *Estado como edificio*, utilizada tanto por Hobbes como por los escritores políticos españoles y el propio Gracián —lo cual la hace pertinente—, y la analizamos, su sentido simbólico nos habla de la solidez de la construcción, la robustez de pilares, muros o columnas, de la protección que procura, de la confianza e idoneidad del diseño, o bien se elogiará el genio del arquitecto que lo planificó, representado en los míticos padres fundadores, aunque sean los propios sometidos quienes aportan su persona como material constructivo, y sean ellos quienes hacen la labor de canteros o albañiles de la obra que los oprime. Esta metáfora ofrece un campo de significaciones extraído del léxico constructivo y en consecuencia presenta al Estado de un modo positivo y hasta cierto punto naturalista como logro técnico y refugio simbólico ante la intemperie exterior. Se traslada al Estado la idea de solidez institucional y constructiva de las catedrales y grandes monumentos, garantía de amparo y trascendencia. El Estado construye para mostrar su poder en un símbolo arquitectónico, después este símbolo se aplica al propio Estado que asume sus cualidades como propias, cerrando el círculo.

Un discurso crítico, por el contrario, se fundamentará en las connotaciones no tenidas en cuenta por la versión positiva y oficial de esta metáfora. Podría hablarse de sus cloacas y desagües, de desvanes sórdidos, sótanos y pasadizos que conducen a húmedos reductos, estancias oscuras y faltas de ventilación. Una interpretación así propone una imagen lóbrega y tenebrosa, radicalmente contraria al sentido metafórico oficial, acusando al Estado de ser sólo *fachada*.

De esta forma, la metáfora informa sobre la operación de constitución de las significaciones que llevan a nuevas categorizaciones y materializan un respaldo o una crítica a los discursos institucionalizados. Este es el modo habitual de subversión de las metáforas oficiales: baste recordar la que resumió el “mayo del 68” parisino: “bajo los adoquines está la playa”.

II.2.4.- Análisis metaforológico: Lakoff y Johnson

Debemos entender que entre el discurso y las prácticas sociales siempre “se intercala un mediador, que es el esquema conceptual”, de manera que los cambios en la estructura del discurso repercuten en la estructura de las prácticas y viceversa (Lévi-Strauss, 2002: 193).

La principal virtud de la metáfora, más allá de los rasgos estilísticos y formales con que reviste el discurso, es que nos permite estructurar unos conceptos a partir de otros y el modo en que lo hacemos va en función de la experiencia personal de cada uno, a través de su cuerpo. En el estudio *Las metáforas de la vida cotidiana*¹ (1998), Lakoff y Johnson mantienen que los esquemas conceptuales a los que se refiere Strauss pueden ser rastreados por medio de las metáforas que generan, de ahí que un análisis metaforológico como el que proponen los americanos se haga pertinente e imprescindible si se pretende conocer la estructura profunda de las prácticas discursivas.

Gracias a este análisis se ha llegado a identificar y describir una estructura profunda de la mente humana de carácter permanente que es indispensable para la comprensión de los discursos y cuya función consiste en entender el mundo en consonancia con aquella estructura, captándola de forma imaginativa, mediante las metáforas —de referente corporal, especialmente— que incorpora.

El análisis metaforológico, que ya cuenta con un sólido bagaje investigador, debería lograr arrinconar, de una vez por todas, aquella visión ingenua que consideraba que las metáforas se constituyen como adornos del discurso de los que podríamos prescindir sin restarle significación.

David Tarbet (1968) distinguió, en su análisis de las metáforas en la *Crítica de la Razón Pura*, dos tipos de metáforas: unas serían “ilustrativas” —que nosotros hemos denominado *vivas*—, que intentan explicar y aclarar puntos de vista, intenciones o pensamientos, y otras a las que llamó “estructurales” —a las que designamos *muertas* o *zombis*—, que están implícitas en el discurso sin que sus usuarios lleguen a ser conscientes de ellas. Lakoff y Johnson se ocuparon de éstas últimas, las metáforas estructurales, pues son literalmente “metáforas mediante las que vivimos” (L. y J., 1991: 95), metáforas que determinan el modo en que percibimos y conceptualizamos la realidad.

Para analizar este tipo de metáforas la lingüística cognitiva insiste en que hay que prestar atención a las palabras y expresiones que se utilizan para hablar sobre cualquier tema. Normalmente una red conceptual homogénea recubrirá cualquier discurso que esté lo suficientemente acotado. En caso contrario serán varias las redes conceptuales en función de los temas, los interlocutores, la cultura, el momento histórico, etc.

¹ El título en inglés, *Metaphors we live by*, transmite de forma insuperable el sentido que estos autores quieren dar a su análisis, sentido que no queda reflejado en la traducción habitual, pues literalmente expresa que son *metáforas por las que vivimos*.

Piénsese por ejemplo en la red de metáforas que cubre los discursos relacionados con la delincuencia política a la que ya nos referimos en la Presentación. Las palabras y expresiones que se utilizan —corrupto, corrupción, descomposición, putrefacción, hediondez, etc.— todas ellas están relacionadas con circunstancias del cuerpo humano, su enfermedad, muerte y descomposición. El campo semántico de la metáfora del cuerpo humano, organiza el concepto de “corrupción política” que se comprende en esos términos y determina que el lenguaje siga esa corriente. Se establece un isomorfismo entre el cuerpo humano y la delincuencia de carácter político que las palabras y expresiones usadas no hacen sino poner en evidencia y reforzar. De hecho la determinación de esa metáfora es tal que sin su auxilio sería muy difícil hablar de ese tema. Pero, además, crea un apartado especial, un nicho propio para los políticos que los separa de la delincuencia común y esa exclusión puede servir de coartada para un tratamiento más favorable hacia ese tipo de delitos, al menos induce una perspectiva y un trato diferencial de la corrupción política.

Lakoff y Johnson recalcan esta parcialidad de la determinación de esas metáforas sobre nuestro modo de percibir la realidad, en un doble sentido. Por una parte, permiten conocer algunos aspectos de una cosa en los términos de otra, pero también, ocultan algunos rasgos que no podrán ser conocidos sin la mediación de otras metáforas que se sumen a la primera. Por otra parte, no todos los matices significativos de la metáfora son utilizados en el conocimiento de la otra cosa. El isomorfismo completo entre ambas equivaldría a la identidad, como ya explicamos. Los significados desechados de la metáfora constituyen un vivero de resistencia y subversión del sentido convencional y se convierte en un arma contra la institucionalización de ciertas metáforas que respaldan el orden establecido. La lingüística cognitiva llamó estructurales a este tipo de metáforas porque se comprenden y aceptan de manera acrítica por estar enraizadas en la experiencia física y cultural de las personas. Aunque no todas alcanzan a estructurar la percepción y valoración generalizada del mundo.

Sin embargo, esta corriente teórica apenas roza las condiciones que permiten a una metáfora ser sustituida por otra, ni las circunstancias que facilitan o dificultan estos cambios. Cuando la realidad social cambia las metáforas que ayudan a comprenderla cambian con ella. La capacidad de mutación de las metáforas depende de los cambios sociales y éstos se introducen con mayor o menor éxito dependiendo de las posiciones de poder de quienes los inducen.

No obstante, la falla más profunda que presenta este *naturalismo empirista* consiste en fundar, en última instancia, buena parte de la actividad metafórica estructural en la *experiencia corporal*, experiencia que suponen genérica y por tanto a-histórica y a-social, cuando el cuerpo no es en absoluto ninguna *última instancia*, sino que él mismo no es más que otra recreación social (Lizcano, 1993: 31), que se transforma con la sociedad. Por tanto, habrá que tomar nota de un hecho y extraer las consecuencias que procedan: cuerpo y sociedad no son entes ideales e inmutables. Veremos las consecuencias de ello en el capítulo noveno, dedicado al *cuerpo político*.

II.2.5.- Historia de los conceptos: Koselleck

Reinhart Koselleck (1923-2006) entendió que los conceptos son necesarios para la acumulación y transmisión de las prácticas individuales y sociales, “para integrarlas en la vida de cada uno se necesitan conceptos, pues los conceptos permiten guardar y retener las experiencias incluso cuando estas ya se han desvanecido” (Koselleck, 2004: 28).

En su ensayo acerca de la *historia de los conceptos*, Koselleck expuso y dividió su estatuto teórico y metodológico en tres momentos. Originariamente, la *historia conceptual* puede servir como instrumento hermenéutico implacable en el análisis de las fuentes históricas, asumiendo un papel de auxiliar de la historia social. En un segundo momento, la *historia de los conceptos* es útil para evitar la aplicación inadecuada y equívoca de conceptos y expresiones de la vida presente al pasado, proyectando significados actuales que falsean y ocultan lo que antes se entendía al usar el mismo concepto o expresión. Finalmente, se debe recurrir a la *historia conceptual* para poder realizar una crítica fundamentada a la *historia de las ideas*, que ya no podrán ser tenidas por entes intemporales desplegados en la historia con diversos ropajes bajo los cuales permanecían básicamente inalterables, “baremos constantes que sólo se articulaban en diferentes configuraciones históricas sin modificarse esencialmente” (Koselleck, 1993: 113).

Koselleck parte de un supuesto preliminar que le permite diferenciar entre la *historia* y la *histórica*. La primera, la ciencia histórica o historiografía empírica, se ocuparía de “realidades pasadas, presentes, o quizás futuras”, mediante la elaboración de un inventario de datos entresacados de los testimonios históricos accesibles. La segunda, la histórica o ciencia histórico-reflexiva, se debe entender como la reconstrucción cuasi transcendental de aquellos “criterios formales del actuar y del padecer histórico”, que la convierten en una “teoría de las condiciones de posibilidad de toda historia” (Chignola, 2003: 29).

La *historia conceptual* exige prestar atención a la especificidad y autonomía de las palabras y conceptos que se barajan en las fuentes históricas, es decir, intentar recuperar la originalidad de los contextos semánticos y estructurales del tiempo investigado de manera que se evite la proyección sobre el pasado del modo actual de entenderlos. El verdadero problema de esta *historia de los conceptos* consiste en separar el concepto de su contexto original —después de analizado—, y seguir la sucesión de significaciones que ha ido adquiriendo a lo largo del tiempo para poder ligarlos entre sí (Chignola, 2003: 34). Lo cual implica una metodología filológica o arqueológica desde la crítica de las fuentes a la ciencia histórica, siguiendo el conjunto de transformaciones sincrónicas y diacrónicas que han padecido las diversas constelaciones conceptuales analizadas.

La *vida* de los conceptos —de las metáforas—, consiste principalmente en efectuar acciones —función performativa o realizativa del lenguaje en Austin¹— o acumular, guardar y retener experiencias (Koselleck, 2004: 27). Como las situaciones y las circunstancias cambian, y con ellas, los significados de los conceptos, existe una historia

¹ *Vid.*, Austin, John L.: 1999.

de cada uno de ellos que se ajusta, más o menos aunque nunca exactamente, a los cambios del entorno. La clave de esa historia está en la naturaleza de esa relación entre conceptos y situaciones o circunstancias.

Koselleck recuerda a los que reducen la realidad al lenguaje que todo lenguaje tiene dos caras. Por una, el lenguaje registra lo que sucede fuera de sí mismo, en el mundo. Pero, por la otra, el lenguaje también asimila contenidos y estados de las cosas: todo cuanto se haya de experimentar, conocer y comprender necesita antes ser conceptualizado. Por lo tanto, concluye, “sin conceptos no hay experiencia y sin experiencia no hay conceptos” (Koselleck, 2004: 30)

El lenguaje representa ese doble papel, es activo y receptivo al mismo tiempo. Toma nota del mundo, y además, es un agente activo en la percepción y el conocimiento de ese mundo. La multiplicidad de significados que las palabras van incorporando forma una *historia de los conceptos*. Conceptos y mundo tienen sus propias historias pero sus ritmos de cambio son diferentes, de modo que nuestra capacidad de conceptualizar a veces deja atrás al mundo conceptualizable, y otras, es el mundo el que sobrepasa nuestra capacidad de conceptualización. En definitiva, la correspondencia entre los usos y significados de las palabras, y lo que llamamos realidad nunca es del todo exacta (*Ibid.*: 36).

Si es posible, debemos de registrar los significados de algunos conceptos que se han ido sedimentando a lo largo del tiempo. Este estudio estratográfico de las significaciones acumuladas en el tiempo constituye una historia que nos proponemos realizar respecto de ciertos conceptos sociopolíticos utilizados por Hobbes y su réplica graciana. Parte de esa historia, la que se corresponde con el marco estructural que hemos elegido, estará necesariamente presente y correrá en paralelo con la investigación.

Para cerrar el marco teórico presentamos a continuación un recorrido por la perspectiva teórica actual de la Sociología del Conocimiento.

II.2.6.- Sociología del Conocimiento y Retórica

La ciencia moderna en sus orígenes míticos basaba su legitimación en el tipo ideal racional-burocrático que formulara Weber siglos después, en una palabra, la *fe* en la Razón. El método cartesiano se consideraba suficiente justificación a sus pretensiones de Verdad. En el siglo XVII ésa fue una afirmación altiva, sostenida por una exigua elite intelectual contra la exuberancia barroca. Más tarde, en la Ilustración, la burguesía triunfante forzó la introducción de esa fe en el imaginario colectivo europeo, elevando a la Razón al estatus de Diosa. Con ello la nueva *fe* arrinconaría los contenidos del imaginario tradicional y popular. La creencia ciega en la ciencia, paso a paso, se hizo hegemónica, principalmente en el ámbito urbano, extendiéndose a todo el Occidente cristiano. Como sostenía Ortega, “entre las creencias del hombre actual¹ es una de las más importantes su

¹ Aunque Ortega dice ‘actual’, igualmente podría haber dicho ‘moderno’ ya que, unos renglones más abajo, precisa que se refiere a las creencias “sobre la razón desde Descartes a la fecha”, es decir, a las creencias del hombre moderno.

creencia en la «razón»” (Ortega, 1976: 65). Hoy, esa fe se da por descontada y sólo últimamente viene siendo cuestionada por una minoría de filósofos y sociólogos de la ciencia a la que nos referiremos más abajo.

Con Nietzsche podemos decir que toda la trama conceptual que envuelve el saber, incluido el saber científico, se cocina con las metáforas más aventuradas, y su correspondencia con lo que quiera que sea la *realidad* es pura convención o acuerdo social (Nietzsche, 1990: 23).

No se puede ignorar el carácter convencional del lenguaje —hoy indiscutible— en la formación de los conceptos que expresan las relaciones de los seres humanos entre sí y con el mundo. Como dijimos antes, el proceso de generación y atribución de los nombres a los fenómenos y a las cosas se realiza siempre apelando a metáforas. Toda palabra nombra en primer lugar un hecho u objeto particular que, inmediatamente, puede transformarse en *concepto* al servir no sólo para la experiencia o cosa singular e individualizada a la que debe su origen, sino para extender su empleo a sucesivos casos similares (Nietzsche, 1993: 23). Todo *concepto* se forma por *equiparación* de casos no iguales. Equiparación que solicita el establecimiento de las semejanzas que movilizan las metáforas. Su institucionalización no se debe de tomar como un aval de verdad:

Pero el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan para nada en absoluto la necesidad y legitimación exclusiva de esa metáfora (Nietzsche, 1990: 25).

Mientras las *metáforas vivas* disfrutan de un éxito restringido se ponen a salvo de toda clasificación, pero cuando las asume el poder se institucionalizan, se *petrifican* en un esquema, *metáfora muerta*¹, que sirve para múltiples casos similares, haciéndose concepto, *residuo de una metáfora*, y a partir de entonces es posible algo que jamás podría lograrse cuando estaban *vivas*, esto es: “construir un orden piramidal, por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones” (Nietzsche, 1990: 26).

El análisis metafórico empleado por la sociología del conocimiento se presenta como un campo propicio para la hermenéutica, porque la metáfora siempre implica *interpretación* por parte del receptor. Su interpretación deberá ser necesariamente *hermenéutica* porque el significado estará forjado con todas aquellas significaciones temporales y culturales que se asignen tanto al *sujeto* como al *término* y deberá contarse, al menos, con estas dos variables para siquiera intentar construir un sentido correcto. La eventual potencia del empleo de este tipo análisis en la interpretación general de todo tipo de discursos y en el discurso científico en particular, se basa en la asunción de dos hipótesis fundamentales: la primera,

¹ Metáforas muertas o *metáforas zombis* como prefiere llamarlas Lizcano, ya que no están muertas pues tienen efectos constatables sobre el pensamiento humano: efectos que, al no percibirse como tales metáforas, son inconscientes y mucho más efectivos. “Cuando usamos este tipo de conceptos, más bien son ellos los que nos usan, imponiendo a nuestro discurso una lógica que nos es ajena y escapa a nuestro control [...] no se trata tanto de metáforas muertas cuanto de *metáforas zombis*”. En *La Metáfora como analizador social*, Lizcano, 1999: 29-60.

“que todo concepto es *concepto metafórico*”; y la segunda, “que toda metáfora —y, por tanto, todo concepto— es una *institución social*” (Lizcano, 1999: 31). Podemos sostener legítimamente que:

A través del análisis de las metáforas, se pueden perforar los estratos más superficiales del discurso y así acceder a lo no dicho en el mismo: sus pre-supuestos culturales e ideológicos, sus estrategias persuasivas, sus contradicciones o incoherencias, los intereses en juego, las solidaridades y los conflictos latentes (Ibíd.: 34).

En virtud de este análisis podremos encontrar el trasfondo ideológico de toda construcción discursiva, lo cual nos:

Abre una perspectiva (original) distinta de las habituales sobre la vida de los conceptos científicos: su génesis, su imposición o rechazo, su elaboración (histórica y social) y articulación interna, su integración coherente en una teoría, sus transformaciones y circulaciones, su desaparición (Ibídem).

Esta perspectiva teórica presenta un doble interés sociológico: primero, ¿cómo se han construido los conceptos, hoy básicos, de las ciencias sociales? y segundo, gracias a ella se podrán indagar ciertos factores sociológicos que —como la legitimación científica— concurren en su construcción.

La metáfora es *connotativa* por naturaleza mientras que el lenguaje científico pretende ser *denotativo* por principio. ¿Quiere esto decir que el lenguaje científico prescinde de la metáfora para formular sus conceptos, teorías y demostraciones?, ni mucho menos. Incluso podría asegurarse que, en su labor prospectiva, al científico, que debe *decir* la ciencia, no le queda más remedio que echar mano también de las metáforas más *insólitas* y *audaces*. Cada uno de los *nuevos* conceptos que instituye la Ciencia es propiamente una metáfora, tal y como han mostrado innumerables estudios sociológicos del discurso científico. La ciencia no hace otra cosa cuando investiga, más allá del universo conocido de cualquier *campo*, tanto en física como en matemáticas, tanto en biología como en medicina... el investigador parte de un universo familiar cargado con la mochila de lo que sabe y *traslada* ese conocimiento a *regiones inexploradas*. Si llega a elaborar una teoría, definir un nuevo elemento, establecer una fórmula o desarrollar una demostración siempre, obligatoriamente, opera exactamente igual que la metáfora, trasladando el nombre de una cosa conocida a otra cosa que no conoce. No parece posible ya negar el valor cognitivo de la metáfora, “no sólo en la vida cotidiana, no sólo en la literatura, sino también en la ciencia, porque la ciencia vive en gran medida de las metáforas que utiliza” (González G^a, 2007: 242).

En el origen de los análisis sobre el carácter sociológico de los discursos científicos están las reflexiones en torno al lenguaje de Ludwig Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas* (1953). Wittgenstein sostuvo que analizando cómo utilizamos el lenguaje, la variedad de *lenguas* —dentro de un mismo idioma— se hace evidente. Las palabras son herramientas, y como tales sirven para desarrollar ciertas funciones. De igual modo las

expresiones lingüísticas cumplen diversos cometidos (Wittgenstein, 1990: 27). Aunque algunas proposiciones son utilizadas para representar *hechos*, otras lo son para ordenar, interrogar, prometer, exigir, etc., lo que Austin caracterizó como “palabras que hacen cosas”. Este reconocimiento de la pluralidad y flexibilidad lingüísticas llevaron a Wittgenstein a definir el concepto de *juegos del lenguaje* como el “todo formado por el lenguaje y las acciones con que está entretelado” (*Ibid.*: 25), y llegó a la conclusión de que las personas interpretan diferentes *juegos de lenguaje* acorde con sus circunstancias personales y sociales.

El científico, en consecuencia, está inmerso en el juego lingüístico de la ciencia, juego que es intrínsecamente diferente del juego de lenguaje del pescador, por poner un ejemplo. Además, añade Wittgenstein una segunda conclusión: el significado de una proposición cualquiera —incluidas las científicas— debe de ser comprendido en el terreno de su contexto, esto es, en los términos y reglas del juego del cual esa proposición forma parte. Esta *relativización* de los significados, que el positivismo siguiendo al racionalismo cartesiano descarta completamente, supone una aceptación implícita de la impronta social que reviste cualquier discurso.

Con estos presupuestos, la sociología del conocimiento iniciaría fructíferas investigaciones que pusieron de manifiesto que la ciencia no se halla libre en absoluto del tinte de lo social. Muy al contrario, allí donde la influencia de lo societario aparece negada con mayor contundencia —e histeria— es, precisamente, donde dicho influjo se ha vuelto más efectivo. Los científicos creen expresar en sus conclusiones *verdades objetivas*, libres de cualquier determinación, y en esa misma obstinación, demuestran que la labor de ocultamiento y disimulo de las dependencias, que el imaginario particular de la ciencia padece, ha sido practicada de forma impecable en el hombre moderno¹.

En las simples designaciones, la ciencia, unas veces crea conceptos que, sin proponérselo siquiera, incluyen un referente más amplio que el acotado por el científico, “qué arbitrariedad en las delimitaciones” (Nietzsche, 1990: 22). Otras veces los conceptos científicos de nuevo cuño se decantan en géneros que caracterizan, por ejemplo, virus como masculino y bacteria como femenino, “qué extrapolación tan arbitraria, qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra” (*Ibidem*).

Por mucho que el científico delimite y defina con precisión cada concepto, toda la polisemia y los campos semánticos asociados a la significación siguen ahí, presentes en su mente y en la de cualquier posible receptor, por lo que el resultado metafórico es idéntico e inevitable. No es extraño por ello que muchos científicos opten por una estrategia de invención absoluta de nuevas palabras. Pero ni aun así escapan a resonancias que los

¹ Tras la “muerte de Dios”, la orfandad del hombre moderno lo lleva a buscar un terreno firme donde asentar sus pies, y lo encuentra en las *verdades objetivas de la ciencia*. Estas *verdades objetivas* adquieren el estatus y se ponen en el lugar que antes ocupaba la *verdad revelada*.

propios sonidos transportan en los *semas*¹ que, sin ser significantes *sensu stricto*, son portadores mínimos de significado. Por no hablar de coincidencias con la raíz o desinencias de la palabra creada con otras — aunque fueran simplemente silábicas— ya existentes que sugieren y orientan la significación que será percibida. Por tanto, nos parece indiscutible el contenido metafórico del discurso científico.

Pero la Ciencia, con mayúscula, no obtuvo su estatus actual de la fría demostración matemática que, a partir de cierto grado de complejidad se halla fuera del alcance de la mayoría de las personas, obviamente. No es tanto la ciencia como la “fe en la ciencia” la que insufla prestigio a la razón científica (Lizcano, 2009: 4-6). Lo que convence de los argumentos racionales y de las pruebas empíricas son tanto las *razones*, como la *fe* que se ponga en ellas. La creencia en la diosa Razón² marcada a hierro en nuestra piel moderna y que al final del proceso se nos antoja como una marca natural. Esa *fe* no es un fruto inesperado del racionalismo, sino que es buscada de forma consciente por los científicos haciendo uso de los mismos mecanismos que el poder utiliza para legitimarse (Figura 1). Aquí entran en juego todos los recursos retóricos cultivados por la totalidad de los discursos persuasivos y en particular por las ideologías políticas o científicas (*Ibíd.*: 7-9).

Una serie ya larga de investigaciones han analizado el fenómeno persuasivo en los discursos científicos. La llamada nueva Sociología del Conocimiento, partiendo de la Nueva Retórica, indagó en las inevitables incrustaciones sociales que muestra el discurso de la Ciencia. Desde las primeras investigaciones de Merton y la escuela de Columbia en adelante fue creciendo la inquietud e interés en torno a los estudios sociales de la ciencia. En esa línea se inscribe el *programa fuerte* en sociología del conocimiento científico de Bloor que hizo escuela en la *Science Studies Unit* de la Universidad de Edimburgo. Desde

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 1
La Fête de la Raison en Nôtre Dame,
 18 Brumario
 Grabado de 1793

¹ *Sema*: unidad mínima de significado contenido en una palabra. Los prefijos, sufijos e infijos, la raíz o la desinencia de una palabra son portadores de significados que conforman su significado literal.

² Tras la Revolución francesa, en el año 1793, la Convención republicana instauró el culto a la Diosa Razón y la religión de la Naturaleza. Algo más tarde, la catedral de Notre Dame de París se consagró al culto de la nueva diosa.

esta perspectiva Bloor, Barnes, Edge o Shapin han desarrollado e impulsado diversos estudios históricos con una metodología naturalista e inductivista que pone a prueba una suerte de *teoría de intereses* cuya determinación sobre la investigación científica se ha visto confirmada. Entre otros, son ejemplos destacados de esta línea de investigación los trabajos de Pickering en el campo del discurso científico o los de McKenzie entorno al discurso tecnológico.

Un caso de especial interés para esta investigación es el estudio desarrollado por Steven Shapin y Simon Schaffer (1985-2005), *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life*, donde abordaban la polémica en torno a los experimentos realizados por Boyle con la bomba de vacío, que protagonizaron Hobbes y el físico inglés. La discusión pública que sostuvieron durante décadas a través de sus escritos, ilustra cómo desde dos perspectivas distintas, fundadas en dos epistemologías diferentes acerca del problema del conocimiento, se determinan dos opciones divergentes respecto al orden social, llegando a conclusiones diversas y excluyentes sobre qué es y no es verdad. Basándose cada postura en principios racionalistas incuestionables se despliegan cada una con una retórica propia. Más adelante, nos ocuparemos con mayor detenimiento del desarrollo y de las consecuencias de aquella mítica polémica.

III

METODOLOGÍA

En el capítulo anterior hemos establecido un marco teórico y conceptual para el desarrollo de una metodología acorde con los propósitos de la investigación emprendida. Vimos el *imaginario social* como *murmullo de las significaciones colectivas*, y lo caracterizamos como *universo retórico* que envuelve la actividad humana en su calidad de lenguaje interpretable. De la mano de Gadamer y Ricoeur comprendimos de qué forma la acción social, en tanto que acción simbólica, puede ser tenida por discurso, y por ser tal, llegar a interpretarla con las herramientas que nos proporciona la hermenéutica. Más tarde ensayamos una historia de las principales teorizaciones acerca de la metáfora, dedicando un espacio a la nueva retórica y al análisis metaforológico del pragmatismo inglés y tratamos de presentar la filosofía del lenguaje de Bajtin y la historia de los conceptos de Koselleck. Ahora nos limitaremos a explicar cómo será aplicado dicho marco teórico a la investigación.

En general, cabría comenzar por decir que las técnicas de análisis social no son instrumentos inocentes e imparciales. Al igual que la *naturaleza* de una herramienta, digamos una maza, se ajusta al fin para el que fue concebida, es decir, golpear, desmenuzar o machacar, y la de un cuchillo lo hace idóneo para perforar, pinchar o cortar, la *naturaleza* concreta de cualquier técnica de investigación la induce a desgranar, desarmar, perforar o cortar el objeto de la investigación de un modo predeterminado, mostrando sólo aquello que la naturaleza de la propia técnica le permite poner en evidencia.

Esa *naturaleza* peculiar de cada técnica posibilita el que se vislumbren interioridades del objeto —del texto en este caso, entendido en sentido amplio— que sólo con esa herramienta se muestran y en un orden, también, condicionado por ella. Se podría ir más lejos aún: lo mostrado apenas si existe de no ser por su concurso, sin ella ni siquiera llegaría a mostrarse lo que se ve.

Deberíamos aceptar —al menos, hacer consciente— ese papel activo y constituyente que las técnicas analíticas representan en los procesos de investigación. Pero la elección de una u otra herramienta compete al investigador y en ella se vislumbra la perspectiva teórica, los prejuicios, o en expresión de Jesús Ibáñez, los “fantasmas personales que están en la base de cualquier interpretación ya que, en torno a ellos, ésta se organiza” (Ibáñez, 1992: 318). De si la correlación técnicas-objetos de investigación que se presentarán son o no las adecuadas dependerá el éxito o fracaso de la investigación.

III.I.- ANÁLISIS COMPARATIVO

En esta sección realizaremos una breve introducción al método comparativo en general y de discursos en particular.

Subrayemos de entrada que la aplicación del dicho método implica una toma de conciencia de la presencia de concomitancias y alteridades entre los objetos de estudio. Fondo sobre el que se asienta la comparación.

El solo hecho de proponernos comparar a Hobbes con Gracián parte de la presunción de que entre ambos existen concordancias y discordancias que posibilitan la comparación. La correlación absoluta o la divergencia total frustrarían el intento en la misma salida. La primera, porque una correspondencia total equivaldría a una identidad práctica, sería la comparación de dos objetos equivalentes y su estudio simultáneo sólo serviría para el refuerzo mutuo. La segunda, porque una disonancia absoluta significaría que tratamos de comparar lo incomparable y su estudio sólo conduciría a la mezcla confusa de dos monografías.

El método comparativo en general conlleva, asimismo, una innegable apertura teórica a otros puntos de vista y perspectivas, especialmente cuando se compara lo propio con lo ajeno. Esta actitud hace frente, previene, y corrige hasta cierto punto, el *etnocentrismo* característico de cualquier cultura, en especial el tipo más pernicioso, *el naturalismo*, que ve lo propio como *natural* y lo extraño “no ya como exótico, sino como desviación rechazable” (Beltrán, 1996: 26).

El *método comparativo*, propuesto formalmente por Stuart Mill en su ensayo *A System of Logic* (1843), y vehementemente recomendado por Durkheim como “el único que conviene a la sociología” (Durkheim, 1995: 99), se ha considerado tradicionalmente como el sustituto del *experimento* en las ciencias sociales. Gracias a este método el investigador social tiene la impresión, la ilusión más bien, de *manipular* indirectamente las variables por las que está interesado (Beltrán, 1996: 25). Pero esta manipulación es sólo metafórica ya que quien compara no manipula nada, es más, cualquier intento de manipulación de los objetos comparados sería negativamente valorado y equivaldría a la violación del auténtico sentido del método en aras de su ajuste a un modelo teórico previo más o menos honesto (*Ibidem*).

El método comparativo en sentido estricto nace de la toma en consideración de la diversidad: la variedad sincrónica y diacrónica de formas, procesos, estructuras y comportamientos sociales que propician el examen simultáneo de dos o más objetos que tienen algo común a la vez que algo diferente, incitando el estudio y análisis del investigador (*Ibid.*: 27). Al comparar interesan tanto las diferencias que alejan a los objetos, como las coincidencias que los atraen. Hay dos cosas que se asemejan y que chocan al mismo tiempo y eso las pone en una suerte de relación que es posible examinar.

En la comparación, como en la metáfora, se verifica la apertura simultánea de dos pensamientos que interactúan en la mente del investigador. Al tener presente dos objetos a

la vez se facilita una comprensión distinta a la que se *exprimiría* de cada objeto por separado. La *comprensión comparativa* se genera en las semejanzas que los conectan y las divergencias que los oponen. Gracián, con un lenguaje llano pero extremadamente preciso, llamó a este proceso *careo*. Lo conocido de un objeto, el equivalente a uno de los discursos comparados, se aplica al otro que ahora se mira bajo otro prisma, iluminándolo y viceversa. Del *careo* de ambos discursos emana un conocimiento que no pertenece ni a uno ni al otro. Ese conocimiento es inmanente a la operación comparativa y no depende de los elementos comparados, sino de su cotejo simultáneo. La presencia del *otro* lo posibilita.

En consecuencia, el método comparativo que proponemos nos permitirá asistir a un *careo* entre Hobbes y Gracián. A Hobbes lo veremos desde Gracián y viceversa. Puede que esta tarea resulte enriquecedora para la *imagen* convencional que hemos heredado de ellos.

III.1.1.- Análisis Comparativo de Textos

Entendemos el discurso como la *manifestación* del *pensamiento en acción*. Nos oponemos, por tanto, a cualquier definición que presuma la existencia de un pensamiento puro anterior al lenguaje. El lenguaje no es sólo el canal a través del cual el pensamiento se expresa, sino que es el mismo pensamiento en movimiento.

Por otra parte, llamaremos *texto* a cualquier discurso fijado por medio de la escritura (Ricœur, 2002: 127). La fijación por la escritura es integrante de la esencia misma del texto. Lo que se fija en la escritura es un discurso que podría haber sido dicho pero, precisamente, porque no se dice, se escribe. “La fijación por la escritura se produce en el lugar mismo del habla, es decir, en el lugar donde el habla habría podido aparecer” (*Ibíd.*: 128), y no lo hace.

La comparación de textos implica un cotejo e interpretación de pensamientos e intenciones. La interpretación tiene que ver con el acceso a lo que Jesús Ibáñez llamó *matriz intencional* del autor, última instancia que garantiza la comprensión.

La comparación, el *careo* de las obras que proponemos, estará radicado en la confrontación exhaustiva y metódica de las metáforas fundamentales de ambas obras, y con su concurso, podremos vislumbrar el trasunto *intencional* de cada una, los propósitos explícitos o implícitos de sus autores al escribirlas, y sobre todo, presentir el *imaginario* que las soporta, les da vida y las regula con su influjo silencioso.

La metodología que proponemos —análisis comparativo de textos— suscita algunas consecuencias. La comparación, en este caso, implica que dos autores contemporáneos, es decir, bajo las mismas circunstancias generales de la Europa del siglo XVII, son puestos en paralelo y sus discursos escudriñados con todas las herramientas que pone a nuestra disposición la hermenéutica, el análisis retórico y socio-metafórico, y la historia conceptual.

Como ya dijimos, comparar es realmente establecer contrastes y coincidencias entre dos o más cosas. Ambas operaciones son relacionales, muestran los nexos de convergencia y los puntos de ruptura entre ambas.

La comparación de estos textos se nos antoja casi imposible si partiéramos de los conceptos gracianos. Frente al quehacer sistemático de Hobbes, la alegoría del jesuita dispone sus conceptos organizados en una malla compleja de relaciones que se manifiesta en el sinfín de correspondencias que presenta y resultaría difícil, si no imposible, conectarlos a los conceptos hobbesianos. No sucede lo mismo si partimos de las metáforas de Hobbes, que si bien no tienen una correspondencia exacta en Gracián, se ajustan bastante bien a la realidad social que describe el aragonés. Ambos refieren estados presociales y también nos indican el modo de salir de ellos y las consecuencias de esa salida. Compararemos pues a Gracián con Hobbes. Inevitablemente, el Gracián que veremos desde Hobbes puede ayudarnos a comprender a este último en un movimiento de *feed-back*.

La elección de partir de Hobbes para ir hacia Gracián puede requerir clarificar algunas claves en función de las cuales se ha elaborado el cuerpo principal de la investigación. Estas claves están relacionadas con la estructuración formal y su conocimiento preparará al lector para lo que sigue.

El orden de presentación estará basado principalmente en las categorías definidas por Hobbes en *Leviatán*, aunque de forma subyacente mostrará, asimismo, otra estructura profunda determinada por la metodología comparativa que hemos elegido. En consecuencia nos hemos visto abocados a dejar de lado aspectos complementarios de la filosofía política hobbesiana por carecer de un claro reflejo en la graciana.

La arquitectura exterior vendrá determinada por las metáforas que componen la estructura racionalista de *Leviatán*. Estas son, concretamente: *estado de naturaleza*, *pacto social* y *cuerpo político*, aunque no sólo, ya que algunas otras vendrán a completar el cuadro. Estas metáforas forman la base conceptual de la argumentación racionalista en la teoría política del inglés. Las metáforas que informan su teoría organizarán la disposición formal de este texto. Esto es así porque Hobbes asume en *Leviatán* la presencia de un cierto ritmo *temporal* en la presentación de sus conceptos, una suerte de progresión geométrica, ya que uno lleva al siguiente en función de una racionalización. Hobbes pretende analizar el proceso por medio del cual se constituye el Estado-*Leviathan*, y en el despliegue y análisis de ese proceso configura una teoría política, que espera presente la solidez de un teorema matemático. Esa demanda exige a Hobbes proceder, *more mathematico*, con la *claridad* y *precisión* de una demostración científica.

Los tres conceptos o metáforas fundacionales que la teoría hobbesiana propone, aparecen en el texto como hechos progresivos. Originariamente, el *estado de naturaleza* sería una etapa primitiva, marcada por la guerra de todos contra todos. Más tarde, el hombre concibió el *pacto social*, acuerdo por el que cada uno pacta con todos los demás, el sometimiento voluntario de todos a una autoridad, en un intento por abandonar aquél estado indeseable de guerra. El último momento, sellado el pacto, se forma el *cuerpo político*, el *Leviathan*, gracias al cual se accede a la civilización que hace tolerable la vida en común.

El esqueleto racionalista de *Leviatán* se nos antoja más apropiado para llevar a cabo la comparación con *El Criticón*. Al revés, partiendo de Gracián hacia Hobbes, nos veríamos en la tesitura de forzar en exceso los conceptos hobbesianos para hacerlos comparables. Concedemos esa ventaja a Hobbes, él va a decir, por tanto, de qué hablamos y en qué orden.

Pero si Hobbes parte con la *ventaja* de aportar la arquitectura formal, esta prerrogativa se verá compensada al tomar de Gracián el método de análisis: la hermenéutica. *El Criticón*, a pesar de ser una alegoría de la vida que conlleva también cierto trasunto temporal —juventud, madurez y vejez—, por la metáfora de *la vida como viaje en el tiempo* que lo informa de principio a fin, se estructura como un caleidoscopio. Sus *crisis* arrojan una mirada coral, holística y desengañada sobre la sociedad barroca de la Europa Católica del XVII. La riqueza de sus infinitas metáforas, sin posible correlación en Hobbes, y su carácter hermenéutico, que requiere y solicita la destreza del Descifrador para su comprensión, harían prácticamente imposible plantear un análisis comparativo, pues no se hallarían equivalencias *conceptuales* en Hobbes a las múltiples propuestas *conceptuosas* de Gracián.

Cada uno de ellos merece y exige un acercamiento singular, determinado por los presupuestos diversos de que se nutren. El primero pretendió ser sólo denotativo, científico, y el segundo fue conscientemente connotativo, hermenéutico. Uno deseaba que se entendiera únicamente lo que decía expresamente, aspirando a la literalidad de las matemáticas; el otro no quiso que el lector se quedara en la literalidad de las palabras, sino que fuera más allá de ellas descubriendo su sentido profundo. Ambos pretenden el conocimiento con métodos *modernos* aunque implícita y explícitamente contrapuestos.

En Hobbes podremos advertir la gravedad y potencia de su proyecto, la lógica implacable con que construyó su sistema, sin posible réplica si se admiten sus hipótesis, sin cuestionar sus principios epistemológicos o la manera de proceder del pensamiento racionalista, el método cartesiano de conocimiento y su pretensión de verdad.

Realizaremos el recorrido argumental al que Hobbes nos invita pero, al mismo tiempo, deberemos intentar desvelar, gracias al análisis hermenéutico y comparativo, las inconsistencias que se agazapan tras esa lógica: los *trucos retórico-matemáticos* que emplea para hacerse verosímil, las consecuencias últimas de sus argumentaciones. En definitiva, trataremos de entrever las intenciones que se resguardan tras tan pulcro escaparate y el imaginario del que proceden.

Hobbes fue precursor de una nueva *ciencia* política y social *racionalista*. En su afán de verosimilitud, su discurso intentó apropiarse del léxico matemático de la época en busca de la legitimación que proporcionaba la presunción de verdad de las nuevas ciencias por extensión hacia lo político-social. Simultáneamente, sorprenderemos a las ciencias incipientes —en especial, a los *experimentalistas* ingleses de la época—, apropiarse del lenguaje político, legal e institucional para legitimar sus modos, aún titubeantes, de proceder. Teoría política y teoría científica apoyándose mutuamente, en un movimiento retroalimentado de legitimación mutua que se mantiene hasta nuestros días.

En Gracián se constatará también la inmensidad del proyecto que trazó al escribir *El Criticón*, intentando mostrar una galería de los tipos sociales de su época y contexto, las relaciones sociales de su tiempo y las consecuencias nefandas de sus *locuras* institucionalizadas, expuestas a lo largo del viaje de sus protagonistas. Asimismo, contemplaremos las implicaciones teóricas y prácticas de su teoría de conocimiento —que llamaría la atención desde Schopenhauer y Nietzsche a los llamados filósofos posmodernos—, y su pensamiento ingenioso e intuitivo, el cual sigue, a día de hoy, reclamando una atención multidisciplinar.

El *método* graciano es hermenéutico y en sus obras realiza una *exégesis* de la sociedad en que vivió que solicita un esfuerzo equivalente por parte del lector, si acaso pretende alcanzar la interpretación correcta de sus textos. Necesitaremos convertirnos en descifradores para leer e interpretar el sentido recóndito de Gracián. La hermenéutica graciana se convertirá en nuestro *método* y podremos de esa manera y al mismo tiempo desentrañar a Hobbes en la comparación.

Claves para la lectura.-

En el caso de Hobbes, como ya indicamos, en nota a pie de página se reproducirá el texto original en inglés de las citas literales de la edición castellana que aparecen en el cuerpo principal del texto. Lo hacemos en el convencimiento de que toda traducción puede ser vista como una versión, una interpretación en definitiva. De modo que podrían haber quedado más o menos alterados o incompletos sus sentidos originales, por lo que una remisión al texto original se hace obligatoria.

La reproducción del texto original¹ lo es en la forma en que fue publicada, en inglés antiguo tal y como Hobbes lo escribió, con lo que es posible que algunas insinuaciones y connotaciones, hoy olvidados o transformados, se nos escapen. Mantenemos, asimismo, el uso que Hobbes hace de las mayúsculas en palabras que quiere resaltar de algún modo al considerarlas conceptos clave, perfectamente definidos según su metodología, o bien por el deseo de mostrar cierto interés o respeto con su significado. No así con la *versificación* del texto en su edición original de 1651, pues se nos antoja más el fruto y consecuencia de limitaciones técnicas o intereses editoriales espurios —engordar el libro—, que creativos. De hecho, salvo algunas ediciones digitales, casi ninguna otra edición posterior la respetó.

En la localización de las metáforas de ambos autores nos hemos servido de las herramientas informáticas a nuestro alcance que permiten, mediante barridos completos e

¹ Los textos traducidos que aparecen en el cuerpo de la investigación proceden de la traducción de Antonio Escotado y edición y nota introductoria a cargo de Carlos Moya, Editorial Losada, Buenos Aires, 1980. El texto original de Hobbes en inglés clásico que reproducimos a pie de página, en razón de las citas, pertenece a la edición de Penguin Classics 1985. Para los barridos informáticos hemos utilizado la edición digital de: Project Gutenberg. *Leviathan* [en línea]. Jean Paul Richter. British Columbia [Canada]: 2002. Pelican Classics, GNU General Public License, e-text 3207. <<http://infomotions.com/etexts/gutenberg/dirs/etext02/lvthn10.htm>> [Consulta 08-06-2009].

instantáneos, la búsqueda de palabras o frases. Para ello hemos empleado las versiones digitales¹ de los textos que luego hemos cotejado con la obra en papel para comprobar la existencia real de las metáforas y poder así descartar las ocasiones en que dichas palabras o frases son utilizadas en sentido propio por nuestros autores.

¹ Para las citas de la obra de Gracián utilizaremos la edición de las *Obras Completas*, en dos volúmenes, a cargo de Emilio Blanco, realizada para la Editorial Turner, Madrid, 1996. En el texto y las citas nos valdremos de las abreviaturas ya clásicas en la literatura especializada; *El Héroe*, *H*; *El Político*, *P*; *Arte del Ingenio*, *AI*; *El Discreto*, *D*; *Oráculo Manual*, *O*; *Agudeza*, *A*; *El Comulgatorio*, *Com*; *El Criticón*, *C*, y *Cartas y otros escritos*, *Cr*. En las citas de *El Criticón* se expresarán en mayúscula en números romanos, las tres partes de que consta la obra, seguido del nº de la *Crisi* también en grafía latina pero en minúscula y a continuación el nº de página de la edición señalada. En el resto se indicará el *Primor*, *Realce*, *Aforismo*, *Discurso* o *Meditación* correspondiente y el número página. En el *trabajo de campo* para la búsqueda de las metáforas utilizamos la edición digital; Baltasar Gracián, ed. Miguel Romera-Navarro, Philadelphia: University of Penssylvania Press, 3 vol., 1938-1939-1940: Cervantes Virtual [en línea]. Biblioteca Virtual Cervantes. Alicante: 2010. <<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=35928>> [Consulta 25-04-2006].

III.2.- REFLEXIVIDAD Y ANÁLISIS SOCIAL

Enlazando con la nueva sociología del conocimiento que antes comentábamos, el llamado *programa fuerte* de Bloor —aplicado entre otros por Woolgar, Ashmore, o Ibáñez en nuestro entorno—, y su aportación más fructífera y polémica, la *reflexividad*, debemos preguntarnos y aplicarnos los mismos requerimientos que exigimos a nuestros autores. Esto es, si presumimos que su discurso estuvo socialmente condicionado, como todo discurso, el nuestro no puede escapar a esa determinación. Por tanto, se convierte en una exigencia epistemológica y metodológica hacer explícitas las determinaciones del imaginario propio y examinar los condicionamientos sociales y personales, que pudieran refractar nuestro discurso. A su esclarecimiento dedicaremos algunas reflexiones.

Según Gadamer¹, un prejuicio fundamental del racionalismo —que se piensa a sí mismo libre de todo prejuicio—, que institucionalizará, transformado en *dogma de fe*, la Ilustración, es *el prejuicio contra todo prejuicio*, dogma que alimenta y determina su esencia.

Fue por la acción de este prejuicio contra los *prejuicios* que toda la tradición quedó desvirtuada y apartada de la vía del conocimiento. De él se deriva el que todos los saberes tradicionales basados, no en los juicios analíticos de la razón, sino en prejuicios que tenían que ver con las creencias, los miedos y anhelos de la *Edad Oscura*, carecían de verdad.

Con la Ilustración la *superación del prejuicio*, exigencia global de la racionalidad, se convertirá ella misma en *prejuicio* de cuya revisión dependerá una comprensión adecuada de lo finito que no sólo domina nuestro imaginario, sino nuestra conciencia histórica. Los *prejuicios individuales*, que son los frutos del árbol del *imaginario colectivo*, tienen mucho más que decirnos que los *juicios* equivalentes pues son la auténtica realidad del ser en la historia, nuestro modo de *ser-en-el-mundo*. De ahí parte el problema hermenéutico. La depreciación ilustrada de los *prejuicios* y del imaginario de donde proceden, y la exaltación de una autoconstrucción absoluta de la realidad mediante la razón se presenta, ella misma, como un *prejuicio limitante* inmerso en la realidad histórica misma que la hermenéutica se propuso superar.

Si, como decíamos, queremos hacer justicia a nuestro ser finito e histórico, debemos llevar a cabo una drástica recuperación del concepto de *prejuicio* y reconocer que pueden existir *prejuicios* que pueden considerarse *legítimos*. Esta recuperación facilitará la rehabilitación de los *imaginarios colectivos* no racionalistas que presumimos tan cargados de *verdades* como éstos. Esto nos presta ocasión a la formulación de la pregunta central y clave de la hermenéutica, su principal problema epistémico: ¿en qué podemos fundamentar la veracidad y legitimidad del conocimiento contenido en algunos *prejuicios* individuales o colectivos, en otros imaginarios?

Quien intenta comprender un discurso —oral o escrito, una obra de arte, o un acontecer—, desde el momento mismo en que se enfrenta a él esboza inmediatamente un

¹ Vid., Gadamer, H. G.: 1992. Sobre este particular puede verse concretamente el capítulo noveno, *La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico* pp. 331-377.

proyecto sobre el sentido global de lo escrutado. Este proyecto previo —pre-juicio— es así la *base real* sobre la que se levantará cualquier posible comprensión. Este *prejuicio* o proyecto de comprensión será la consecuencia de los convencionalismos, opiniones y juicios previos que se atribuyen, en nuestro caso, a Hobbes y Gracián, y a sus obras.

Como tal, el proyecto de comprensión deberá ser revisado a cada paso conforme se avanza en la dilucidación del sentido. La verosimilitud de esas *anticipaciones* debe ser confirmada *en las cosas*, en los textos. En esto consiste el desarrollo de la comprensión. Aquí no es posible otra objetividad que la convalidación constante de las opiniones previas como parte fundamental del *proceso interpretativo*.

Puede ocurrir que el proyecto anticipado de sentido, los convencionalismos que el investigador acarrea, sean parcial o totalmente inadecuados a la cosa. La validación reiterada y persistente de la comprensión durante el proceso interpretativo irá aniquilando todas las inadecuaciones que pudieran haberse deslizado en el proyecto de comprensión.

Por lo tanto, es importante que el intérprete de un texto no se dirija inmediatamente hacia él, con sus opiniones previas sin explicitar, pensando que sus *prejuicios* son el modo correcto de enfrentarse al texto. Antes bien, debería examinar estos *prejuicios* en cuanto a su origen, validez y legitimación. Esto es, debería someter sus presupuestos al *principio de reflexividad*. De este modo, no será posible mantener una interpretación incorrecta provocada por nuestros *falsos prejuicios* sin que se destruya el sentido general del conjunto. Esto implica que nuestras opiniones deberían entrar en una relación *transaccional* y consciente con las expresadas en los textos, permitiendo que éstos modifiquen y modelen nuestra propia opinión, en un diálogo virtual con ellos. Para lograrlo se hace necesario que quien intente comprender algo esté abierto desde el principio a “dejarse decir algo por él. Una conciencia hermenéuticamente formada tiene que mostrarse receptiva desde el principio hacia la alteridad del texto” (Gadamer, 1992, I: 335). Esto no implica neutralidad, cancelación o abdicación de la opinión propia, sino un estar dispuesto a admitir que el texto confronte las opiniones que expresa con las nuestras. Son los *prejuicios no percibidos* ni explicitados como tales, los *imaginarios colectivos* que se tienen por idiosincrasias propias, los que con su dominio subterráneo nos hacen sordos hacia lo que nos dice el texto.

Cabría ahora preguntarse cuáles son nuestros *prejuicios*, los convencionalismos tradicionales que acarreamos, respecto a Hobbes y Gracián. Comencemos por exponer —y realizar, de paso—, una crítica de las tradicionales opiniones previas respecto del inglés.

Aunque su idea de un Estado que se ocupe únicamente de garantizar la seguridad interior y exterior lo exaltó como padre del liberalismo político-económico, Hobbes ha sido secularmente asociado a la fundamentación racional del Estado moderno, del absolutismo político, y por extensión, se apela a su filosofía como sostén de cualquier clase de totalitarismo, forma de gobierno que no se compadece ni con sus preferencias personales ni con la realidad histórica del inglés.

Si nos atenemos a su biografía, Hobbes fue un enemigo acérrimo de la dictadura de Cromwell, periodo totalitario en el que fue perseguido y se mantuvo exilado en París, donde ejerció de preceptor del futuro rey de Inglaterra. Por tanto, esa asociación automática de sus teorías con el totalitarismo debería, al menos, ser puesta en cuarentena y esperar su confirmación o refutación en los textos.

Otra presunción, que corre paralela a la anterior y condiciona nuestra percepción de la teoría política de Hobbes, es su concepto pesimista del hombre. En la tradición filosófica el hombre hobbesiano está marcado por una suerte de pesimismo antropológico deducido de sus escasas posibilidades para acceder a una vida en común, al margen de un poder coercitivo cuya violencia legítima refrene y someta sus instintos perversos.

Hobbes no tenía mucha fe en el hombre, sin embargo, esta desconfianza se cimienta mucho más en una necesidad epistemológica del sistema que ideó que en una convicción profunda.

Para funcionar como él espera, su sistema necesitaba un hombre que responda a estímulos mecánicos: *atracción* y *aversión*, entendidas como fuerzas mecánicas coercitivas que insten una respuesta automática por parte de quienes las sufren, dejando sin lugar a las preferencias, gustos o conveniencias personales y mucho menos a la acción reflexiva. Con estos presupuestos su sistema funciona con la precisión de un reloj. Un hombre libre, autosuficiente y autónomo escapa por completo a los supuestos que su sistema exige.

Sin embargo, a pesar del pesimismo que destila su concepto de hombre, no por ello debemos imaginar, al pensar en Hobbes, que *tratamos* con un hombre taciturno, amargado y gris, que despreciaba a sus congéneres. Esa imagen fue oportunamente inventada y fomentada por la propaganda de sus enemigos de la *Royal Society*. Un perfil más halagüeño y ajustado a la biografía del filósofo estaría justificado si se tuviese en cuenta la notable consideración social de que disfrutó por parte de sus contemporáneos.

En efecto, Hobbes fue tenido por sus coetáneos como un hombre de éxito, admirado y celebrado en su país por ser su más importante filósofo vivo. Preceptor del Príncipe exiliado, también fue notable su influencia y prestigio en los círculos racionalistas franceses y del resto de Europa. Sus obras conocen innumerables ediciones y traducciones aún en vida del autor.

Al contrario que Gracián, Hobbes no fue clérigo ni impartió magisterio en ningún *College*, pero la opción de poner sus conocimientos al servicio de la alta nobleza inglesa le proporcionó primero, una considerable independencia intelectual, y segundo le facilitó la satisfacción de dos de sus grandes pasiones: los viajes y el acercamiento a la vanguardia del pensamiento europeo de entonces. Al servicio de sus señores viajó por los Países Bajos, Francia, Italia y Alemania, conoció en persona a Galileo —que, según Tönnies, aprobó su proyecto de aplicar el *more geometrico* a la ciencia política—, a Roberval, Huygens o Gassendi entre otros muchos y probablemente se relacionó con el mismísimo Descartes con quien sostuvo algunas discrepancias fundamentales (Rodríguez Feo, 1999: xii y ss.).

Su sistema filosófico también contó con gran predicamento y disfrutó del respeto y consideración general, provocando reacciones encontradas de los más destacados personajes de su época.

Leviatán, es cierto, obtuvo mejor aceptación en el continente que en su tierra natal. Sus teorías también estuvieron más próximas al despotismo ilustrado francés que al constitucionalismo que se impondrá finalmente en su país. Pero eso no le impidió gozar de una merecida fama tanto dentro como fuera de Inglaterra. Esta consideración sólo se vio enturbiada por los inmisericordes, corrosivos y postreros enfrentamientos político-religiosos con algún obispo anglicano a resultas del ateísmo que rezumaba su sistema. Entre aquellas polémicas destacó el desabrido, y a veces vengativo y poco cortés, debate que sostuvo con algunos miembros de la *Royal Society*.

Esa es la imagen poco agraciada que nos han transmitido las historias de la filosofía: materialista-mecanicista, ateo y teórico del absolutismo político. Salvo el liberalismo ultramontano, nadie hoy reclama a Hobbes como precursor de sus propias ideas, su filosofía se considera amortizada por la historia. No obstante, tanto el *contractualismo* como el *iusnaturalismo* son deudores de sus aportaciones teóricas. A nuestro juicio, su éxito no se basa en la actualidad o vigencia de sus teorías políticas. Más allá de ellas, Hobbes, casi sin proponérselo, formuló algunas de las metáforas más potentes del imaginario político occidental. Metáforas que hoy siguen vigentes y son citadas a cada instante, inconscientemente las más de las veces, en los discursos políticos actuales, siendo el centro de interés del presente estudio.

Gracián, por su parte, también se mostró como un pesimista impenitente respecto del género humano en conjunto, y como Hobbes, salvando a unas pocas figuras históricas femeninas a las que muestra el mayor respeto —casos de Blanca o Isabel de Castilla—, su misoginia es proverbial. Fruto, quizás, de la intransigencia religiosa reinante y del ancestral terror varonil por todo lo femenino, lo cual era moneda corriente en aquel tiempo y afecta, por tanto, a ambos autores.

Sin embargo, a diferencia del inglés, Gracián ofrece una vía de escape a esa condición general desengañada y pesimista: la capacidad del hombre para su autoconstrucción como *persona*, el uso racional de la experiencia o la *sabiduría conversable*¹ basada en el *trato social* permiten al hombre graciano sortear su fatal destino, accediendo al conocimiento que le enseña a *marear* y bogar hacia el puerto de la Isla de los Inmortales.

La fisiognomía podría ser otro de los puntos tradicionalmente considerados oscuros del jesuita. La *cara como espejo del alma* es algo científicamente insostenible pero también es una tradición que la cultura popular contempla y respalda. Los intentos por convertir la fisiognomía en ciencia criminológica para la detección precoz de la propensión al crimen en base a determinados rasgos físicos —a cargo de Cesare Lombroso, entre otros— se saldaron siempre con un rotundo fracaso. Pese a todo, esos prejuicios parecen estar hoy

¹ Sobre este tema puede consultarse el artículo: “*Sabiduría conversable*” de Pedro Cerezo Galán, 2006: pp. 11-32.

más vigentes que nunca pues forman el núcleo imaginario que está detrás del *culto a la imagen* que se profesa en la sociedad occidental dando, en cierta medida, la razón a Gracián.

Lo mismo podría decirse de su —en ocasiones— *excesivo* nacionalismo aragonés o español, en comparación con los cuales las personas de otras regiones de España o de Europa no parecen más que fallidos proyectos de hombres. Pero Gracián, al igual que elogió a unos frente a otros, también denostó y criticó lo propio sin contemplaciones.

Al jesuita, como al inglés, también se le tuvo por portavoz de la clase dirigente de su tiempo, de la nobleza más rancia, y en consecuencia, se tachó su aptitud de elitista y reaccionaria. Pero nada más lejos de la realidad ya que, en *El Criticón* especialmente, no hay estamento, oficio o cargo que salga indemne. Su acerado sentido crítico no se arredró ni ante la corona, no denostándola directamente —lo cual le hubiera costado la cabeza—, claro está, sino alabando y enalteciendo algunas cualidades de otros reyes que dejaban a la vista las enormes carencias de los felipes III y IV. Criticó a los validos, y se ensaña con el Conde-Duque de Olivares, a éste sí de forma literal, y en especial, rechaza su política en relación con la guerra de Cataluña. Amonesta asimismo a la cúpula militar, política y religiosa de su tiempo, a la nobleza cortesana e incluso a la jerarquía de su propia orden. Quizás de esta promiscuidad crítica proviene el ensañamiento, a veces cruel, que hubo de soportar en ocasiones, tanto su persona como su obra.

Otro prejuicio que soporta el jesuita podría consistir en el reconocimiento que se le hurta en tanto que filósofo. Mientras que la mayoría de los expertos en su obra destacan la faceta filosófica que presenta, en las historias de filosofía no se contempla a Gracián. Como moralista o retórico sí, pero su muy excelsa y relevante contribución a la filosofía del conocimiento se le niega, a día de hoy, salvo en círculos especializados o posmodernos. Aunque, desde los estudios de Romera-Navarro¹ en adelante (Romera-Navarro, 1938: 26), se han publicado una buena cantidad de investigaciones que contemplan, demuestran y reivindican aquella condición para el aragonés.

Entre otros méritos, los más recientes trabajos analíticos de su obra destacan el vitalismo filosófico graciano, considerado precursor del de Ortega. Además, algunos filósofos, filólogos o sociólogos, reivindican su método hermenéutico para el análisis filosófico o social. Las vigentes teorías hermenéuticas sobre la metáfora o el pensamiento analógico, basan sus principios en una aceptación implícita o explícita del modelo epistemológico graciano del que son deudoras.

Un último prejuicio, este positivo, en relación con Gracián, radica en el hecho de haber sido rescatado —incluso para muchos españoles— por dos figuras señeras de incontestable altura e influencia en el pensamiento filosófico occidental contemporáneo:

¹ Arturo Farinelli, 1896: *Gracián y la literatura de corte en Alemania* incluido en *Ensayos y discursos de crítica literaria hispano-europea*, Roma, 1925, p. 495, ya destacaba la calidad filosófica del aragonés: “*Quevedo es más poeta. Gracián más filósofo...*” Citado por Romera-Navarro, 1938: p. 47. Benito Pelegrín e Hidalgo-Serna son los más destacados representantes de la “línea filosófica” de la investigación graciana, en la actualidad (Ayala, 2001:26).

Schopenhauer y Nietzsche. Ellos vieron en él un antecedente ilustrativo de sus propias convicciones. Esta identificación de los filósofos alemanes con Gracián sugirió a Azorín el título “Nietzsche, español” para un artículo dedicado al belmontino en la columna de primera página, del 17 de mayo de 1908, que Azorín escribía diariamente para el periódico *El Globo*. Y ese mismo año, en “El Político”, Azorín le consagró un epígrafe, “Gracián y la vulpeja”, donde concluye que “no hay en nuestra literatura un psicólogo más completo y agudo”. Esta notable consideración ha ido revistiendo al jesuita de un halo de *modernidad* y actualidad, sin posible parangón en Hobbes.

Con todos estos *prejuicios* habremos de lidiar —para, al menos, atenuar su influjo— si pretendemos evitar que condicionen nuestro trabajo o se inmiscuyan en él, imprimiendo sesgos benignos o malévolos en la apreciación de los autores que estudiamos.

III.3.- APARATO TÉCNICO

En la selección de metáforas, ya hemos dado noticia de ello, partimos de las metáforas que Hobbes instituye: *estado de naturaleza*, *pacto social* y *cuerpo político*. Estas tres metáforas son creadoras de tres campos semánticos asociados que serán analizados a fondo en el cuerpo principal de la investigación.

A la metáfora del *estado de naturaleza* le corresponde un campo semántico constituido, entre otras, por otras dos metáforas: “la guerra de todos contra todos” y “el hombre como lobo para el hombre”. Lucha, batalla, enfrentamiento, pugna, hostilidad, beligerancia, agresividad, etc., están en el entorno de la primera. El hombre visto como animal, fiera, bestia, alimaña, sabandija, basilisco, etc., pertenecen al campo de la segunda. Estas metáforas tratan de crear una frontera lógica entre el estado natural desorganizado al que pertenecen esas imágenes y la república civil como estado político organizado del que quedarían excluidas.

El *pacto social*, situado en esa frontera lógica que separa a la multitud de la sociedad civil, es la siguiente metáfora que analizaremos. El pacto crea un campo semántico que está en relación con lo contractual. Todo tipo de contrato racional y despersonalizado se encuentra en la esfera de su influencia. Relacionado con ella, por oposición, aparece el *trato face to face* medieval y sus reminiscencias modernas, así como cualquier tipo de relación no contractual entre las personas.

Por último, el *cuerpo político* genera un campo asociado que estará construido en base a dos concepciones diferentes de cuerpo. La primera será la que sostiene Hobbes, para quien el cuerpo no es más que una máquina, un mecanismo de relojería cuyo funcionamiento depende de fuerzas mecánicas externas que actúan sobre él y a su pesar. La segunda la sostienen quienes, como Gracián, piensan en el cuerpo como microcosmos orgánico abierto y conectado a un macrocosmos exterior, esto es, íntimamente ligados entre sí, formando unidad.

El análisis y comparación de estas metáforas, en los usos que de ellas hacen nuestros dos autores, nos proporcionarán, eso esperamos, la fundamentación necesaria de las principales tesis sostenidas en la investigación: la presunción de dos modos distintos de entender la modernidad basados en dos hipotéticos *imaginarios colectivos* que conllevan maneras, también diversas, de enfrentar el problema del conocimiento, la concepción de la sociedad y la del cuerpo.

En aras de garantizar una mayor claridad expositiva hemos optado por presentar cada una de las interpretaciones por separado, aunque quizás hubiera sido preferible entretrejer los dos textos para así hacer más patente las convergencias y divergencias que persigue la comparación. Pero nos tememos que esa opción hubiera acarreado una cierta confusión narrativa por los saltos constantes de uno a otro autor y teoría. No obstante, en varias ocasiones hemos optado por ensayar un *careo* directo entre ciertos aspectos relevantes, como en la comparación entre las dos teorías de conocimiento en que se apoyan.

Trataremos de soslayar los inconvenientes que pudieran seguirse de la no confrontación constante de las opiniones de uno y otro autor, mediante la inclusión de numerosos incisos, en los análisis de cada obra, que remarquen las diferencias y similitudes, pues éstas son la principal finalidad de la empresa comparativa.

Como ya dijimos, en la detección de las metáforas de las obras elegidas nos hemos servido de los barridos, casi instantáneos, que nos facilitan las actuales herramientas informáticas —buscadores de palabras o frases—, que facilitan una primera criba de los textos y, cuyos resultados, aparecen recogidos por *frecuencias*, en los anexos I y II que aparecen al final del cuerpo principal de la investigación. Para cada autor hemos seleccionado algunas palabras *clave*, usadas en sentido metafórico, y extraído las frases completas en que aparecían y las hemos ordenado por familias comprobando todo el campo asociado a ellas.

A partir de esos materiales hemos aplicado las herramientas teóricas presentadas más arriba para comparar y analizar las dos concepciones de la sociedad, del conocimiento y del cuerpo que representan nuestros dos autores y sus sendas obras maestras.

IV CONTEXTO HISTÓRICO Y CIENTÍFICO

De la misma forma que trataremos de remitir a determinaciones sociales buena parte de las dos teorías del conocimiento que hemos formulado como hipótesis, los conceptos de modernidad, sociedad y cuerpo requieren, primero, que mostremos qué sociedad sirve de referente en cada caso y nos obliga, a partir de ese esclarecimiento, a señalar las diferencias culturales e históricas que las hizo desiguales.

Si, como esperamos, podemos referir cada concepto a su propio contexto social, tendremos en cuenta que por social en cada caso se entenderá algo diferente. Inglaterra y España en la época que estudiamos son dos sociedades que, a pesar del entorno europeo y cristiano común, siguen líneas divergentes con pocos puntos de coincidencia, como a continuación veremos.

Fijaremos, por tanto, los contextos biográficos y socio-históricos de ambos autores para situarlos después en sus respectivos entornos científicos. Hacemos esto porque el entorno científico alude a la forma en que cada sociedad encausa sus energías en la búsqueda de la verdad en la naturaleza y en el hombre. Como en otros casos, sólo llegaremos hasta donde sea significativo y de interés para nuestro análisis. Esto es, señalaremos los hitos más relevantes en ambos casos para concretar, al final, lo que los hace semejantes y aquello que los diferencia.

Presentaremos también las respectivas teorías del conocimiento que fundamentan cada una de las obras comparadas. En Hobbes veremos cómo el tipo de razonamientos que proponía Descartes sirven al inglés de plataforma sobre la que construir un discurso que aspira a la veracidad científica. Para ello utiliza el método de investigación instituido por Galileo, análisis/síntesis, combinado con el aspecto formal de las demostraciones geométricas que Euclides pone en práctica en sus *Elementos de Geometría*. Así cree fundar una *ciencia política*, de nuevo cuño, alejada del tradicional *espejo de príncipes*, con pretensiones de universalidad.

En Gracián, en cambio, notaremos cómo la tradición analógica de la Edad Media continua influyéndolo, eso sí, renovada por el humanismo transalpino y español de los siglos XV y XVI, al introducir los métodos de la exégesis medieval, modernizados y secularizados. La exégesis muda de objeto, desde la interpretación de textos sagrados, a la comprensión e interpretación de las sociedades. No se abandona el modo de interpretación tradicional vigente, pero su trasposición a otras materias y áreas de conocimiento permitió a nuestro autor *descifrar* el enrevesado mundo barroco.

IV.I.- CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO

Es posible intuir que las condiciones políticas, religiosas y biográficas de cada uno situarán a nuestros autores en polos, si no opuestos, al menos bastante alejados de la escindida Europa de la época. Uno forma parte de la *moderna* iglesia reformada, mientras que el otro es un representante genuino de la *tradicional* iglesia católica hispana, donde la Contrarreforma sigue ejerciendo su absoluta autoridad, aunque con una perspectiva algo más suavizada por la visión menos trágica de la vida propiciada por la Compañía de Jesús.

Mostraremos, si es posible, que la brecha religiosa reforma/contrarreforma no es la única ni la más radical de las disyuntivas que separaron y enfrentaron a unas sociedades y unas concepciones culturales y políticas tan dispares como las de Hobbes y Gracián.

En general, podemos adelantar que a finales del siglo XVI España y su Imperio, no se encuentran en desventaja de ningún tipo frente al resto de reinos europeos. Ni en lo político, ni en lo económico, ni en lo social y, mucho menos, en lo cultural. Lo que sucede es que España, frente al resto, se halla en otro ciclo. Siendo rigurosos, habría que hablar más bien del atraso europeo respecto a los logros hispanos. Pero mientras que otros países, especialmente Francia, Inglaterra y las Cuatro Provincias inician su ascenso político y económico, España ha alcanzado su orto y comienza su declive. A lo largo del XVII sus trayectorias se cruzan, unos hacia el cenit de su poder, otros hacia su ocaso definitivo.

IV.I.I.- Hobbes y su Época

Thomas Hobbes¹ nació en Inglaterra, en la ciudad de Malmesbury situada en la provincia de Wiltshire, el 5 de abril de 1588. Fue hijo del vicario de Charlton y Westport cerca de Malmesbury. Según le refirió su madre, su parto se adelantó a causa del terror que provocara en ella la presencia de la Gran Armada —o Armada Invencible como la llamaron los ingleses—, que se cernía sobre las costas de Inglaterra en esos días. Esta anécdota más tarde haría escribir al joven bachiller que se tenía por “hijo del miedo”, frase profética pues precisamente el *miedo* desarrollará un papel crucial en su teoría política, actuando como causa y motor del tránsito desde el *estado de naturaleza* hasta el *cuerpo político*.

Su infancia se vería marcada por la figura de un padre cuyo carácter colérico y pependenciero provocaría, tras una discusión subida de tono con otro vicario de la zona, el traslado de la familia a Londres, quedando el joven Thomas —con siete años— bajo la tutela de un tío paterno, Francis Hobbes, comerciante que no contaba con otra familia.

¹ Por no hacer prolijas citas, remitimos al lector a las notas biográficas contenidas en las siguientes investigaciones acerca del filósofo inglés: Bobbio (1985); Cruz Pardo (1992); Dilthey (1978); Fenichel Pitkin (1985); Ferrater Mora (2001); Hernández (2002); Hill (1983); Moya (1980, 1997 y 2003); Rodríguez Feo (1999); Roux (1981); Shapin y Schaffer (1985 y 2005); Watkins (1965) y, muy especialmente, a la obra de Ferdinand Tönnies, *Hobbes: vida y doctrina*, (Tönnies: 1988).

Hobbes inició sus estudios a los cuatro años de edad en Malmesbury y los prosiguió en Westport en la escuela privada regentada por Robert Latimer donde ya mostró unas especiales dotes intelectuales para el estudio de las lenguas clásicas.

Financiado por su tío Robert, ingresó con catorce años en el *Magdalen Hall* de Oxford, donde estudió la filosofía escolástica de ascendencia aristotélica. Apenas adquirida la condición de Bachiller en 1608, a instancias del director del *College*, fue contratado por el conde de Devonshire como preceptor de su hijo, William Cavendish. La juventud de ambos propició entre ellos una relación más de camaradería que discipular durante los años que permanecieron unidos.

En compañía de William viajó por la Europa continental —Francia, Italia y Alemania—, donde se familiarizó con las nuevas teorías racionalistas que fustigaban a la vieja escolástica tradicional. A su regreso a Inglaterra pasó de ejercer como tutor al cargo de secretario personal de William, a la vez que continuó sus estudios e inició una fructífera relación con Francis Bacon en calidad de secretario personal. Esta relación, que se prolongaría hasta la muerte del maestro, reforzaría en Hobbes una línea de pensamiento alejada ya del aristotelismo escolástico. A través de Bacon conoció a su médico, W. Harvey, hacia el que profesó una larga amistad y una entusiasta¹ admiración. Harvey fue quien propició el encuentro de Hobbes con la escuela paduana y Galileo.

La prematura muerte del joven Cavendish, en 1628, supuso para Hobbes un alejamiento provisional de la familia, aunque volvería a ser contratado por otro destacado miembro de la aristocracia inglesa, como tutor del hijo de Sir Gervase Clifton de Nottinghamshire, hasta 1631.

Su primera publicación data de esa época, fue una traducción de las *Guerras del Peloponeso* de Tucídides en la que deja ver por primera vez su desconfianza ante los peligros que, a su entender, conlleva la democracia. Con el nuevo discípulo repitió viaje por Europa (1629-1631).

A partir de 1631 fue requerido nuevamente por la familia Cavendish para ejercer de tutor del tercer Duque de Devonshire, cargo en el que permanecerá hasta el año 1642. Durante este tiempo realizó otro *tour* por Europa (1634-1637) donde conoció a Galileo durante una estancia en Italia en 1636. Bajo su influencia desarrollaría una singular concepción de la filosofía política, cimentada en los principios de la geometría y la ciencia natural. También en este tercer viaje por el continente fue cuando entabló amistad con el círculo intelectual en torno al jesuita Padre Mersennes, mentor de Descartes y Gassendi, con quien Hobbes congenió especialmente y gracias al cual conoció a Roberval, considerado como el más eminente matemático del momento. Roberval introdujo a Hobbes en el estudio y elucidación de los *Elementos* de Euclides.

¹ Se dice que Hobbes en algunas cuestiones, como la supremacía que concedía al corazón en el cuerpo humano al que consideraba un mecanismo regido por aquél, llegó a ser “más *harveísta* que el propio Harvey”, en Watkins, J. W. N, 1972, p. 131.

Los enfrentamientos de 1640 entre los partidarios del Rey y los del Parlamento, episodios que desembocarían en guerra civil, abrieron paso al periodo republicano, con las dictaduras de Oliver Cromwell y su hijo, obligando a Hobbes a dejar Inglaterra e instalarse en París, ya que su encendida defensa del *absolutismo monárquico* era conocida por todos. Allí restablecería el contacto con Mersennes y su camarilla. De esta época datan sus objeciones a las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes que luego publicaría integradas en *De Cive* (1642).

En el exilio parisino, entre 1646 y 1648, fue tutor de matemáticas del Príncipe de Gales y futuro Carlos II que también residió en París, durante la dictadura puritana. Regresó a Inglaterra tras la Restauración, en 1651, año en que publicaría *Leviatán*. La publicación de este libro daría paso a un periodo agitado en la vida del pensador inglés. Algunas investigaciones (Tönnies, 1988; Shapin y Schaffer, 2007) se han ocupado extensamente del papel que Hobbes desempeñó en algunas de las más destacadas polémicas de la época y de la tensa relación que mantuvo con destacados filósofos y científicos, aparte de algún que otro príncipe de la Iglesia anglicana, durante la última parte del siglo XVII. Destacan las mantenidas con el obispo de Derry, John Bramhall, o con prestigiosos miembros de la *Royal Society*, que lo acusaban de mantener teorías filosóficas y políticas materialistas de marcado ateísmo. Entre todas estas controversias subrayaremos la que sostuvo con el físico experimental Robert Boyle a propósito de la existencia del vacío y que revisaremos con cierta profundidad, más adelante, por la trascendencia político-social de su resultado.

En 1668, con el fallido intento de publicación de *Behemoth* —historia de las guerras civiles entre 1640 y 1660—, cuya edición fue prohibida por el monarca que fuera su discípulo en París, Hobbes abandonaría la publicación de obras originales, restando únicamente una autobiografía en verso latino y sendas traducciones de la *Ilíada* y de la *Odisea*, como trabajos más destacados hasta su muerte en Hardwick, en diciembre de 1679, contando con noventa y un años de edad.

A pesar del esfuerzo racionalista —de Hobbes y otros muchos— por reducir el pensamiento a *cálculo y búsqueda de la verdad* para el ordenamiento de la realidad *moderna*, la vida cotidiana de la Europa del siglo XVII presenta aún más elementos culturales de la pasada y *oscura* Edad Media que de la próxima Ilustración que se avecina.

La historiografía actual ha tratado ampliamente los debates político-religiosos que desataron las Guerras Civiles en las que el *Parliament* y la Corona se disputaban el poder en Inglaterra, *la última palabra* que diría Hobbes. Conocemos los avatares de la monarquía para mantenerse en el trono y las reiteradas conspiraciones entre los parlamentarios y el monarca —apoyadas en cada caso por sectas presbiterianas, católicas o anglicanas— que llevarían a la decapitación del Rey y a la instauración de la dictadura republicana. Con la posterior caída de la república, *encabezada* por entonces en el hijo y sucesor del dictador puritano, vendría la restauración monárquica y el postrer cambio de la dinastía gobernante en la corona británica, en el marco de una nueva monarquía parlamentaria.

Se sabe que Hobbes vivió intensamente este tiempo al servicio de la alta nobleza inglesa. La pervivencia del feudalismo, evidenciado en el poder desafiante de los parlamentarios —la mayoría de ellos representantes de la alta nobleza terrateniente—, desembocó mediado el siglo en un ambiente de guerra civil larvada que parece encajar y ser un ejemplo ilustrativo de la teoría hobbesiana sobre *la guerra de todos contra todos* como causa y base racional para la construcción del Estado absoluto al que aspiraba.

Los argumentos que después utilizará Hobbes en el discurso sobre el *estado de naturaleza* se reconocían y circulaban, casi literalmente, en el Parlamento republicano, diez años antes de la publicación de *Leviatán*. John Pymm, líder indiscutible de los parlamentarios presbiterianos, se manifestaba de este modo en 1641:

Si quitáis la ley, todas las cosas acabarán sumidas en la confusión, cada hombre llegará a ser ley para sí mismo, lo que dada la depravada condición de la naturaleza humana, tiene que producir muchas y grandes atrocidades (Hill, 1982: 146).

Sin embargo, el relato frío de los hechos políticos acaecidos durante aquellos años no muestra suficientemente, a nuestro entender, el tipo de vida cotidiana vigente en la Inglaterra del XVII. Conformarnos con ello equivaldría a suponer que el relato de los *hechos eminentes* de Gadamer, es significativo en sí mismo, independientemente de la forma en que sus protagonistas los viven —y padecen— día a día. De aquella narración de los acontecimientos *importantes* parece inferirse que los actores, sus creencias, su modo de actuar, sus gustos, sus temores, en definitiva todo su entorno cotidiano, esa mezcla indistinta de pequeños y grandes hechos —sucesos que apenas si se reflejan en las historias oficiales—, carecen de valor explicativo.

Pensamos, por el contrario, que la forma en que los protagonistas viven *realmente* los grandes acontecimientos en su vida cotidiana puede ser más significativa para la sociología que la narración erudita de los acontecimientos políticos, y por ello, entendemos que la comprensión siquiera de una parte mínima, aunque puede que significativa, de lo que en *realidad* ocurría en el periodo crítico de las guerras civiles, podría resultar de interés para la presente investigación. En esta tarea estaremos auxiliados, entre otras fuentes, por un texto insólito —vertido recientemente (2003) al castellano—, los *Diarios* de Samuel Pepys (1633-1703).

Era Pepys hombre inteligente y estudioso, lleno de ambición e interesado por la cultura en general: desde la música —tocaba varios instrumentos—, pasando por la pintura, la literatura o el teatro, hasta el dominio de varias lenguas vivas y muertas. Pepys supo aprovechar su parentesco con Sir Edward Montagu, futuro Lord Sandwich, para iniciar una carrera política que culminaría con los cargos de Secretario del Almirantazgo, miembro del *Parliament* y Presidente de la *Royal Society*.

Este hombre culto, licenciado y en ocasiones cruel, redactó sus diarios en un sistema de criptografía inventado en 1620 por Shelton, oscuro profesor de matemáticas londinense. De no haber dispuesto de este sistema de escritura cifrada su sinceridad, al platicar sobre las entretelas de su propia vida cotidiana y de la Corte londinense, hubiera resultado

inconcebible, ya que describe sucesos de la vida social inglesa, utilizando los nombres propios de sus protagonistas, de todos conocidos. Los *Diarios* no se publicaron hasta que el reverendo John Smith los transcribió en 1825, labor que le llevaría tres años realizar. Podemos suponer que son testimonio de los pensamientos íntimos, no condicionados por miedo a represalias, y sinceros, al menos los que no le incumbieran personalmente, de un hombre influyente de la época de Hobbes. En estos diarios se puede percibir el ambiente de corrupción moral que impregnaba la vida cortesana, denunciado por los sectarios.

Comenzando por el propio rey Carlos II, del que Hobbes fue maestro de geometría y matemáticas durante su exilio en París y a quien describió, en su correspondencia, con singular dureza por su bajeza moral y la manifiesta incapacidad o desidia intelectual que mostraba. Cuenta Pepys que el rey mantenía en la Corte varias amantes simultáneamente y destaca, asimismo, su pereza y total falta de interés por los asuntos públicos. Nos describe sin inhibición alguna y con todo lujo de detalles los derroches cortesanos, empleados en el oropel de sus miembros, en festejos propagandísticos, extravagantes y excesivos. Cuenta cómo se organizaban fastos espectaculares que rindieran la fascinación del pueblo de modo que la gente común se sintiera integrada en la fiesta, como fue la celebración de la llegada del Rey a Londres a su vuelta del exilio parisino y la inmediata ceremonia de coronación.

Frente a ese descarado dispendio, contrasta el informe sobre la leva forzosa que practicaba la corona para alistar a hombres con los que equipar los barcos que se construían sin pausa en los astilleros ingleses para enfrentar a las flotas continentales y satisfacer a un mismo tiempo las aspiraciones imperiales de Carlos II y los intereses comerciales de la nobleza y de la burguesía urbana. En este sentido, relata Pepys, cómo los cabezas de familia y los hijos en edad eran arrancados a la fuerza de sus hogares y después encadenados, para luchar y probablemente morir, en los navíos de guerra que mantenían constantes escarceos con las flotas holandesa y española principalmente, dejando a sus familias desamparadas. Contemplado desde su cargo de Secretario del Almirantazgo, relata Pepys, cómo se veía obligado a bajar a la calle desde su despacho oficial para consolar con palabras vanas y falsas promesas —consciente de la imposibilidad de su cumplimiento— a los marineros y sus famélicas familias que se concentraban allí tras su regreso a puerto y que pretendían, sin éxito, cobrar la soldada.

Pepys nos narra en su diario cómo, el 13 de octubre de 1660, habiéndose acercado a casa de su tío y señor Milord Sandwich, y “como no se había despertado, me fui a Charing Cross, a ver ahorcar, arrastrar y descuartizar al mayor general Harrison”, uno de los firmantes de la sentencia de muerte de rey Carlos I. Ante tal atrocidad, continúa con sarcasmo, “el mayor general mostraba el mejor humor que pueda tener un hombre en semejantes circunstancias. Lo cortaron en pedazos, y su corazón y su cabeza fueron exhibidos. El pueblo dio grandes gritos de júbilo” (Pepys, 2003: 55-56). Impresiona la frialdad y falta de compasión de la descripción —en un hombre que en múltiples ocasiones se muestra tan íntimamente religioso—, que concluye jubiloso, “la suerte ha querido que yo haya visto decapitar a un rey, y que ahora vea, en Charing Cross, verter la primera sangre para vengarlo” (*Ibid.*: 62).

El día 15 menciona, en el mismo tono, cómo otro de los firmantes de la ejecución del rey, John Carew, fue ahorcado y descuartizado ante el pueblo y la corte reunidos y que, “por un favor extraordinario, sus miembros no fueron [después] exhibidos”. Cuatro días más tarde, el 19 de octubre, Hacker y Axtell quienes mandaron la guardia durante el proceso y posterior ejecución del anterior monarca, fueron a su vez, ahorcados y descuartizados ante el regocijo general.

En enero de 1661, el mismo día en que el piadoso Pepys se sometió a ayuno en expiación del suplicio por el rey ajusticiado, cuenta cómo al mediodía caminó a casa de Lady Batter con el objeto de recoger a su esposa, y continúa: “Ambas acababan de regresar de Tyburn, donde habían presenciado el ahorcamiento y entierro de Cromwell, Ireton y Bradshaw” (Pepys, 2003: 62-63). El hecho que tanto atrajo la atención de las distinguidas damas consistía en la exhumación —pues los tres habían muerto— de los cadáveres de los reos, que con mortaja y todo, fueron colgados del cuello hasta la puesta de sol para ser luego decapitados y enterrados al pie del cadalso.

El castigo, tortura o descuartizamiento de cuerpos muertos, desprovistos de alma según la fe cristiana, representa un simbólico escarmiento de una violencia extrema que remeda a la violencia eterna del infierno. Fue una práctica habitual de los poderes establecidos el desencadenar venganzas de este tipo hasta finales del siglo XVIII, infringiendo violencias extremas a cadáveres de los que en vida fueron rebeldes, críticos o simplemente se atrevieron a desafiar a la autoridad (Vigarello, 2005: 121).

Todo el relato de las venganzas monárquicas se ve salpicado y aderezado con la descripción entusiasta de grandes fiestas, representaciones teatrales o musicales, lectura culta, actos religiosos, veladas cortesanas, borracheras, palizas a su mujer a quien golpea con asiduidad, visitas a los prostíbulos y a varias amantes a quienes seducía con la promesa de cargos para sus maridos o hijos gracias a la influencia en su favor que podía ejercer ante los poderosos... A lo que hay que añadir, al declararse la epidemia de peste que llegó a Londres embarcada con las mercancías procedentes de las colonias, el recuento diario de los muertos por la infección, parroquia a parroquia, constituyendo todo junto, el mundo cotidiano inglés de la segunda mitad del siglo XVII.

Este fue el ambiente en que Hobbes vivió. Un entorno en el que la razón sólo ha penetrado como maquiavélica Razón de Estado dando pábulo a las mayores atrocidades. La actuación cotidiana del Estado racional permanece —y así lo hace más o menos desde entonces, según las épocas—, ajena a todo raciocinio, en una pura y cruel irracionalidad que sólo persigue el mantenimiento del poder a toda costa.

Otra muestra del ambiente cotidiano del siglo XVII inglés, que nos muestra la pervivencia de antiguas creencias en los poderes taumatúrgicos del Rey, nos la otorga un singular informador, Freud, quien leyendo a Frazer nos recuerda que en la época de nuestro interés los reyes contaban con la prerrogativa y facultad *mágica* de curar una suerte de debilidad general llamada *escrófula* —adentitis tuberculosa— que conllevaba la inflamación de los ganglios, singularmente los del cuello, mediante la imposición de sus manos sobre los enfermos. Cuenta Freud que:

Los reyes de Inglaterra ejercían ese poder para curar escrófulas, que por tal razón era llamada “the king’s evil”. Ni la reina Isabel ni ninguno de sus sucesores renunciaron a tal prerrogativa real, y se cuenta que Carlos I curó en 1633, de una sola vez, cien enfermos (Freud, 2004: 55).

Con Carlos II tal práctica alcanzó su máxima expresión pues, se dice, llegó a curar a más de cien mil enfermos durante su corto reinado. Estas cualidades curativas atribuidas al rey, vestigio de vetustas creencias paganas, eran asumidas como verdad irrefutable por la mayoría de la gente. La práctica original provenía de Francia y el ritual fue fijado en su forma conocida, por los primeros Luises, en el siglo XII. Se trata de un poder taumatúrgico de cura por contacto, una imposición de manos¹ acompañada de la señal de la cruz, y que no fue más que la cristianización de algún ancestral rito precristiano. Esta creencia que emparentaba la soberanía con poderes mágicos y milagrosos, respondía al interés de la monarquía por mostrarse como legítima representante de la omnipotencia divina en la tierra (Le Goff, 2008: 136-137). Alfonso X el Sabio en la *Cantiga 321*, a mediados del siglo XIII, ya ironizaba sobre la pretensión de los reyes ingleses y franceses de curar las llagas de los enfermos por la imposición de sus regias manos (Maravall, 1974: 157).

El racionalismo hobbesiano convive forzosamente con estos hechos, estas creencias, costumbres y rituales tradicionales que eran agitados por los *gentry* y sectarios *levellers*, *diggers* o *quakers*, y sin duda nuestro autor se vio influido por ellos. Así nos lo muestra claramente su toma de partido en las controversias religiosas o el hecho de haber dedicado la mitad de su obra cumbre —la segunda parte completa de *Leviatán*— a desmontar las falsas creencias de sus contemporáneos basadas según él en una errónea interpretación de los textos bíblicos tarea que posteriores teóricos de la política dan por cumplida sin entrar en discusión dogmática alguna.

Su posición, podría decirse, se encuentra a caballo entre dos mundos: el medieval y el moderno, algunas de sus metáforas e ideas también, como veremos. Por ello, Hobbes, recurre a imágenes más medievales que modernas (Roux, 1981: 8), *Leviatán*, *Behemoth*, lobo-hombre, o la constante alusión a textos religiosos y a la tradición del mundo rural, de los que aún no se puede sustraer. Sus argumentos lucen un racionalismo consciente y riguroso pero las imágenes que lo ilustran son aún medievales, cabría decir, irremediabilmente medievales.

¹ Aunque no siempre curó escrófulas la imposición de las manos regias. Según las crónicas a finales del siglo IV, san Jerónimo nos informa que era la lepra la que sanaba con la imposición. Más tarde, a principios del siglo VII, el arzobispo Isidoro de Sevilla recoge en sus escritos que la ictericia era la “*morbus regis*” que desaparecía con la imposición.

IV.1.2.- Gracián y su Época

La historiografía biográfica moderna¹ trató de conectar los acontecimientos de la vida de un autor con las ideas políticas, filosóficas y sociales que sostuvo y las razones en que se escudó, rastreando la congruencia entre los hechos y las ideas de un autor (Ayala, 2001: 13). En ese tenor, la primera biografía “moderna”, es decir, que propone una visión unitaria de la vida y del pensamiento de Gracián fue la publicada por el francés Adolfo Coster en 1913. En ese estudio bien documentado, los sucesos de la vida de Gracián son colocados en paralelo con un análisis de sus ideas, permitiendo que las concepciones y teorías gracianas adquirieran por vez primera el perfil vital e histórico del que carecían las biografías del aragonés editadas hasta entonces (*Ibid.*: 20).

Sin embargo, hoy se piensa que la imagen final de Gracián ofrecida por Coster resultó excesivamente mediatizada por la leyenda de la *España negra*, presentándolo como una especie de mártir rebelde perseguido por la intolerancia religiosa e incomprendido por sus superiores, imagen que no se corresponde con la notable posición de que disfrutó incluso en el interior de la Compañía. Baste observar la naturaleza y altura de los cargos desempeñados por Gracián en su fugaz carrera política y religiosa.

El dramático retrato de Coster pintó una imagen deformada de Gracián, en la que aparecía como autor subversivo, censurado y severamente perseguido y castigado por sus superiores, enfoque que marcó muchas de las biografías escritas a partir de aquella. Poco a poco el tiempo ha ido colocando las cosas en su justo término, gracias al esfuerzo de Romera-Navarro, y muy especialmente, tras la publicación de *La vida alternante de Baltasar Gracián en la Compañía de Jesús* del también jesuita Miguel Batllori, en 1949. La imagen que transmite el padre Batllori dista bastante del rebelde, inquieto y descontento Gracián, enfrentado con sus superiores, de Coster, pero también se separa del intelectual desgarrado por la incompreensión que dibujó Romera.

Batllori mostró un Gracián cuya vida “no siempre inquieta y descontenta” tuvo un carácter “oscilante”, instalado en la contradicción del hombre moderno entre el mundo civil y el religioso al que estaba ligado por sus votos: “religioso y hombre que busca el aplauso del mundo, escritor mundano y escritor místico, rebelde y hombre de la máxima confianza de los superiores” (Ayala, 2001: 27). Batllori introduce dos elementos claves para la comprensión de Gracián. El primero es el barroquismo contrarreformista y el segundo el contexto jesuítico. Contrarreforma no es sinónimo de oposición a la Modernidad representada por la Reforma, muy al contrario, los jesuitas fueron protagonistas y estuvieron involucrados en los principales cambios intelectuales verdaderamente modernos acontecidos en el siglo XVII (Maravall, 1966: 203).

Otros autores han insistido en el papel de Gracián en el contexto político que le tocó vivir o en su carácter aragonésista. Se ha ido fijando así una vida de Gracián quizás menos

¹ Las referencias biográficas en torno a Gracián han sido tomadas de monografías e introducciones a los textos del belmontino de autores como: Coster: 1913; Romera-Navarro: 1938; Batllori: 1949; Correa Calderón: 1970; Blanco: 1996; Hidalgo-Serna: 1998; Cantarino: 1998; Ayala: 2001.

heroica pero más humana y cercana a los hechos acontecidos, biografía que en rasgos generales resumimos a continuación.

Baltasar Gracián y Morales vino al mundo en Belmonte, localidad próxima a Calatayud, el 8 de enero de 1601. Hijo del médico Francisco Gracián, natural de Sabiñán, de quien Baltasar destacó que fue “hombre de profundo juicio y muy noticioso”, y de Ángela Morales vecina de Calatayud (Romera-Navarro, 1938: 4). Ambos progenitores profesaban un profundo sentimiento religioso que supieron transmitir a sus hijos, ya que fueron padres de otros seis de los cuales hubo tres más —aparte de Baltasar— que profesaron votos.

En Belmonte permaneció el joven Baltasar y la familia durante el primer año y medio de su vida hasta que el padre fue trasladado a la localidad de Ateca, donde pasó su primera infancia. A la edad de diez años viajó a Toledo donde dieron comienzo sus estudios bajo la tutela —como Hobbes— de un tío paterno, Antonio Gracián, presbítero de la parroquia de San Juan de los Reyes de la ciudad imperial (Romera-Navarro, 1938: 5). Este periodo que abarca el fin de la niñez y el comienzo de la adolescencia de nuestro autor es quizás el periodo menos conocido de su vida. Algunos gracianistas reclaman aún una investigación documental concluyente sobre ese momento trascendental de indudable importancia en la formación del futuro sacerdote, filósofo y novelista (Ayala, 2001: 31).

En mayo de 1619, tras pasar las pruebas de *limpieza de sangre*¹, ingresó en el noviciado de Tarragona de la Compañía de Jesús donde permaneció como novicio durante dos años hasta profesar los votos perpetuos, siéndole excusados otros dos años más, hasta completar el periodo dedicado al estudio del latín y el griego, por sus demostrados conocimientos de ambas lenguas.

Su preparación en Filosofía la adquirió en el Colegio de Calatayud² donde permaneció durante los dos años siguientes. Su maestro allí fue Jaime Albert, filósofo humanista y escritor barroco de prestigio, quien lo introdujo en el estudio de Aristóteles en tanto que autor básico de la *Ratio Studiorum* aplicada a la enseñanza de la filosofía. Y en

¹ El primer Estatuto de limpieza de sangre apareció en Toledo en 1449 y obtuvo una inmediata respuesta en la bula papal “*Humani Generis*” de Nicolás V quien lo desautorizó. Pero, a pesar de ello, se fue imponiendo progresivamente primero en la Iglesia, luego en las órdenes militares y monásticas, y por último, a toda una serie de empleos oficiales y gremiales en los que se vetaba a los que no pudieran demostrar su linaje cristiano hasta en siete generaciones anteriores. No se trató tanto de un concepto racista como ideológico, ya que no perseguía preservar una raza pura, sino conservar la integridad y pureza del dogma católico. Aunque también escondía un sustrato de *lucha de clases* pues los cristianos *nuevos* representaban, frente a la mayoría campesina, a la pequeña burguesía urbana e industrial que acaparó los puestos de plateros, tundidores, tejedores, zapateros, impresores, curtidores, sederos y otros cargos típicamente urbanos como administradores, mayordomos, escribanos, abogados, médicos, boticarios, sastres, libreros y sobretodo mercaderes.

² Casualmente, el edificio que ocupaba el antiguo Colegio de los jesuitas de Calatayud —inaugurado en 1584— donde Gracián ejerció, de discípulo primero y de maestro más tarde, hoy alberga el Centro Asociado de la UNED en la ciudad bilbilitana.

1623, comenzó los estudios de Teología en el Colegio de Zaragoza, estudios que se demorarían cuatro años, hasta su ordenación como sacerdote en 1627.

Su primer destino docente como profesor de Gramática Latina y Humanidades lo realizó en el Colegio de Calatayud en el que permanecería hasta 1630. Durante la estancia en la capital aragonesa comenzó la redacción de la primera versión de *Arte de Ingenio*, que no publicaría hasta 1642, obra de cuño humanista en la que ya defendió la preeminencia del *lenguaje ingenioso* y del *concepto metafórico* respecto del racionalismo escolástico. La supremacía de la *agudeza de concepto* y el claro protagonismo de la función cognoscitiva de la metáfora desarrollada en este escrito, y más tarde en el resto de su obra, confirman la deuda y filiación al humanismo italiano y español del conceptismo graciano (Hidalgo-Serna, 1998: 13).

En 1630, le trasladaron al Colegio de Valencia donde se llevó a cabo su tercera probación. De allí, pasó a Lérida para ocupar la Cátedra de Teología Moral y, en 1633, fue nombrado catedrático de Filosofía del Colegio-Universidad de Gandía en el que profesó solemnemente los cuatro votos en julio de 1635. En esta universidad se granjeó acérrimos enemigos por diferencias y enfrentamientos de carácter regionalista, que enmascaraban, a juicio de Benito Pelegrín (1980), una pugna del pensamiento político foralista que defendía Gracián, con el regalismo teñido de regionalismo que sostenían sus críticos. Por tanto, no deberían confundirse sus críticas a Valencia con un ataque inmisericorde y sistemático a todo lo valenciano, al menos, no en mayor medida que los dardos que lanzó a otras provincias y regiones de España y Europa.

En 1636 fue destinado a Huesca como confesor y predicador. Allí se inició un periodo fundamental en la vida y obra de Gracián, pues entabló una amistad, que se dilataría por el resto de su vida, con Vincencio Juan de Lastanosa, dos años más joven que él pero que, sin embargo, ejerció un ascendiente indudable sobre nuestro autor. Lastanosa representaba la personificación del noble erudito y encarnación del ideal hispano del mecenas barroco: refinada cultura, amante de las artes y las letras, y protector de artistas. El palacio de Lastanosa fue célebre en su época por sus jardines botánicos —a cargo de ocho jardineros franceses—, sus colecciones de monedas antiguas¹, objetos de lujo, armas y cuadros —entre los que hubo algunos firmados por Rubens—, y sobretodo, por la biblioteca que contaba con más de siete mil volúmenes de las más dispares materias y de los más variados autores e idiomas europeos. Biblioteca que estuvo a la entera disposición de sus protegidos, entre ellos Gracián. En sus salones se celebraron frecuentes tertulias literarias y políticas de las que sin duda disfrutó nuestro autor, entrando en contacto con lo más granado de la intelectualidad aragonesa de su tiempo.

Para el joven Gracián, Lastanosa representó el papel de *Critilo*, es decir, ejerció como maestro, consejero y amigo, le sirvió de modelo e intervino en la redacción definitiva de su primera publicación, *El Héroe* (1637), librito con el que quiso presentar al “correcto

¹ Lastanosa fue un experto en numismática antigua, tema sobre el cual escribió algunos tratados que continúan gozando de un merecido prestigio en la actualidad.

héroe, el discreto culto, el varón raro, el galán de la cultura, el amartelado de la curiosidad...” (H, Dedicatoria a Lastanosa: 5). En esta germinal publicación ya elogiaba al ingenio y a la agudeza como cualidades imprescindibles para alcanzar la categoría de persona. Desde el comienzo de su obra Gracián asegura que “es el ingenio esfera de la agudeza” y la mejor cualidad del héroe, puesto que “la agudeza si no reina debería conreinar” (H, III: 13).

Esa obra publicada con el patrocinio de su amigo y protector la firmó con el nombre de Lorenzo Gracián¹ en un intento por distraer la atención de la Compañía, ya que no solicitó el oportuno y obligatorio permiso para su publicación, aunque la estrechez del círculo cultural oscense no debió suponer ningún obstáculo para que sus lectores reconocieran la autoría del escrito. Esta actitud de rebeldía ante la tutela de sus superiores pudo ser la causa por la que se vio obligado a solicitar el traslado a Zaragoza como confesor del Duque de Nochera, virrey de Aragón, con quien tuvo ocasión de acudir a la Corte madrileña (1641) en dos ocasiones.

En estas visitas compilaría los materiales para su áspera crítica de los cortesanos. Su estancia en la Corte le proporcionó la razón y cimiento de su pesimismo antropológico y de su característica mirada desengañada, tan presentes en su obra, pues en la capital se encontraría con la corrupción de las instituciones y las costumbres más depravadas de la época, la hipocresía y la simulación de la condición humana, así como los manejos y engaños del comportamiento político. En Madrid se forjó una merecida y sólida fama de buen predicador, sus homilías alcanzaron tal nombradía que algunos cronistas comentan que la gente se agolpaba por miles a las puertas de la iglesia para escuchar sus encendidos sermones en las misas dominicales que ofició en la capital (Romera-Navarro, 1937: 9).

En 1640 publicó *El Político Don Fernando el Católico* firmando, otra vez, como Lorenzo y también sin la censura ni solicitud del permiso previo a la Compañía. Este texto ha sido generalmente considerado como la plasmación de la *razón de Estado* de la monarquía fernandina. Dos años después publicaría también en Madrid la primera versión de la *Agudeza*, texto que refundido y ampliado editaría seis años más tarde en Huesca. Ésta es la obra teórica clave del pensamiento graciano, obra que va a informar toda su obra (Ayala, 2001: 27).

En 1642, residía en el Colegio de Tarragona como Superior. Allí fue testigo de primera mano del desarrollo de la guerra de Cataluña, exaltando su sentido patriótico contra el invasor francés.

¹ En tres artículos (1985, 1989 y 1993) Belén Boloqui desveló la existencia real de un hermano menor, llamado Lorenzo, al que Baltasar estuvo bastante unido pues fue su padrino de bautismo primero y testigo de boda después. En él depositó Gracián el derecho de primogenitura que por mayorazgo le correspondía, por lo que puede deducirse una relación muy especial con su ahijado, esto explicaría que firmara sus obras “con ese nombre concreto y no con otro” (Boloqui, 1993: 200). Las investigaciones de Boloqui concluyeron, además, que fue la vía familiar y no la jesuítica como se creía hasta entonces, la que propició el acceso de Baltasar a Vincencio Juan de Lastanosa.

Nuevamente se trasladó a Valencia en 1644 comenzando la redacción de *El Discreto*, que será publicado por Juan de Nogués en Huesca dos años después, bajo el mismo seudónimo. El mismo año de esta publicación le nombraron capellán de las tropas castellanas en Lérida, lo que volvió a enaltecer un profundo sentimiento nacionalista, realizando labores de propagandista y agitador como capellán del ejército. Sus enardecidas arengas a la tropa fueron celebradas por los mandos militares y destacadas por los comentaristas de la época. Gracián no puede ser tenido por un especulativo diletante cuyas teorías se alejaran o estuvieran al margen de la acción concreta. Ya en la primera versión de la *Agudeza* distinguía y dividía la *agudeza de arteificio* en: “agudeza de concepto [lo que se piensa], de palabra [lo que se dice] y de acción [lo que se hace]”. En *El Discreto* realzó la “valentía del entender” y habló de sus consecuencias en el actuar pues “toda ventaja en el entender lo es en el ser”, vinculando la virtud del lenguaje ingenioso con la acción práctica en el mundo.

Poco tiempo después es trasladado a Huesca, donde publicó una colección de máximas y aforismos titulados, *Oráculo Manual y Arte de la Prudencia* (1647). Este texto recoge y amplía todo lo expuesto anteriormente en sus escritos. Tanto en *El Discreto* (D, II) como en el *Oráculo* (OM, I) Gracián vuelve a destacar “el genio y el ingenio [como los] dos ejes del lucimiento de prendas”.

Los siete últimos años de su vida fueron asimismo la etapa más difícil, dura y quizás amarga de su breve existencia. Hasta 1651 anduvo de colegio en colegio por todo Aragón enseñando o predicando. Instalándose finalmente en Zaragoza donde se editó la primera parte de *El Criticón* (1651). En esta ocasión, ni siquiera se atrevió a firmar con el sobrenombre de Lorenzo —detrás del cual se sabía quién se escondía— y utilizó un anagrama fonético formado con sus dos apellidos, García Marlones, por miedo a las represalias de la Compañía, ya que sabía de sobra que el carácter secular y vindicativo de la novela desataría las iras de sus correligionarios.

En 1653, a pesar de las advertencias y admoniciones de sus superiores, publicaría la segunda parte en Huesca, y en 1657 la tercera y última¹, esta vez bajo su primer seudónimo —Lorenzo Gracián— que ya conocían los jesuitas, desatando su reacción fulminante: se envió una queja formal al nuevo General de la Orden, Goswin Nickel, que desde Roma asumió las críticas de sus detractores y amonestó públicamente a Gracián, considerando el libro “poco grave e incompatible con el oficio de maestro de Escritura”, condenándole a ayuno a pan y agua, cesándole en la Cátedra y determinando su salida de Zaragoza y el destierro en Graus. Poco más tarde, rehabilitado, reaparecerá en Tarazona como consultor

¹ Entre la publicación de ambas editó *El Comulgatorio*, conjunto de meditaciones y ejercicios espirituales para antes de comulgar, en línea con la tradición mística de las letras hispanas, desbordante de caridad e imágenes edificantes. Fue la única obra que firmó con su verdadero nombre y constituye, para algunos, el reverso del resto de sus obras, lo que parece indicar que de algún modo se vio en la tesitura de redactarlo como compensación a su obra secular (Batllori: 1949). Aunque su congruencia y contigüidad con el resto de la obra graciana ha sido destacada en algunas investigaciones recientes (Eickoff: 1993), en R. de la Flor, (1993).

del colegio y prefecto del espíritu. Durante este periodo, desengañado, solicitó de la jerarquía romana —sin recibir jamás una respuesta— la baja definitiva en la Compañía y su ingreso en alguna Orden mendicante, muriendo poco después el 6 de diciembre de 1658. Lo prematuro de su muerte, de forma elocuente, se acomoda perfectamente a una de sus máximas: “Para vivir mucho es arbitrio valer poco” (O, CXC: 264).

Hasta aquí la sucinta nota biográfica sobre el aragonés. Ahora conviene que dediquemos unas líneas a su entorno socio-histórico.

La situación política de la España imperial, en tiempos de Gracián, puede describirse como el inicio de una imparable decadencia de la monarquía de aquellos Austrias, a los que la historia calificó significativamente de “Menores” —Felipe III y IV y Carlos II—, en desigual comparación frente a los “Grandes” —Carlos I y Felipe II—, un periodo política y militarmente convulso, “con el Milanesado invadido, Nápoles de *mala data*, la caída de Landresi en Flandes, la flota inglesa acechando Cádiz y la isla de Santo Domingo perdida definitivamente” (Alvar, 1986: 8).

Buena muestra de la debilidad que comenzaba a aquejar a la monarquía¹ fue la aparición y exaltación a la cúspide del poder político de los validos, gracias a los cuales la corona se descargaba y desentendía de las complejas y fastidiosas labores del gobierno. Escogidos entre la alta aristocracia, los reyes depositarían su absoluta confianza en ellos. Eran quienes tomaban las principales decisiones —una suerte de primer ministro, *avant la lettre*—, figura que poco a poco se impondrá en otras monarquías modernas de Europa. Richelieu o Mazarino en Francia y Cisneros en España constituyen ejemplos destacados y tempranos de esta nueva figura institucional.

Esta innovación administrativa supuso en la España decadente del siglo XVII un colosal aumento de la corrupción, el nepotismo y amiguismo. El valido aprovechaba su poder y posición para conseguir cargos, pensiones y mercedes para sus familiares, amigos y partidarios, dejando de lado a los letrados tradicionales que formaban parte de los Consejos y a los demás miembros de la nobleza que no contaran con su favor. En el *Memorial* que dirigió² al rey Felipe IV, con su habitual sarcasmo y *malicia*, Quevedo describía así la situación política y la arbitrariedad del valido; “Un ministro en paz se come en gajes más que en la guerra pueden gastar diez linajes”, escrito que le costó pasar una temporada en la cárcel de San Marcos de León.

Los validos generalizaron una práctica que ya utilizaran los monarcas anteriores como forma expeditiva y sencilla de obtener abundantes ingresos para las arcas reales, la

¹ En carta fechada el 16 de septiembre de 1655 al poeta Francisco de la Torre, Gracián se lamentaba desengañado de la situación política del imperio con estas palabras: “un pueblo sin *cabeza*, ¿qué razón puede tener?”, en Alvar, *Op. Cit.*: p. 8.

² Quevedo deslizó este *Memorial* bajo la servilleta del Rey durante una comida en Palacio. En él, Quevedo, no se para en mientes y crítica el despilfarro real sin ambages: “A cien reyes juntos nunca ha tributado España la suma que a vuestro reinado”. Delatado por un amigo, Olivares le hizo pagar su osadía con grilletes.

venta de cargos al mejor postor, aunque nunca con la promiscuidad y el alcance de aquéllos. Comenzaron por vender los cargos de regidor en las ciudades, escribanías y demás oficios menores, pero acabaron vendiendo los puestos de letrado en los Consejos. A partir de su compra, el cargo se hacía hereditario lo que en la práctica suponía la cesión definitiva del poder que el puesto confería a su titular, en detrimento del poder real.

Desde la fundación del Estado moderno por parte de los Reyes Católicos, España se había estructurado como un conjunto de reinos unidos bajo el mismo monarca mientras que, cada uno, mantenía sus propias leyes, y prácticas institucionales tradicionales. Desde ese instante fundacional se produjeron tensiones entre una línea política centralizadora que buscaba la homogeneización de los territorios de la Corona, tomando como modelo a seguir el reino más poderoso de entonces, Castilla, y una tendencia descentralizadora que buscaba el mantenimiento de las leyes propias (Fueros) e instituciones particulares y exclusivas de cada territorio.

El valido de Felipe IV —Conde-Duque de Olivares—, que gobernó *de facto* el Imperio en la parte central de la centuria (1621-1665), proyectó para España un programa centralizador, cuyo lema resume magistralmente su contenido: “castellanización de las leyes” de los territorios, por un lado y “descastellanización de los cargos”, por otro. Hasta esa fecha los virreyes de los reinos y del Condado de Barcelona fueron todos nobles castellanos, y defendieron sus derechos tradicionales a estos cargos, instigando una imagen de debilidad de la Corona ante las exigencias periféricas. El Conde-Duque quiso plasmar su proyecto centralista en la “unión de las armas”, de modo que la periferia hiciera un esfuerzo equivalente al castellano para sostener la hacienda y los ejércitos reales, provocando revueltas y enfrentamientos civiles en Aragón, Valencia, Cataluña y Portugal, que atravesaron e inestabilizaron políticamente todo el siglo.

A estas tensiones periféricas se sumó la crisis económica y social generalizada en toda Europa pero que en España adquirió un tinte dramático. A consecuencia de los numerosos frentes bélicos abiertos —en Flandes continuaba la Guerra de los Treinta Años, en Italia, Portugal y Cataluña hubo rebeliones y eran constantes los escarceos con ingleses y franceses que apoyaban respectivamente la independencia de Portugal y Cataluña los primeros, y del Rosellón y Cerdeña, los segundos—, España y la Corona se endeudaron con el resto de Europa y se sangró la demografía del país con las continuas y forzosas levas. Ni siquiera las ingentes riquezas ultramarinas podían soportar tales dispendios, toda vez que las remesas del comercio con las Indias disminuyeron paulatinamente a lo largo del siglo. De las veinte mil toneladas anuales de mercaderías procedentes de América a finales del siglo anterior, se pasó a poco más de dos mil quinientas. Esto provocaría largos periodos inflacionarios y deflacionarios y las bancarrotas estatales de 1627, 1647, 1656 y 1664 (Ubieto et al., 1991: 383).

La organización del Estado fernandino, basada en la máxima de un rey para todos los reinos pero respetando las instituciones, leyes y fronteras de cada reino por separado, no perseguía la construcción de la monarquía absoluta que se implantará más tarde en Francia, sino tal y como rezan los documentos oficiales de la época, una «monarquía

preeminente» cuya autoridad prevaleciera sobre la de todas las demás instituciones, pero respetuosa con las leyes particulares de los reinos y el derecho consuetudinario de los súbditos (Payne, 1985b: 12).

A pesar de los indudables beneficios políticos de esa descentralización, en la práctica se tradujo en graves perjuicios económicos por la existencia de numerosas aduanas interiores que dificultaban el desarrollo de la incipiente industria y del comercio doméstico. Diego Sarmiento de Acuña, Conde de Gondomar y negociador español en la paz anglo-española de 1604 —celebrado por Gracián—, exponía así el problema:

Parece convenientísimo quitar en España todas las aduanas de tierra firme, y lo que montan los derechos crecerlo en los puertos de mar, donde contribuirán los forasteros y los no naturales¹ [...] porque les es más cómodo [y barato] a los vasallos de Galicia, Asturias, Navarra, Aragón o Cataluña... traer el paño de Londres que de Segovia atravesando ocho o nueve aduanas y pagando los derechos respectivos, y éste es un punto que se debe mirar mucho (Ubieto et al.; 1991: 389).

A las complejidades administrativas cabría añadir las dificultades orográficas de la península. Salvo el tramo entre Sevilla y Cádiz del río Guadalquivir, ningún río español era navegable, de ahí los intentos constantes e infructuosos por hacer navegables el Duero y el Tajo con su unión por el Canal de Castilla, esfuerzos que no cesarían hasta el siglo XIX con un proyecto en el que estuvo involucrado el mismo Saint-Simon.

Los viajeros que se desplazaban por los caminos y carreteras de la época debían salvar enormes dificultades montañosas, vadear ríos ante la escasez de puentes, y resistir los ataques y emboscadas de bandoleros y renegados. En el viaje de los correos entre Madrid y Valencia se empleaban no menos de cuatro días o siete a Barcelona, y esto debidamente abastecidos de postas. Mucho más precario y algo más de tiempo era preciso para el transporte de viajeros en carromatos tirados por mulas. El polvo en verano y el fango en invierno eran una auténtica tortura, fuera cual fuere el itinerario. En 1660 Felipe IV y su séquito tardaron un mes en completar el trayecto entre Madrid e Irún y los gastos de la comitiva ascendieron a un millón de ducados.

Otro factor de desestabilización del Imperio fue la crisis demográfica que comenzó como fruto de la moderna, y ya tradicional, intolerancia religiosa inaugurada por los Reyes Católicos, a consecuencia de la cual, Felipe III decretó la expulsión de moriscos y conversos en 1609. Esta medida afectó gravemente a Valencia y Aragón, provocando el despoblamiento de amplias zonas y la falta de mano de obra tanto agrícola como urbana. En el campo, sobre todo en los territorios de la Corona de Aragón, aquellos expulsados eran quienes mantenían en funcionamiento las redes de regadío de las explotaciones agrícolas. En las ciudades se ocupaban de la artesanía, la confección de telas y el comercio en general. Se calcula que esta decisión real afectó al tres por ciento de la población

¹ Según un cronista francés de la época, de los 53 millones de libras de mercancías ultramarinas llegadas a Cádiz sólo 2,5 millones figuraban consignadas a españoles, el resto pertenecían a franceses, genoveses, holandeses, ingleses, flamencos y hamburgueses. En Ubieto et al. 1991: p. 390.

peninsular, estimada por los más optimistas en ocho millones de habitantes a principios de siglo. Pero la medida apenas supuso menoscabo en Castilla que sólo expulsó a cien mil personas, mientras que algunas zonas del reino de Valencia casi se despoblaron por completo. Esta medida engordó las haciendas de los nobles que se apropiaron inmediatamente de las tierras y negocios que los desalojados dejaron atrás, pero hizo entrar en crisis a la incipiente industria, el comercio y la agricultura por la carencia de hombres dispuestos al trabajo manual.

Las costumbres nobiliarias también contribuyeron significativamente a agravar el problema, ya que se consideraba el trabajo asalariado como indigno de un caballero, con la consiguiente repercusión y emulación de todas las escalas sociales. Ese orgullo hacía despreciable, a los ojos del español, cualquier trabajo manual. Un viajero inglés, Sir Tobie Mattheu en 1609, observó que,

la falta de hombres en España hace que la tierra se quede sin cultivar [...] y la causa es en parte el orgullo de la gente, que alimenta ambiciones superiores a su condición, y desdeña ser lo que nosotros llamamos labradores o campesinos (Shaw, 1981: 155).

El servicio religioso o la emigración a las *américas* se convirtieron tanto para la pequeña nobleza como para el pueblo llano en las únicas alternativas ante el hambre, todo lo cual coadyuvó al agravamiento del problema demográfico.

A este negativo panorama poblacional cabe añadir las crisis sanitarias provocadas por algunas enfermedades infecciosas —como la peste o el cólera— que se convierten en epidémicas, periódicamente, coincidiendo con las épocas de mayor carestía y hambre generalizada. Como muestra se calcula que Sevilla, la ciudad más populosa de la península, perdió sesenta mil habitantes en la epidemia de 1647. Por todo ello nació el tópico de la despoblada España que tanto sorprendería a los viajeros europeos que nos visitaban.

Hasta aquí una breve reseña general de la situación sociopolítica de la España del XVII. Veamos ahora algunos rasgos de la vida cotidiana de entonces, marcada por el espíritu contrarreformista impuesto desde el Concilio de Trento.

Los tipos sociales más frecuentes de la época fueron soldados, clérigos, bandoleros, pícaros y vagabundos, todos ellos creados, o al menos abonados y engordados por las sucesivas crisis del siglo (Ubieto et al., 1991: 391).

Era la española una sociedad estamental en la que el nacimiento determinaba grandemente la suerte de los seres humanos. Si se nacía mujer en una familia hidalga o plebeya, en esto era indiferente la suerte, el analfabetismo de por vida casi estaba garantizado, salvo para quienes se dedicaran al servicio de Dios. Si no había vocación religiosa, la sociedad barroca reservaba a la mujer tres funciones: ordenar el trabajo doméstico, perpetuar el linaje y satisfacer los requerimientos sexuales del esposo. De ahí que el matrimonio fuera impuesto como el principal fin vital para ellas.

El casamiento de la mujer se podía producir en cualquier momento a partir de los trece años y casi siempre antes de los veinte cuando la media en Inglaterra o Francia rondaba los veintiséis. La diferencia de edad entre los cónyuges solía ser importante, no menos de diez años entre ambos y a veces varias décadas. Así, por ejemplo, el pintor, escultor y ayuda de cámara de Olivares, Alonso Cano, casó con una niña de doce años, María Magdalena de Uceda, —sobrina del pintor Juan de Uceda— cuando él sobrepasaba la treintena.

Una vez casadas, la baja natalidad cuya ratio pese a los tópicos se situaba entre los tres y cuatro hijos por mujer, con largos periodos intergenésicos, se combinaba con una elevada mortalidad, tanto infantil como de las madres tras el parto. Esto propiciaba frecuentemente segundas y terceras nupcias entre los hombres, que en mujeres sólo se producían en el caso de aquellas doncellas que, por intereses económicos de la familia, fueron casadas con vetustos caballeros adinerados, de los que pronto enviudaban.

Dentro del matrimonio, la moralidad era muchísimo más permisiva con los hombres que con las mujeres. El adulterio, castigado legalmente con la lapidación de la adúltera, si era masculino se toleraba en gran medida. De ahí la proliferación de hijos naturales fuera del matrimonio. Ya Fernando el Católico hizo, en su momento, arzobispo de Zaragoza y regente de Aragón a su bastardo, y Juan de Austria, hijo ilegítimo de Carlos I, fue héroe triunfador de Lepanto. Pero en el caso de las mujeres el adulterio podía acarrearles, legalmente, la muerte y la de su amante a manos del marido, siempre que hubiera un testigo y fueran sorprendidos *in fraganti*.

Los hijos ilegítimos eran especialmente abundantes en el medio urbano por dos razones: de un lado, la moral urbana fue mucho más permisiva y relajada en sus costumbres, y, por otro, al nacimiento y ejercicio, en este medio, del ideal masculino de seducción donjuanesca. Se conocen datos de un abandono próximo al veinte por ciento de los bebés bautizados en Valencia a finales de siglo, lo cual creaba un caldo de cultivo inmejorable para futuras víctimas de la prostitución o la picaresca, aspirantes al clero tanto masculino como femenino y la leva real.

A Felipe IV se le cuentan una treintena de hijos bastardos con mujeres de toda clase y condición, aunque sólo reconoció a uno, Juan José de Austria —pacificador de Nápoles y Sicilia, virrey de Cataluña, Portugal y Flandes—, fruto de una relación adúltera con una actriz de moda en la época, Doña María Inés Calderón, apodada “La Calderona”, la cual acabó sus días como abadesa del monasterio benedictino de san Juan Bautista, pues todas estas amantes, extinguido el fuego de la pasión real, eran obligadas a ingresar en algún convento porque “ningún otro varón debía tocarlas, tras el Rey”.

La piadosa y católica España pretendida por el Estado imperial y la Iglesia Contrarreformada no era tal cosa. Otra prueba fehaciente de lo dicho la encontramos en la ingente cantidad de referencias normativas que atañen a la represión del apetito sexual contenidas tanto en las leyes, reglamentos y cédulas reales, como en los catecismos, escritos morales y sermones de las autoridades eclesiásticas desde los púlpitos.

No obstante, estas prescripciones oficiales estaban dirigidas más a las aglomeraciones urbanas que a las aldeas y municipios pequeños, donde instituciones como la *barraganería* —concubinato o amancebamiento de los sacerdotes— eran bien vistas o al menos toleradas, por sus feligreses, desde el medioevo.

A pesar del rigor moral oficial de la época, salvo por breves periodos (1623, 1632 y 1661) en que Felipe IV dictó pragmáticas contra las mancebías, más por aplacar y complacer al clero contrarreformista que por su —nulo— efecto práctico, el ejercicio público de la prostitución en la España barroca era moneda corriente y su regulación estatal y municipal constituyó una abundante fuente de ingresos para las arcas oficiales¹. La única discriminación impuesta a las mujeres que se dedicaban a ella fue la de vestir con media capa negra en la calle, que las distinguiera de las mujeres honradas.

La normativa municipal utilizaba una taxonomía completa del gremio, atendiendo al lugar donde ejercían y su mayor o menor independencia, dividiéndolo por categorías precisas. El nivel más bajo lo constituían las “*putas de encrucijada*”, o “*cantoneras*”, que ejercían en la calle y recibían algún salario de las arcas de la villa. Después se encontraban aquellas que trabajaban bajo tutela de algún *proxeneta* o en un prostíbulo regido, como negocio legal, por una *madre* o un *padre* que las protegía y esquilmba sus beneficios. Por último, estaban las de categoría superior o “*tusonas*” que recibían en su propio piso o en mancebías de lujo que eran frecuentadas por personajes adinerados y nobles de la corte.

Las casas de prostitución fueron autorizadas y reguladas en Ordenanzas donde se reglamentaba su limpieza y seguridad, llegando a oficializar la presencia física de la guardia municipal en su interior, encargándose del orden y procurando que las mujeres no fueran maltratadas por los clientes. Una vez al año se prescribía un examen médico de las mujeres, y obligatoriamente debían pasar el viernes de cuaresma en una iglesia donde el párroco les hacía admoniciones por su pecaminosa conducta. Sevilla tenía censadas a tres mil prostitutas hacia 1650, en Valencia todo el barrio de la Malvarrosa era una inmensa *casa de citas* y en Madrid se contaban más de ochenta mancebías a principio de siglo, situadas entre las calles Huertas y Embajadores.

Respecto a los varones, la sociedad estamental clasificaba y encasillaba rígidamente a cada uno desde la cuna. En el escalón más alto se hallaban los hidalgos, cuya ideología, en sentido marxista, era la ideología de la *clase* dominante, es decir era la ideología oficial que sirve de modelo e intenta imponerse al conjunto de la sociedad. Sus principales inquietudes fueron el *honor* y la *limpieza de sangre*. Gracián se rebela contra esa hipócrita moralidad, condenando el *honor cortesano* por ser la gran coartada del siglo para justificar las mayores bellaquerías. Esta escala de valores producirá consecuencias desastrosas para el desarrollo de la economía burguesa en general. La vida ociosa era un ideal social, las grandes preocupaciones de las *clases* dirigentes eran la apariencia personal, la caza y las

¹ Esta regulación no era una excentricidad española, en casi toda Europa se repetía ese *tolerante* modelo. Le Goff, por ejemplo, nos informa en el libro ya citado, que en fechas tan tempranas como el año 1170 consta en los registros de Notre-Dame de París que el gremio de prostitutas de la ciudad financió una de las vidrieras. *Op. Cit.*, p. 144.

fiestas palaciegas. Un proverbial desprecio del trabajo en general, y del trabajo manual en particular, se convirtió en el ideal de vida de gran parte de la sociedad, lo cual supondría un freno a la entrada de España en la *modernidad económica* racionalista que, en ese tiempo, estaba dando sus primeros pasos en las repúblicas del norte de Italia y en los Países Bajos.

Entre los hidalgos los hubo inmensamente ricos con títulos nobiliarios logrados por algún glorioso antepasado en la batalla o en el servicio a la Corona, propietarios de grandes territorios, con multitud de sirvientes y esclavos a su cargo, a veces con numerosos pueblos enclavados en sus señoríos de donde extraían diezmos y mano de obra barata. A la cabeza de ellos se encontraban los Grandes de España, con derecho a no descubrirse ante el rey quien les dispensaba el tratamiento de “primos”. Aunque también los había “pobres de solemnidad”, cuyo único patrimonio consistía en el título heredado de caducos esplendores familiares.

La transmisión de la propiedad y el título se materializaba a través de la institución del mayorazgo, establecida por Alfonso X, en los hijos varones. Esto dejaba al resto de vástagos de la nobleza, si no en la miseria, sí en la tesitura de optar entre los cargos menores del Estado o hacer un casamiento ventajoso, ingresar en alguna orden monástica o emigrar a las colonias en busca de fortuna.

Los hidalgos tenían reservados ciertos cargos oficiales que exigían la “limpieza de sangre”, es decir, la ausencia de una sola gota de sangre morisca o judía, de ahí que la preocupación por la genealogía fuera una obsesión de los nobles españoles del Siglo de Oro. Para demostrar dicha limpieza surgieron con la modernidad una legión de linajistas que se encargaron de elaborar falsas genealogías que demostraran la condición de “castellano viejo” y la ausencia de *impurezas* en la sangre de cualquiera que fuese capaz de pagar sus abultados honorarios. En Sevilla surgió una verdadera *mafia* de estos falsos linajistas que se dedicó durante buena parte de la centuria a extorsionar a todo aquel *ricazo* o pretendiente a cargo público que no usara y costeara generosamente sus servicios.

La capa y la espada venía siendo tradicionalmente un signo de distinción a la vez que una marca de hidalguía. Pero en el siglo XVII “todos los hombres, desde el primero hasta el último, se visten como caballeros, siempre con capa y espada”, escribía sorprendido Edmund Verlney, miembro del séquito del Príncipe Carlos de Inglaterra que visitó de incógnito Madrid, en 1623, con vistas a un posible casamiento con la Infanta doña María (Shaw, 1975: 216).

Junto al clero, los hidalgos estaban exentos de pagar impuestos directos. Tampoco podían ser presos por el impago de deudas, ni ser torturados, salvo casos excepcionales. Su noble condición hacía que su encarcelamiento fuera especial: se les eximía de la condena a galeras o a ser azotados. En caso de incurrir en responsabilidades capitales, su muerte se producía por decapitación y no por ahorcamiento como sucedía a los siervos. El régimen penal de los hidalgos en general era mucho más leve, un homicidio podía acarrearles solamente una multa o el destierro, si la víctima era un igual, mientras que los miembros del tercer estado podían ser ahorcados por un simple hurto. En Castilla, a finales del XVI,

se contabilizan 133 mil familias hidalgas. Todos los vizcaínos lo eran por ley ya que en el Fuero Nuevo de Vizcaya de 1526 se reconoció la hidalguía a todos sus naturales.

En el siguiente escalón se situaba la burguesía urbana, abonada por la abundante entrada de oro y plata procedente de América, la cual favoreció la importación de caros productos foráneos de lujo y ostentación, procedentes de Italia y Francia principalmente, que enriqueció a una parte del comercio autóctono pero empobreció a los artesanos locales. Los nuevos ricos del comercio suntuario, logrado el éxito económico, abandonaban inmediatamente la actividad y compraban *juros*, —primera versión de la *deuda pública* en el Reino de Castilla— lo cual les permitía alcanzar el ideal cortesano de vivir de las rentas y codearse con la nobleza de sangre.

El rápido éxito económico de unos —principalmente judíos y musulmanes conversos— supuso la ruina de los oficios gremiales tradicionales que sufren, en este periodo, un importante retroceso. Esto provocaría la respuesta airada de los gremios con la intención de impedir la comercialización de productos extranjeros. Con intenciones proteccionistas se extremó el monopolio en sus mercados naturales y se establecieron nuevas reglamentaciones que impidiesen, o frenaran durante lustros, el paso a maestros de los oficiales más cualificados.

Los campesinos fueron el grupo más desfavorecido, por explotado, de la sociedad estamental española del siglo XVII. Todas las crónicas de la época los sitúan en el escalón social más bajo, entre los hombres libres. El fruto del trabajo en el campo apenas alcanzaba para el sustento diario, no más que una elemental economía subsistencia. La mejor y mayor parte de las tierras de cultivo estaban en manos del clero o de la nobleza, los cuales recibían altas rentas a cambio de permitir el cultivo de sus tierras por parte de los campesinos lugareños. Con lo que les restaba ni siquiera podían satisfacer las necesidades mínimas de sus familias. Generalmente las cosechas se dividían en tres partes, dos de las cuales iban a parar a manos de la Iglesia o del terrateniente propietario, siendo un tercio para el campesino. Sin embargo, al hablar del campesinado no podemos generalizar ya que no se trata de un grupo homogéneo. Distaba mucho la situación del pequeño propietario que cultivaba su propio minifundio, a la de un arrendatario en los latifundios de la iglesia o de terratenientes, y mucho menos, si los comparamos con la situación del simple bracero, que normalmente trabajaba de sol a sol por un techo donde resguardarse y comida para él y su familia (Ubieto et al., 1991: 392).

Los siervos, sin embargo, ocupaban el más ínfimo lugar de la consideración social y su número fue en aumento durante toda la centuria, pues la categoría de los nobles y burgueses ricos se medía por la cantidad de ellos que poseían. Su estatus dependía del de su amo, pero sus condiciones vitales no pasaron de la precariedad, de ahí el apelativo de *paniaguados* que la literatura áurea les dedicó, pues el pan y el agua eran la base principal de su sustento.

Por último, existían innumerables esclavos en su mayoría procedentes de las conquistas de plazas árabes de *Al Andalus*. Desde la conquista de Granada muchos esclavos negros y moriscos quedaron en manos de los nobles o fueron vendidos a los

burgueses con aspiraciones nobiliarias. Por ejemplo, tras su reconquista, la totalidad de la población valenciana o malagueña fueron esclavizadas y vendidas como tales, al igual que ocurrió con todos los autóctonos de Canarias. Para agravar más la situación, muchos padres del tercer estado se vieron empujados por la miseria a vender como esclava a su prole. La condición de esclavo suponía la privación absoluta de derechos —incluida la propia vida—, los cuales recaían sobre el dueño. A pesar de todo, se producían muchas liberaciones por dos vías: en pago de algún *servicio especial* al señor, en ocasiones, se premiaba al esclavo con la libertad, y por la vía del casamiento con el dueño viudo/a.

Por debajo de los esclavos incluso, quienes al menos tenían garantizado un mínimo sustento, se encontraban una multitud de marginados, indigentes y vagabundos entre los cuales abundaban los minusválidos, mendigos y pícaros. Sólo en Madrid se censaron 3300 en 1637 y se estiman en 150 mil en toda España a principios de siglo. Estos grupos, en constante aumento debido a las reiteradas crisis del siglo, constituían, y así eran percibidos, un peligro en potencia que la sociedad barroca intentó controlar a través de la beneficencia. Incluso hubo propuestas para su encierro *piadoso* en lugares determinados.

Las prácticas médicas de prevención contra la peste o la lepra se basaban enteramente en la exclusión y el rechazo de los infectados. La propia salud personal dependía de la purga, la sangría y la evacuación de los humores malignos. La depuración del cuerpo se trasladó como metáfora al cuerpo social de ahí que el equilibrio social, como el del cuerpo, suponga exclusiones y purgas sociales (Vigarello, 2006: 151). Las malas cosechas, la carestía y las epidemias intensificaron la pobreza de los campesinos que engordaban día a día la legión de los excluidos empujados a las grandes ciudades, principalmente Madrid y Sevilla.

Mención aparte merece la función *imaginaria* que desempeñaron las colonias americanas en la sociedad ibérica. El lugar de lo mítico, lo maravilloso o exótico que hasta entonces ocupaban las civilizaciones orientales conocidas gracias al comercio a través de la ruta de la seda —que alcanzaba a la India o China, tras los viajes de Marco Polo—, se desplazó hacia el nuevo continente. Allí se proyectaron las esperanzas populares de creación de una nueva sociedad tras las derrotas de los comuneros¹ y de las germanías. El lugar del milenario, de la utopía, en el *imaginario* popular de la península ibérica, lo ocupó la nueva *tierra prometida*, América. Lejos del poder coercitivo del Estado absolutista, en las colonias, se esperaba la realización de las utopías comunales y hacia allí se desplazaron las esperanzas liberadoras que animaron las insurrecciones contra el poder establecido de los siglos XVI y XVII. La esperanza de lograr la *fortuna* y la liberación personal y colectiva se reavivó ante la imagen del aún misterioso continente.

El primer viaje de Colón fue, por encima de cualquier otra consideración, una empresa de carácter comercial (Ubieto et al., 1991: 303): la búsqueda de una ruta más corta, y por tanto, más rentable hacia las *Islas de las Especias*, India —a la que Marco Polo nombra

¹ La revuelta de los comuneros y las germanías fueron el último gran esfuerzo de las ciudades castellanas y valencianas por preservar lo que todavía restaba del tradicional sistema medieval de autonomía local y representación municipal. En Stanley G. Payne, 1985b, p. 24.

como el “país de las mil islas” provocando que la cartografía de la época la representara como isla, en algunos mapas— y Ceilán, empresa que no se culminaría hasta el viaje de Magallanes, en 1520.

La Corona, a través de sus gobernadores, inició el nuevo ensayo colonizador tras el viaje de Nicolás Ovando (1502) comenzando por la población de las Antillas, punto de arranque del imperio español en América, con la incorporación del pueblo hispano a la tarea colonizadora (Ubieto et al., 1991: 304). En 1503 se fundó la Casa de Contratación de Sevilla y el Consejo de las Indias, que no actuó hasta el reinado de Carlos I, formando el entramado político-administrativo de la nueva aventura colonizadora. Los primeros pobladores españoles en las Antillas recibieron *repartimientos* de indios para la explotación agrícola de caña de azúcar y la minería aurífera, siguiendo el modelo de las encomiendas castellanas del medioevo. Los excesos de los colonos antillanos, las enfermedades europeas exportadas y otras causas de menor calibre supusieron las primeras crisis de despoblamiento de indígenas, relatadas y condenadas por los clérigos hispanos.

La estrategia entonces se dirigió al descubrimiento y ocupación de nuevos territorios, culminando con Cortés y la empresa mejicana. Sin embargo, los excesos de los colonos continuaron en las nuevas tierras asignadas lo cual provocaría una espléndida reacción humanista de los dominicos españoles, que el hispanista norteamericano Lewis Hanke calificó de inicio de una “lucha española por la justicia en la conquista de América” (Ubieto et al., 1991: 305). En la navidad de 1511, el dominico fray Antonio Montesinos predicó un sermón revolucionario en nombre de la libertad humana en el Nuevo Mundo y su ejemplo lo culminaría, a partir de 1515, un antiguo encomendero que había renunciado a sus indios por escrúpulos morales, fray Bartolomé de las Casas. A instancias de éstos, el rey convocaría una Junta de Teólogos y promulgaría las llamadas *Leyes de Burgos* de 1512, que representan el primer intento normativo de protección de la población indígena de todas las potencias coloniales.

En conclusión.-

Como hemos observado en las líneas precedentes, en el siglo XVII, España e Inglaterra se sitúan en dos posiciones completamente divergentes, en dos fases opuestas del ciclo. La primera se halla en el cenit de su poder imperial a finales del XVI, y a partir de ese momento se produce un punto de inflexión que da paso a un decaimiento inexorable. En los primeros años de la centuria el Imperio dominaba buena parte del centro y sur de Europa, el norte de África, parte de Norteamérica, Centroamérica y el Caribe, casi todo el sur de América y mantenía enclaves militares y comerciales en el sureste asiático, desde Filipinas a Malasia. La segunda no había consolidado su dominación ni siquiera en las propias Islas Británicas. Su poder se encontraba cuestionado tanto en el interior como en el exterior. Dentro de sus fronteras, los reinos de Escocia, País de Gales o Irlanda se rebelan periódicamente contra el poder de Londres y en el exterior, si bien comienza a establecerse en Norteamérica, tiene que disputarse su dominio con una Francia que cuenta ya con la fortalecida monarquía absoluta que la convertirá en la potencia dominadora del continente en la próxima centuria.

A pesar de todo su poder, con los primeros desastres militares, en España va cuajando la idea del derrumbe inminente del Imperio. Un sentimiento generalizado de decadencia y desengaño se apodera del *imaginario* de su población ante las continuas derrotas del primer tercio del siglo. Ante ese panorama, la intelectualidad reaccionó con la crítica acerada y constante a las formas de hacer política de la monarquía y su empeño en mantener los dominios imperiales del centro y norte del continente. El frente bélico que debía mantener operativo era inmenso y estaba mal comunicado. La desafección por las aspiraciones imperiales de la monarquía afectó tanto a la alta nobleza como a las clases populares que, por primera vez en la historia se vieron sometidas a la leva forzosa, mientras que en épocas anteriores siempre se consideró un honor servir en los ejércitos reales. Se presentía el desastre final y ello acongojaba a los españoles.

Inglaterra, en cambio, pese a su falta de estabilidad política, logró vencer al Imperio en diversos frentes. Desde la fallida invasión por parte de la Gran Armada a finales del siglo XVI, pasando por la sustracción de algunas islas del Caribe, comenzando por Jamaica, hasta el intento de desembarco en Cádiz y la paz de Utrech (1713) en la que se estableció la cesión de Gibraltar, son episodios que muestran una tendencia, cada vez más clara de crecimiento político-militar y económico que se traduce en cierta euforia y confianza de los ingleses ante su futuro. Estas victorias parciales exaltaron los ánimos de la clase dirigente inglesa que comenzó a vislumbrar la posibilidad real de arrebatar poder al imperio español, eventualidad que en parte se verá cumplida en la siguiente centuria.

A pesar de la división entre católicos y anglicanos y de las tensiones entre las diversas sectas protestantes no existió en las islas británicas el fenómeno de los judíos conversos y moriscos que, para España, supuso la pérdida de uno de los sectores más dinámicos de la sociedad. Hoy se sabe que la expulsión, bajo el manto de la búsqueda de la unidad religiosa, arrojó un plan político y sistemático de la nobleza castellana para debilitar a la aristocracia periférica, especialmente a los antiguos reinos de la Corona de Aragón, en su provecho.

En su unión a Castilla, la Corona de Aragón aportó la mayor parte de los territorios extra-peninsulares y el dominio militar y comercial del Mediterráneo, que formarían la clave de bóveda del futuro imperio europeo de los Austrias. Durante el reinado de Felipe II el Consejo Real de Estado estuvo dividido en dos facciones —una expansionista-imperialista, encabezada por el Duque de Alba y otra más moderada y menos agresiva bajo el liderazgo del Príncipe de Éboli— a la primera se la conoció como *partido castellano* y a la segunda como *partido aragonés*. La facción aragonesa dominó el Consejo hasta que un escándalo la desacreditó hasta el punto de que el secretario personal del rey, Antonio Pérez, fue acusado de conspiración contra la Corona, huyendo a Aragón donde las autoridades judiciales le dieron asilo. A partir de ese momento el dominio pasó íntegramente al partido castellano, dando rienda suelta a las pretensiones hegemónicas de la alta nobleza castellana (Payne, 1985b: 27). En adelante la tendencia centralista sería predominante en el Estado imperial.

IV.2.- CONTEXTO CIENTÍFICO

Nuestro interés por este contexto radica en la singular importancia que Hobbes atribuyó a la metodología científica que adoptó como principio epistemológico. La comprensión de *Leviatán* resultaría incompleta si no se tienen en cuenta, además de las determinaciones personales y socio-históricas, otro fenómeno contemporáneo: la emergencia de lo que ha venido denominándose *ciencia moderna* (Moya, 1997: 33). Ya hemos visto el contexto político y necesitamos conocer el científico para luego justificar las relaciones que los ligan.

Hobbes procedió a trasladar el método de la ciencia moderna al estudio de la política. Para ello basó sus argumentaciones en la *imitación* de la manera de proceder del saber geométrico, y en consecuencia, se consideró a sí mismo un “geómetra de las relaciones sociales” que, gracias a ese método, deducía certezas que no admitían dudas. Siendo la ciencia racionalista el modelo seguido en la elaboración de *Leviatán*, necesitamos conocer qué características tenía ésta para poder fundamentar tan altas pretensiones del inglés. Ni la ciencia natural ni la política tenían, en ese momento, claro y despejado el camino a seguir, ya que ambas estaban ensayando sus primeros e inseguros pasos. De ahí que una se apoye en los argumentos y modos de proceder de la otra para justificar su presunción de verdad.

Pero antes será necesario realizar algunas puntualizaciones que pongan en entredicho el mito sobre la discontinuidad y novedad absoluta de la ciencia moderna respecto de la medieval. La ciencia renacentista estuvo inextricablemente ligada a sus orígenes medievales y clásicos, como se muestra en las investigaciones de Jacques Le Goff o Aaron Gurevich, entre otros muchos historiadores.

La llamada *revolución científica* del siglo XVII trajo consigo, quizás, algunos de los cambios más decisivos de la historia de la ciencia. Pero estos cambios son deudores tanto de la alquimia medieval, como del trabajo de las universidades y de los saberes tradicionales. Todos los avances modernos no son sino consecuencias elaboradas a partir de trabajos previos medievales y renacentistas y así lo veremos a continuación.

Uno de los cambios fundamentales se produce en la manera de encarar los conocimientos tradicionales. Las ciencias teóricas encontraron y definieron un nuevo marco de referencia, basado en las teorías de Galileo y Descartes, al que ajustar sus modos de proceder: el método científico. Este método se convierte en la *piedra de toque* de todo conocimiento, pasado o futuro. Desde entonces, en Occidente sólo se considerarán válidos aquellos conocimientos que superen el contraste del nuevo método. Esta presunción de haber hallado un método infalible, que conduce a verdades irrefutables, excluye o ignora la existencia y eficacia de prácticas tradicionales de probada solvencia.

Las transformaciones más drásticas se produjeron en tres aspectos primordiales del conocimiento: el primero afecta al sujeto que investiga, el segundo tiene que ver con el lugar donde se realiza la investigación y el último alude al medio por el que se transmite ese conocimiento.

Los sujetos medievales de la ciencia lucían dos condiciones bien diferenciadas. Por un lado, estaban el alquimista o artista solitario, cuyos conocimientos procedían, vía oral preferentemente, de un maestro e inmediato predecesor y el lugar donde trabajaron fue algún gabinete del domicilio propio, del monasterio o de la universidad. Y por el otro, estuvieron las mujeres —curanderas, parteras, alcahuetas—, que recibieron las enseñanzas tradicionales, también oralmente, de la madre o de otra mujer de su propia familia, siendo su *laboratorio* la cocina del hogar familiar. Ellos procedían preferentemente de la pequeña nobleza o burguesía, ellas de las *clases* populares. La ciencia practicada en cada caso por cada uno, también diferían. Unos centraron sus esfuerzos en el saber teórico y la búsqueda práctica de la “piedra filosofal”, las otras en un conocimiento práctico y experimental basado en tradiciones contrastadas.

Sin embargo, la nueva ciencia modificó sustancialmente estos tres aspectos que acabamos de enumerar. El científico moderno forma parte de un grupo social de estatus medio o alto. Frente a la soledad del alquimista, su trabajo acumula espectadores y testigos que mostraban más curiosidad que auténtico interés por los experimentos presenciados. El lugar donde se investigaba eran las sedes de asociaciones privadas, como el *Invisible College* de Bacon, que pronto se transformarán en las modernas Sociedades Científicas oficiales. Sus practicantes eran los hijos menores de la aristocracia o burguesía urbanas, formados en universidades o colegios religiosos. Por último, los nuevos conocimientos adquiridos se fijaron y transmitieron como *ensayos científicos* en libros, siendo la imprenta la encargada de su difusión.

IV.2.1.- Ciencia Medieval

La que puede ser tenida como primera máquina de occidente es de origen medieval: el molino movido por agua, viento o tiro animal que, aunque se conocía desde la antigüedad, los maestros de la Edad Media —siglos XII y XIII— convirtieron en una máquina industrial que rápidamente fue aplicada a la hidráulica, la metalurgia o la molienda de cereales. La fuerza mecánica generada por este artilugio hallaría aplicaciones en múltiples industrias. Se utilizó en las fundiciones, en la industria textil, en el regadío —elevando las aguas hasta lugares insospechados—, o para la evacuación del agua de los *polders* holandeses, realizada íntegramente por este medio.

También fueron inventos medievales los arreos, el estribo, la herradura o la silla de montar, la pólvora, los anteojos, la balanza, el reloj, la devanadera, el papel y el cepillo para madera. Las artes de navegación a vela y la construcción naval que jugaron un papel insustituible en los descubrimientos geográficos, así como el perfeccionamiento de la brújula magnética, posiblemente introducida en Occidente a través de los árabes andalusíes que mercadearon con Oriente —ya que el comercio relacionado con la *ruta de la seda* estuvo mediatizado por turcos y árabes—, todo ello si no llegó a su perfección en ese momento, al menos, se gestó en la Edad Media.

En su primera versión china, la brújula consistía de una aguja imantada colocada sobre un fragmento de caña que se hacía flotar sobre agua, señalando el polo magnético de

la tierra. En 1269, Pietro Peregrino de Maricourt, alquimista de la zona de Picardía, dibujó y describió una brújula con aguja fija —todavía sin la rosa de los vientos en la base sobre la que se movía—, siendo una de las primeras versiones europeas conocidas. Sin embargo, se sabe que en el siglo XII ya se manejaba una brújula rudimentaria basada en los mismos principios.

Algunos historiadores señalaron a Marco Polo (1254-1324) como introductor de la brújula en Europa, aunque un simple vistazo a las fechas lo desmiente. En cualquier caso, la primera brújula de navegación práctica fue la construida por un armero de Positano (Italia), llamado Flavio Gioja, entre los siglos XIV y XV. Él fue quien la perfeccionó suspendiendo la aguja sobre una púa de forma similar a la que actualmente conserva (Figura 2). La encerró, además, en una cajita —*búxula*, cajoncito confeccionado en madera de boj, *boxus* en latín— con tapa de vidrio, que le dio su nombre actual. Más tarde se incorporó la rosa de los vientos, un disco con marcas de las divisiones y subdivisiones en grados que señalaban treinta y dos direcciones celestes. Este fue el modelo de brújula marina que se utilizó hasta fines del siglo XIX. La brújula necesitaba, para ser de utilidad, de otro elemento sin el que la navegación habría resultado impracticable: la elaboración de Cartas de litorales, que se comenzaron a dibujar a partir del siglo XII, y las marinas desde el inicio del XIV.

Otro invento medieval que se convertiría en símbolo de modernidad fue el reloj analógico, referente metafórico moderno de la máquina ideal. El tiempo cotidiano de la Edad Media se medía de forma abstracta: primero mediante el uso de las *horas monásticas*, escandidas por los campanarios —desde el siglo VII— y después, gracias a la difusión en el siglo XIII del reloj mecánico que divide el día en horas idénticas y mensurables. El tiempo abstracto se convirtió en un *espacio* horario que podía ser planificado y organizado racionalmente (Le Goff, 2009: 55). El reloj abrirá al hombre moderno la posibilidad de desprenderse del tiempo cíclico medieval, e iniciar la implantación de un concepto lineal de la temporalidad ligado a la idea de *progreso* de las edades del hombre como protagonista individual y colectivo de la historia.

En las sociedades modernas, que buscaban la racionalidad económica, el reloj pasó a ser un instrumento imprescindible. La división de la semana en siete días y del día en veinticuatro horas se institucionalizó allá por el siglo VII de nuestra era, pero el concepto de siglo, sin embargo, no aparecería hasta el siglo XVI.

Hasta el Renacimiento la religión empapaba todas y cada una de las manifestaciones sociales de Occidente. La vida de las personas se administraba en base a las Escrituras. Sobre el tiempo cíclico medieval, de raíces más paganas que cristianas, la Iglesia Católica superpuso hábilmente un calendario de celebraciones religiosas que coincidía y

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 2.-
Brújula Medieval.

oficializaba el tiempo regentado por las estaciones, los periodos de siembra y cosecha, los periodos de trabajo y descanso, los tiempos sagrados y los profanos.

La generalización del uso del reloj analógico que, por entonces, comienza a presidir las fachadas de los edificios oficiales y de las iglesias, parceló hasta el segundo el tiempo vital. Las fronteras imprecisas y móviles que fijaban los antiguos métodos de regulación temporal —la salida y puesta del sol o el toque de campana de los monasterios— se precisan y anclan en horas exactas de igual magnitud, como marco al que ajustar las actividades cotidianas, sobretodo en las ciudades. Nació así el tiempo burgués, en el espacio burgués (Figura 3).

Podríamos continuar enumerando otros avances medievales en el campo de la construcción o en el arte de la guerra —el castillo, la catedral gótica, la pólvora, la ballesta, la armadura de los caballeros y sus monturas, y así sucesivamente—, pero opinamos que es de mayor interés dedicar unos párrafos a hablar de los intelectuales y científicos medievales, englobados bajo la denominación general de *filósofos naturales*.

La filosofía natural y sus practicantes, casi siempre monjes o sacerdotes, trataron de leer el libro de la naturaleza¹ escrito por Dios, y con su actividad se fraguaron los cimientos sobre los que, mucho más tarde, se erigiría el edificio de la Ciencia moderna. Nos permitiremos únicamente nombrar a algunos y relatar sucintamente sus más destacados logros intelectuales, señalando que todos ellos forman parte de una tradición científica de la que son las figuras señeras, y no pueden ser considerados casos aislados de genialidad esporádica e inconexa.

Heredera de la tradición griega, de la que quedó aislada tras la división del imperio romano, la Alta Edad Media perdió el interés directo en la ciencia grecolatina por dos razones. En parte por la imposibilidad de acceso directo a los tratados griegos originales y

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 3.-
Manuscrito de Gioanni Dondi,
diseño del mecanismo principal para
reloj astronómico, 1364

¹ Gracián, aunque consideró esta metáfora, la trató con cierta ironía: “Discurrió bien quien dijo que el mejor libro del mundo era el mismo mundo, cerrado cuando más abierto. Piel extendida, esto es, pergaminos escritos llamó el mayor de los sabios a esos cielos, iluminados de luces, en vez de rasgos, y de estrellas por letras” (C, III, iv: 501).

el desconocimiento mayoritario de la lengua de Homero, aunque también por la obsesión por lo *espiritual* a costa de lo *natural* que se apoderó del cristianismo primitivo.

Sin embargo, en la época carolingia se reavivó el interés por todo lo grecolatino, en lo que se conoce como *primer renacimiento*. Comenzó por la recuperación del estudio de la naturaleza, principalmente a través de obras en latín, pero también debido al trabajo de algunos sabios que estudiaron el griego y recobraron buena parte de las obras de autores clásicos gracias a la reapertura de los canales de comunicación con el imperio bizantino. La corte de Carlomagno fue un importante centro de concentración de eruditos, la mayor parte miembros del clero, que reavivaron el interés perdido por los saberes antiguos.

Alcuino de York (730-804), teólogo y erudito inglés, fue el ideólogo y principal artífice de la reforma intelectual llevada a cabo por Carlomagno. Con su programa trató de rescatar el saber clásico, centrando las materias de estudio en torno a las *siete artes liberales*, distribuidas en dos grupos: el *Trivium* y el *Quadrivium*. El primero incluía las materias literarias —gramática, retórica y dialéctica—, el segundo se correspondía con las enseñanzas científicas —aritmética, geometría, astronomía y música— que formarían el embrión de la futura ciencia moderna.

La fundación de escuelas que impartían sus enseñanzas basándose en esa organización en las principales urbes europeas, transcurridos los siglos, propiciaría la aparición de las primeras universidades, y con ellas el impulso de la lógica, la dialéctica y un renacido interés por la indagación especulativa con el desarrollo de la primera Escolástica.

El impulso cultural consumado por Carlomagno se afianzó en el siglo XII, cuando al anterior interés carolingio se sumó el contacto con el *mundo árabe*, el cual había tenido acceso directo al conocimiento del griego clásico y se encontraba en un estadio científico mucho más *avanzado*. En Italia y en la península ibérica se realizaron numerosas traducciones, principalmente al latín, de los tratados griegos conservados y difundidos por los árabes, lo que propició importantes avances en campos tan diversos como la astronomía, las matemáticas, la botánica o la medicina, entre otros.

A mediados del siglo XII se crearon las primeras universidades donde el estudio de las principales obras de la filosofía antigua —Platón, Aristóteles, Ptolomeo, Arquímedes o Galeno— constituyó el armazón interno de sus enseñanzas, impartidas por miembros del clero escolástico, singularmente por los monjes de dos órdenes mendicantes de reciente fundación: los dominicos y los franciscanos, cuya inmediata difusión y red de monasterios coincide básicamente con el desarrollo urbanístico de las principales ciudades de la Europa medieval.

Los franciscanos consideraban que la naturaleza se constituía como un sistema coherente de leyes que podían ser explicadas por la razón. Esta teoría del conocimiento otorgaba un mayor énfasis a la lógica, al tiempo que defendía y no descuidaba el empirismo. Robert Grosseteste (1168-1253), franciscano y obispo de Lincoln, uno de los primeros escolásticos de Inglaterra, es considerado, aún hoy, el fundador del pensamiento

científico en Oxford. Realizó estudios sobre geometría, astronomía y óptica. Grosseteste propugnó, desde el pensamiento aristotélico, la extracción de leyes universales partiendo de la observación sistemática de casos particulares, siendo de los primeros en señalar la vía experimental como el modo correcto de validar las teorías. Alumno suyo fue el también franciscano Roger Bacon, quien estableció las pautas a seguir en lo que luego se conocería como método científico: un ciclo repetido de observación sistemática, formulación de hipótesis, experimentación para contrastarlas y verificación independiente de los hechos observados. Bacon realizó importantes aportaciones en mecánica, geografía y sobretodo en óptica. Del interés de maestro y discípulo por esta última proceden tanto la generalización del uso de gafas en el siglo XIII como la semilla de posteriores avances en astronomía y medicina, con la aplicación de sus conocimientos ópticos al telescopio y al microscopio.

Alberto Magno (1193-1280), maestro de Tomás de Aquino —ambos dominicos—, fue un acérrimo defensor de la coexistencia armoniosa entre ciencia y religión. Junto a su discípulo llevó a cabo la integración de la tradición aristotélica en la escolástica.

Una visión más avezada demostró otro franciscano, Duns Scoto (1266-1306), al establecer una cesura radical entre razón y fe, en contraste con las teorías de Aquino y su maestro. Desde su punto de vista la fe era absolutamente inexplicable desde la razón, por lo que debían de separarse definitivamente. La ciencia debía quedar demarcada y confinada al estudio de la naturaleza, independientemente de la teología. Discípulo de Scoto, Guillermo de Ockham (1285-1350) concretó uno de los principios epistémicos de lo que en la Modernidad será el método científico y el reduccionismo demostrativo en la ciencia, se trata del principio de economía o parsimonia, más conocido como *Navaja de Ockham*, según el cual, para explicar un hecho se debe elegir siempre la causa más sencilla de entre todas aquellas que pudieran ser igualmente válidas, o lo que es lo mismo, cuántas menos hipótesis maneja una explicación más probable será su certeza.

Entre los seguidores más destacados de Ockham cabe citar a dos: Jean Buridan (1300-1358) y Nicolás de Oresme (1323-1382). Ambos consumaron significativos avances en la formulación de algunas leyes de la física. El primero estableció la teoría del *ímpetus*, precedente del estudio de la dinámica de la inercia e inauguró los estudios sobre el movimiento de los objetos en caída libre, siendo precursor de las leyes de la dinámica de Galileo y Newton. El segundo, en astronomía, concibió la posible existencia de otros mundos habitados en el universo y apuntó argumentos novedosos acerca del movimiento terrestre y planetario —antes que Copérnico—, siendo descubridor de la curvatura de la trayectoria de la luz a causa de la refracción atmosférica.

La ciencia medieval sufrió, sin embargo, un frenazo radical en las postrimerías del siglo XIV debido, entre otras causas, a la peor epidemia de peste negra que jamás asolara Europa y que supondría el desvanecimiento de la innovación científica y la ruptura del hilo conductor de la sabiduría clásica provocada por la desaparición física masiva de toda una generación de científicos. Esta brecha ya no se salvaría hasta el Renacimiento, dando pie a la conformación de la leyenda negra que convirtió el medioevo en la *Edad de las Tinieblas*, basándose en el *oscurantismo* e *ignorancia* del final del periodo. Mito que se

constituyó además como un modo de reafirmación de la propia Modernidad, llegando invariable hasta nosotros como “verdad histórica” a través de la lectura sesgada de aquel periodo realizada por la Ilustración.

Capítulo aparte, en esta narración de la ciencia medieval, merece el legado *científico* procedente de los conocimientos tradicionales y populares almacenados y transmitidos por canales preferentemente femeninos.

El racionalismo adoptó una actitud masculinizada ante la naturaleza que también fue una novedad de la Modernidad. Evelyn Fox Keller sugiere que en el periodo que abarca esta investigación se pueden rastrear ciertas complicidades entre ciencia y género, aspecto que ella se propuso revisar por no haber sido, generalmente, tenido en cuenta. Su elucidación desveló los influjos sociales que determinaron el nacimiento del conocimiento científico moderno. No podríamos comprender apropiadamente el origen y la evolución de la ciencia moderna, opina Keller, sin atender previamente al papel jugado por las metáforas relacionadas con el género en la formación de los valores, propósitos y metas que se encarnan en la empresa científica moderna.

El análisis del lenguaje científico moderno —íntimamente ligado con la expresión lingüística de la sexualidad—, arroja luz sobre ese momento crucial de la historia de la ciencia: “la ideología de género es una mediadora crucial entre el nacimiento de la ciencia y las transformaciones económicas y políticas que acompañan a ese nacimiento” (Keller, 1991: 52). El rastro dejado por las relaciones entre ciencia y género puede seguirse a través de los elementos que entran en ese juego de correspondencias. Por un lado se hallan la ciencia y su objeto, la naturaleza, y por otro encontramos a los practicantes de esa ciencia, los *filósofos naturales*, que actualizaban los lazos entre ambos. Pues bien, el lenguaje de esa actualización, Keller *dixit*, se articuló en base a metáforas de género.

Francis Bacon, maestro de Hobbes, planteó la labor de la ciencia como la restitución del *imperio* sobre la naturaleza del que el hombre disfrutó en el paraíso. Bacon fue el primero en enunciar explícitamente la ecuación que liga ciencia y poder: el propósito de la ciencia, no es otro que “dominar” a la naturaleza, “controlar” el medio y “predecir” sus reacciones, haciendo de la “agresión” un impulso inherente al quehacer científico (Keller, 1991: 41). En el *Novum Organum* Bacon explicó que la ambición humana tiene tres grados: está, en primer lugar, la ambición “de los hombres que pretenden acrecentar su propio poderío en su país”; en segundo lugar, la ambición “de los hombres que se esfuerzan en aumentar la potencia y el imperio de su país sobre el género humano”; y por último, la ambición de “aquellos que se esfuerzan por fundar y extender el imperio del género humano sobre la naturaleza”, que es la ambición más noble y sabia. Ese dominio tiene su “único fundamento en las artes y en la ciencia, pues sólo se ejerce el imperio sobre la naturaleza, obediéndola” (Bacon, 2004: 81). El postrer matiz que Bacon introduce en su discurso, «dominar mediante la obediencia», desprende un aroma seductor y sensual.

La naturaleza ostenta su propio modo de ser, adaptarse a él es tan importante como conocer el carácter de una novia a la que se quiere seducir, dominar, conformar y someter a la mente del pretendiente-científico. Desde *El Banquete* de Platón, el conocimiento de la

naturaleza siempre ha presentado una tonalidad erótica y sensual: es Eros quien nos impulsa hacia él. El propósito de la ciencia no es violar salvajemente a la naturaleza, sino dominarla siguiendo sus dictados. Pero esta obediencia del científico incluye la demanda, la exigencia incluso, de imponer su dominación. Ya que “no la simple violación, o el rapto, sino también la seducción forzada y agresiva lleva a la conquista” (Keller, 1991: 45). Se manda sobre la naturaleza al obedecerla, se la obedece adaptándonos a sus exigencias, conociendo su carácter para poder acosarla hasta su rendición, y así, esclavizarla. Pues el papel del investigador se ha de entender en tanto que,

instancia judicial de carácter inquisitorial, como un tribunal encargado del penoso interrogatorio de la naturaleza, no haciendo ascos, para ello, ni siquiera a la tortura (Blumenberg, 2000: 91).

El científico baconiano intenta conquistar, someter, rendir e inseminar a la naturaleza mediante el método analítico y preñarla para que dé a luz sus frutos en beneficio del género humano. Pero, a veces, la naturaleza no se presenta como una doncella de fácil seducción, entonces, habrá que “violentarla y atormentarla” hasta la capitulación de sus misterios, para que se “entregue” al investigador.

En la formulación que hizo Bacon de las bases del método científico, la ciencia se concibió, conscientemente, con los atributos de una masculinidad agresiva y seductora, y la naturaleza, por contra, fue vestida con ropajes de mujer. El conocimiento científico debía “penetrar” los “secretos” del mundo. Y esto no es una simple manera de hablar sino que conformó una actitud generalizada frente a la naturaleza que está presente desde entonces en el modo científico de acceder al conocimiento. La ciencia trata de “romper” los sellos que guardan los secretos *femeninos* de la naturaleza.

Esta actitud masculinizada del fenómeno científico no es baladí, ya que es una derivada de la dominación masculina y la consecuente sumisión femenina que exigía la sociedad patriarcal. A partir del siglo XV, esa actitud ideológica condujo a la asociación del pensamiento racional con lo varonil, con la claridad de lo matemático, con la precisión de la geometría, con la luz del pensamiento deductivo o inductivo, la causalidad y lo objetivo. Mientras lo femenino quedó ligado a conocimientos oscuros, a las sombras de lo intuitivo, a lo emocional y subjetivo, a sentimientos y afectos más o menos irracionales.

Esta noción del quehacer científico no era, como hoy, una concepción generalizada, pues hubo modos alternativos de plantear el mismo problema sobre el acceso del hombre a la naturaleza. La alquimia medieval sugirió un “principio de simetría”, casi de igualdad entre los principios masculino y femenino. Teofrasto Paracelso (1493-1541) argumentaba un modo absolutamente diferente de concebir la investigación científica: “un hombre sin una mujer no es un todo, únicamente con una mujer forma un todo [...] En ese sentido, la enfermedad desea esposa, es decir, la medicina [...] Ambos deben unirse para formar un todo armonioso, al igual que en el caso del hombre y la mujer” (Keller, 1991: 57). También, en el mismo siglo XVII, entorno temporal de esta investigación, Giambattista della Porta escribía todavía en un sentido similar: “el mundo es una criatura viviente, hallándose en todas partes tanto lo masculino cuanto lo femenino” (*Ibidem*).

Ese modo igualitario de considerar el género podría deberse, tal vez, al hecho constatado de que la Edad Media estuvo plagada de mujeres que acumularon una multitud de conocimientos transmitidos oralmente de generación en generación, desde la propia madre o algún familiar femenino cercano. Ellas eran las portadoras y administradoras de toda una serie de nociones prácticas básicas en relación con el cuerpo, la sexualidad y la reproducción, totalmente ajenas al mundo masculino.

La mujer medieval era la depositaria de los saberes populares de la época sobre plantas medicinales, animales y minerales, para la creación de pócimas curativas de muchas enfermedades, prestando un importante servicio a la comunidad. La mujer medieval supo elaborar recetas de perfumes o cosmética y desarrollar técnicas innovadoras de destilación, extracción y sublimación de esencias. Ellas eran las parteras, alquimistas, perfumistas, nodrizas o cocineras que atesoraban y aplicaban antiguos y probados conocimientos en anatomía, botánica y zoología.

Sin embargo, un modelo social masculinizado se consolidó en la Baja Edad Media entre las elites eclesiástica, política y económica, las cuales consideraban el saber femenino, especialmente en lo referente a sexualidad y reproducción, como una amenaza a su hegemonía provocando el empeño masculino de quebrar esa línea de conocimiento de la naturaleza. La mujer medieval poseía una sabiduría específica sobre el control de la natalidad y supo preparar diversos abortivos. Estos conocimientos implicaban la posibilidad de un ejercicio más libre de la sexualidad, al margen de la simple reproducción, que ponía en riesgo la pretendida primacía masculina, por tanto fueron expropiados por los poderes oficiales masculinos y declarados maléficos. Así nació el mito de las brujas.

La palabra “bruja”, de origen desconocido en alguna lengua prerrománica, se deriva del término *bruxa* o *bruixa*, común a las tres lenguas romances hispánicas. Etimológicamente, ese término nombra literalmente a mujeres con poderes sobrenaturales (Corominas, 2003: 108). El contenido primigenio del concepto es sin duda pagano. Engloba tanto elementos de la cultura griega (con características inconfundibles de las bacantes, en su vestimenta, jerarquía, consumo de drogas y rituales con animales), como de la cultura germánica (ritos ocultistas), y algunos elementos hebreos (la unión a poderes sobrenaturales) que asumieron el modelo de anteriores creencias mesopotámicas. Numerosos documentos de estas culturas demuestran la existencia en su seno de mujeres

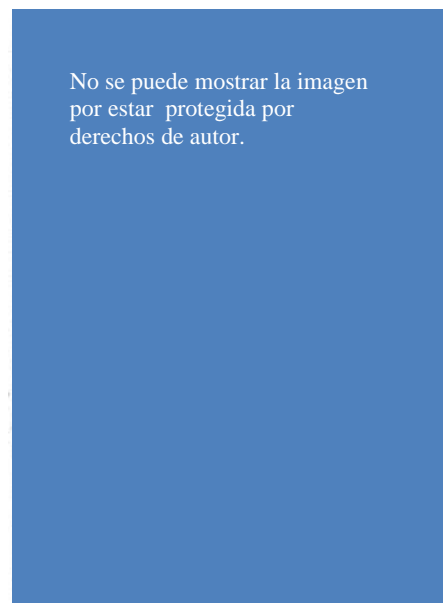


Figura 4.-
Portada de *Malleus Maleficarum* en una edición de 1669.

muy preparadas en artes médicas, práctica de abortos y dominio de drogas y venenos, que fueron el antecedente histórico de la sabiduría femenina medieval.

En la baja Edad Media se inició la persecución de cualquier rito popular de origen no cristiano, asociándolo con el maligno. Sin embargo, la imagen actual que tenemos de las brujas y de la brujería no fue elaborada hasta mucho más tarde, en la transición del siglo XV al XVI. La verdadera persecución de esas prácticas no se desató hasta la publicación de la bula papal *Summis Desiderantis Affectibus* de Inocencio VIII, el 5 de diciembre de 1484, con la que se legitimó e institucionalizó el acoso a esas mujeres sabias, su tormento y ejecución, por ahogamiento o en la hoguera, que fue el procedimiento más utilizado.

Dos años después de la publicación del edicto papal, los dominicos Henry Kramer y Jacob Sprenger, profesores universitarios de teología en Colonia, escribieron un infausto compendio, el *Malleus Malleficarum* —Martillo de Brujas, Figura 4—, con descripciones de diversos tipos de brujería e instrucciones precisas de cómo reconocer y atormentar a sus practicantes para que admitieran su pecado, así como las penas asociadas al mismo. Para estos dominicos la “brujería procede de la lascivia carnal, que en las mujeres es insaciable [...] motivo por el cual, en nombre de su lascivia, las mujeres se asocian con los demonios” (Keller, 2001: 67). Una sexualidad femenina oficialmente demonizada ofreció la coartada que esperaban los *filósofos naturales* (varones) para rendirse a la tentación de invocar el miedo a la brujería en su disputa con la alquimia.

IV.2.3.- Ciencia Racionalista

La actitud, agresiva y seductora a un tiempo, del científico moderno ante el mundo, tuvo en el método resolutivo-compositivo, propugnado por Galileo y la escuela paduana e instituido formalmente por Descartes, el fundamento epistemológico de una mirada viril y racionalmente renovada sobre la naturaleza. La observación de la naturaleza como mundo sensible, aprehensible por los sentidos —en especial por el sentido de vista, a través del telescopio y el microscopio (Figuras 5 y 7), mascarón de proa simbólico de las nuevas disciplinas— y expresable en lenguaje matemático, fue extrapolada de su origen geométrico y aplicada en las más diversas ramas del saber. El razonamiento hipotético-deductivo y la experimentación inductivista se imponen como caminos alternativos y únicos del conocimiento certero.

El entorno sociológico de Italia, que la había colocado a la cabeza de la investigación en Europa desde el Renacimiento, con la llegada de la Contrarreforma, se volvió hostil al

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 5.-
Telescopio de Galileo 1609.

nuevo espíritu, y en consecuencia, el centro de las nuevas representaciones de la naturaleza se desplazó, en la parte central del siglo, hacia el norte del continente especialmente a Francia, Alemania e Inglaterra.

A partir del diseño de la *nueva* teoría heliocéntrica del universo por Nicolás Copérnico (1473-1543) y recogida en su libro *De revolutionibus orbium Cælestium*¹ —obra que sólo se pudo publicar póstumamente—, basándose en el estudio de pensadores griegos como Aristarco, Heráclides y sobre todo en los pitagóricos, se señala el comienzo de una *nueva era*, aunque, si como se dice, estuvo fundamentada en el estudio de los clásicos, no debiera ser considerada tan novedosa.

A Copérnico, también en Italia, le seguirán Galileo Galilei (1564-1642), inventor del telescopio que revolucionaría la observación astronómica, y el alemán Johannes Kepler (1571-1630), matemático y astrónomo con quien se consuma el desplazamiento del centro intelectual de Europa hacia el norte. Kepler fue matemático imperial de Rodolfo II y su principal contribución fueron las leyes que llevan su nombre y que predicen el movimiento de los planetas alrededor del sol.

El nuevo espíritu, encarnado por Galileo y glorificado en su defensa ante el dogmatismo inquisitorial, supuso una ruptura radical con la tradición escolástica y popular, desbrozando el camino que permitirá a Newton realizar su generalización de la mecánica clásica al resto del universo. Isaac Newton (1643-1727) realizó innumerables aportaciones científicas en la segunda mitad del siglo, tales como la teoría de las fluxiones, la resolución del binomio que lleva su nombre o las leyes de la gravitación universal basándose únicamente en la mecánica: movimientos, masas y distancias entre ellas.

Estos trascendentales cambios de paradigma ocasionaron consecuencias increíbles en todos los órdenes de la vida, tanto en la Europa católica como en la protestante. Aunque estas consecuencias que no llegarían a la gente común hasta después de la Ilustración, ya comenzaron a menoscabar, desde el Renacimiento, las

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 6.-
“La lección de anatomía del Dr. Nicolaes Tulp”, pintado por Rembrandt en 1632.

¹ El cambio de paradigma científico, con el abandono de la concepción ptolemaico-aristotélica del universo y la adopción de las tesis copernicanas, supuso la refundación del resto de las áreas de estudio clásicas sometidas a la vista del nuevo sistema de referencia. Desde la época que tratamos hasta hoy, cuando se quiere hablar de un cambio radical de alguna cosa, se le califica con la metáfora del *giro copernicano*.

creencias, valores y principios que regían la vida cotidiana de la minoritaria, pero poderosa e influyente, población letrada de las ciudades. Un nuevo contexto cultural e ideológico facilitó la práctica y difusión de los métodos de las ciencias modernas que, paulatinamente, fueron aplicados a los más diversos campos.

En medicina, a partir de las prácticas de vivisección (Figura 6) de cuerpos humanos realizadas por artistas-científicos como Vesalio, cuya obra, profusamente ilustrado por pintores del taller de Tiziano, se difundió por el continente en numerosas copias, se desató en Europa un interés morboso por las disecciones que llegaría al extremo de convertirlas en espectáculo público ante cientos de espectadores no especializados. La Iglesia, que hasta entonces se había opuesto al uso civil¹ de este arte, sabedora de las numerosas autopsias clandestinas que los artistas llevaban a cabo desde el *Trecento*, aflojó su condena y persecución, lo que facilitó la irrupción de estas prácticas en la plaza pública. En la plaza se montaba para el público una suerte de teatro con asientos en grada y un escenario decorado con tapices alegóricos. Durante el espectáculo un barbero-cirujano actuaba seccionando un cuerpo humano mientras que un médico anatomista —que no tocaba siquiera el cadáver—, como maestro de ceremonia, explicaba al público la disección y el funcionamiento de los órganos que el barbero extraía y exhibía ante los asistentes (Vigarello, 2005: 301-321). Tras las autopsias, el microscopio se encargó del examen de los tejidos (Figura 7).

El primer testimonio escrito sobre autopsias data de 1316 y consiste en un pequeño tratado titulado *Anathomia*, escrito por un profesor de la Universidad de Bolonia llamado Mondino de'Liuzzi, en el que se describe la disección de dos cadáveres de mujeres, en 1315, pocos años después de la publicación del decreto del papa Bonifacio VIII, en el que se prohibía la *costumbre atroz* de despiezar los cadáveres de los caídos en combate para trasladarlos más cómodamente a sus lugares de origen, para su enterramiento cristiano.

En fisiología destacó William Harvey (1578-1657), discípulo directo de Galileo, médico personal de Bacon y amigo íntimo de Hobbes, quien se dedicó al estudio anatómico en su faceta mecánica y cuantitativa, a las disecciones y a la experimentación con animales vivos. Todo ello, sin recabar el obligatorio consentimiento

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 7.-
Microscopio de Galileo, 1612.

¹ Sin embargo, durante todo el periodo medieval y hasta mucho después, la iglesia anduvo realizando por toda la cristiandad pseudo-autopsias de los cadáveres de personas cuya santidad se preveía, despiezando miembros y órganos que luego eran esparcidos por toda la geografía europea, como reparto *mágico* de la santidad de su dueño.

eclesiástico previo. La vivisección anatómica fue una de las primeras aplicaciones prácticas del método resolutivo-compositivo de la Escuela de Padua que, a través de Harvey, llega y es adaptado por Hobbes para la *dissección* y escrutinio de la sociedad.

En Italia también hubo importantes innovaciones en la cirugía de las manos a cargo de Fortunio Liceto (1577-1657) profesor en la Universidad de Padua quien aportó diversas técnicas quirúrgicas en plastias e injertos.

En Alemania William F. von Hilden (1560-1634) considerado el padre de la cirugía en ese país, investigó, en relación con la medicina de guerra, el modo de realizar correctamente las amputaciones de miembros gangrenados, practicándolas por la zona sana, evitando así la infección del resto del miembro herido. La técnica sería completada años después por James Yonge (1647-1721), quien recomendó cubrir el muñón con piel del propio paciente, procedimiento aséptico que será recogido, en 1587, por Miguel Sabuco en la obra, de orgulloso título, *Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos, la cual mejora la vida y salud humana*, (Riera et alt.: 15). Más tarde Hermann Boerhaave (1668-1738) en la Universidad de Leyden, elaboró un cuidadoso método de análisis clínico: anamnesis, exploración, diagnóstico, pronóstico, tratamiento y hallazgos anatómico-patológicos.

En Inglaterra, además de Harvey, Thomas Sydenham (1622-1689), considerado el fundador de la medicina inglesa, investigó sobre la *gota*, enfermedad que él mismo padeció, e identificó la fiebre reumática, la *corea* y las manifestaciones sintomáticas del *escorbuto* y la *disentería*.

H. van Deventer (1651-1724), en los Países Bajos, realizó valiosas aportaciones en ortopedia.

En Francia, Nicholas Andry (1658-1759), profesor y decano de la Facultad de Medicina de París, fue el primero en utilizar el término *ortopedia*, entendido como actividad preventiva y remedio casero para corregir las deformidades de nacimiento en los niños, dando recomendaciones a las madres para su tratamiento.

Giovanni A. Borelli (1608-1679) aplicó el cálculo matemático a la mecánica animal y sus movimientos. Y sus contemporáneos, William Croone y Thomas Willis estudiaron la estructura muscular y sus contracciones el primero, y el segundo añadió sus observaciones de las células musculares a través del microscopio, completando la teoría mecánica del movimiento animal.

A pesar de la expansión de la fiebre *cientifista* por todo el continente, el desarrollo más sistemático de la ciencia en esta centuria tuvo por escenario la Inglaterra de Hobbes. Allí más que en ningún otro lugar, la primera e intensa ola de actividad científica transcurre al margen de las Universidades y de los centros oficiales. Se efectúa en círculos independientes como el *Gresham College* (1660) o en el *Invisible College* —fundado por Wilkins y Bacon en 1644 y antecedente inmediato de la *Royal Society*—, centros que tendrían su réplica continental en las Academias de Ciencias.

Las nuevas necesidades surgidas al hilo de la incipiente revolución industrial promovieron y subvencionaron, a instancias de la burguesía comercial puritana, el desarrollo científico del país. En la segunda mitad de la centuria las instituciones públicas comenzaron a financiar las investigaciones, con lo que el proceso se aceleró. La propia monarquía inglesa contribuyó a este impulso con la institucionalización de la *Royal Society* —cuyo primer presidente sería Wilkins—, y la edificación y puesta en funcionamiento del *Observatorio Astronómico* de Greenwich.

Los nuevos métodos de investigación lograron en Inglaterra significativos avances en todas las áreas del conocimiento y numerosos *descubrimientos*. John Napier (Neper) inventó los logaritmos, Harvey demostró la circulación sanguínea, Halley destacó en astronomía y Boyle en química de los gases. Sin embargo, las figuras señeras y capitales del cambio fueron, sin ninguna duda, Galileo, Kepler y Newton, porque ellos instauraron un nuevo marco de referencia, el nuevo paradigma que hasta hoy sirve de *sistema referencial*, implicando la revisión y el rechazo sistemático de todo lo conocido hasta entonces.

IV.2.4.- Ciencia Hispana

Por más de quinientos años, al menos hasta el Renacimiento italiano, la península ibérica había sido el centro cultural y científico europeo. Baste recordar que los reinos hispánicos eran el puente entre la cristiandad europea y el mundo islámico. En ellos se iniciaron las traducciones de los conocimientos clásicos del árabe al latín y a las lenguas romance y desde ellos se distribuyeron al resto de Europa determinando, en definitiva, el curso de la cultura europea medieval.

Esa labor que se inició durante el siglo X en algunos monasterios catalanes alcanzó su apogeo un siglo después, cuando numerosos centros eclesiásticos tradujeron gran volumen de obras judías y árabes de Filosofía, Filología, Matemáticas, Medicina, Derecho, Botánica, Astronomía y Geografía (Payne, 1985a: 106). Para hacernos una idea de su trascendencia diremos que sólo en la Escuela de Traductores de Toledo, fundada por Alfonso X a comienzos del siglo XIII, se tradujeron al latín y al castellano cientos de obras de griegos y latinos conservadas en árabe. La altura intelectual de los reinos andalusíes quedó demostrada por la notable influencia que ejercieron en el Renacimiento pensadores cordobeses como Maimónides, filósofo y médico, Al Bakrî, filósofo, geógrafo y erudito, Ibn Rushd, Averroes, filósofo, poeta, astrónomo y jurisconsulto o el murciano Ibn Arabi, filósofo, poeta y místico sufí, o Ibn Tufayl, filósofo autodidacta y primer novelista¹ granadino.

¹ El jesuita, padre Bartolomé Pou, ya en el siglo XVIII, hubo señalado un gran parecido entre la obra de Ibn Tufayl (conocido como Abentofail) y los primeros capítulos de *El Criticón*. Menéndez Pelayo también estudió el paralelismo en la traducción que Pons Boigues hizo de los Cuentos de Tufayl. Está claro que Gracián no conocía el árabe y la versión latina no se publicó hasta 1671, veinte años después de la publicación de la primera parte de su alegoría. Por tanto, lo que Gracián pudo conocer tuvo que ser alguna versión popular del cuento *El ídolo del rey y su hija*, derivado de las leyendas fabulosas en torno a

A partir del siglo X la ciencia andalusí alcanzó fama en toda Europa, por sus originales aportaciones en campos tan diversos como la cirugía, la farmacopea o las matemáticas. En astronomía destacó Maslama de Madrid, en agronomía Ibn Bassal, en aritmética y geometría Ibn al-Sayyid de Valencia y en trigonometría esférica Ibn Mu'adh de Jaén. A lo que debemos añadir otros logros técnicos como el astrolabio de Ibn Sa'id y la *azafea* de Azarquiel de Toledo.

El idioma árabe supo adaptarse rápidamente para expresar la terminología científica del mundo clásico e inventó palabras ajustadas para que las nuevas artes, técnicas y ciencias tuviesen una expresión inteligible.

Los médicos de Al-Andalus, ya fueran musulmanes o judíos, conocían las obras clásicas de Galeno e Hipócrates, podían sanar múltiples enfermedades y realizar cirugías con variado instrumental quirúrgico y sistemas de desinfección y anestesia a base de narcóticos desconocidos en toda la cristiandad.

La llamada *Reconquista* propició la apropiación e integración de esos conocimientos a los reinos cristianos, y sobre todo, de los últimos instrumentos de navegación, tales como: las *tablas de declinaciones* que predecían las declinaciones solares o de algunas estrellas principales, para situarse en el espacio marino, los *calendarios perpetuos* que predecían las posiciones planetarias en una fecha determinada y que son una herencia clásica que se transmitió a través de la ciencia andalusí a toda Europa, la *brújula* de la que ya hemos hablado, el *astrolabio planisférico* carolingio perfeccionado, que se convierte en *esférico* —la llamada *azafea*—, haciendo mucho más precisas las mediciones de latitudes, las *ampolletas náuticas* que servían para conocer las distancias recorridas en el mar y los *nocturbios* que medían las horas nocturnas en base a la posición de estrellas circumpolares.

A estos instrumentos técnicos cabría añadir la *esfera armilar*, el *triquetum*, los distintos tipos de *armillas* y otros instrumentos de observación. También conocían el *torquetum*, creado a fines del siglo XIII. Por último, sabemos que los geómetras árabes disponían de *calculadores esféricos* destinados a resolver gráficamente problemas astronómicos, y del *sexagenarium*, regla de cálculo con la que resolvían los problemas trigonométricos que derivan del cálculo de longitudes planetarias.

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 8.-
Sextante procedente de la Armada española hundida al sur de Irlanda en 1588.

Alejandro Magno, que podía circular por los antiguos territorios de la España musulmana y que pudiera haber servido de inspiración para ambas alegorías. En Ayala, 1986, pp. 255-269.

Los navegantes portugueses y españoles fueron los primeros de toda la cristiandad en aprovechar estos conocimientos, lo cual les otorgó una sustancial ventaja cualitativa en la era de los grandes viajes ultramarinos que propiciaron el desembarco en el Nuevo Mundo.

Sin embargo, inopinadamente, durante la primera parte del siglo XVII, España se *queda* al margen de la mayor parte de los nuevos conocimientos y de algunas de sus más destacadas consecuencias, ¿cuál fue la causa de esa auto-marginación? Subrayamos el uso consciente de la expresión “se queda...”, con ello pretendemos decir que el imperio español *elige* voluntariamente *permanecer al margen* de algunas teorías y modos de actuar que considera contrarios a los dogmas de la fe católica que defiende.

Una larga serie de obstáculos de origen religioso, político-social y psicológico, que comenzaron a manifestarse al final de la centuria anterior, alcanzan la envergadura de auténticas barreras mentales que pretendían aislar toda la actividad científica ibérica de la corriente principal europea y propiciaron un desgaje autárquico que el poder político-religioso intentó imponer a los científicos españoles. Aunque también se produjeron notables excepciones que escaparon del control oficial, y serán comentadas más abajo.

En primer lugar, es necesario constatar un hecho psicológico de indudable influencia que podríamos calificar de *orgullo imperial*: España era aún el imperio más poderoso de la época, y por tanto, sus gobernantes pretendían ser el centro del mundo civilizado. Por esa razón se valoraba todo lo foráneo negativamente y lo despreciaron en cierta medida, dándole la espalda altaneramente sin tan siquiera prestar la atención que pudiera merecer aquello que podía ser útil a sus propios intereses. Además, desde la Reconquista había arraigado en la mentalidad hispana la convicción de que la riqueza no era una cosa que se construía o creaba mediante el arduo trabajo, sino que era algo de lo que se disfrutaba merced al esfuerzo guerrero, mediante la conquista y expoliación del vencido. Actitud que el descubrimiento no hizo más que confirmar y profundizar (Payne, 1985a: 105).

Por otra parte, el hecho de que los nuevos conocimientos, en especial la teoría heliocéntrica, que contaba ya con una amplia difusión y aceptación entre sectores intelectuales españoles —Gracián la cita sin nombrarla en *El Criticón*—, siguieran provocando el rechazo y la beligerancia expresa de la Iglesia Católica y de la monarquía española —las cuales se tenían por guardianas celosas de la ortodoxia aristotélico-tomista frente a las pretensiones de autonomía crítica que preconizó la Reforma—, hicieron que su difusión y defensa se vieran amenazadas e impedidas desde finales del siglo XVI.

A nivel oficial los nuevos campos de conocimiento se valoraron, en consonancia con esos prejuicios, como anatemas, heterodoxos y definitivamente falsos por carecer de la sanción papal. A esto debemos añadir que, a todos los niveles sociales y políticos, el imperio había entrado en una senda de crisis permanente, de decadencia progresiva e imparable que anunciaba su postrera desaparición. De ahí el ansia *conservadora* de los poderes oficiales. Debemos recalcar el hecho de que la corriente tradicionalista no fue en absoluto fruto de la mentalidad ultramontana de los *científicos* españoles, sino que se trataba, más bien, de la materialización de una consigna oficial que buscaba amordazar, sin conseguirlo a satisfacción, la actualización de los conocimientos.

Sin embargo, no siempre había sido así, por ejemplo podemos resaltar un dato significativo que se debe valorar en su justa medida: la imprenta de tipos móviles se introdujo en España en 1472, casi medio siglo antes que en Inglaterra o en los Países Bajos, con lo que ello suponía para la difusión y avance del conocimiento.

En la Península la Edad Media había culminado con numerosos avances científico-técnicos como la generalización del molino de viento y del hidráulico, con significativos progresos en la construcción naval, como la nao o la carabela, que posibilitaron el viaje trasatlántico, e invención de nuevas técnicas constructivas y de fortificación.

No obstante, la rémora de algunos esquemas tradicionales trasnochados —los que convenían al poder civil y eclesiástico— impuso un paulatino divorcio entre la teoría y la práctica, debido en gran parte al monopolio del quehacer teórico por una minoría culta que despreciaba el trabajo manual, ideal nobiliario de nefastas consecuencias para la cultura.

La inmensa mayoría de los adeptos de las *nuevas ciencias* pertenecían a los estratos medios urbanos. A diferencia de la inglesa, la nobleza española nunca fomentó la ciencia. Sí lo hicieron, sin embargo, la corona, la alta jerarquía eclesiástica y los municipios ya que, a través de ese patrocinio, ejercían un control político-ideológico y trazaban una frontera entre lo que podía ser investigado y el territorio vedado al escrutinio científico. Las preferencias de estos interesados *mecenas* tendían hacia los aspectos de mayor utilidad para sus propósitos: el peso y la medida de mercaderías, los recuentos cuantitativos de la población con carácter impositivo y para conocer las disponibilidades relacionadas con la milicia. Así, por ejemplo, el emperador Carlos V financió en 1523 la elaboración de la primera cartografía geográfica y poblacional de España para la orientación de sus intervenciones. Y su hijo Felipe II encargó las “Relaciones”, que son el compendio de las respuestas de todos los municipios españoles, grandes y pequeños, a dos cuestionarios (1575-1578) —el primero con 57 preguntas y el segundo con 45 cuestiones adicionales—, que constituyen la primera gran encuesta sociológica de la Modernidad. En ellos se incluían cuestiones de carácter histórico, económico, geográfico, urbanístico, sanitario, judicial y religioso (Maravall, 1974).

Las cortapisas con que se encontraron los *filósofos naturales* de la península ibérica no se plantearon de la forma tan esquemática en que aquí lo exponemos. Al margen de las imposiciones oficiales, la ciencia y la técnica medievales y renacentistas evolucionaron a un ritmo semejante, a veces superior, a sus homólogas europeas.

A finales del siglo XVI existían en España 33 universidades y en casi todas las localidades de más de dos mil habitantes había escuela. En ese periodo las Universidades hispanas trataron de adoptar actitudes mucho más abiertas que la mayoría de las europeas. De hecho, la de Salamanca incluyó a Copérnico entre sus enseñanzas durante el siglo XVI (1551-60), si bien no pudo concretarse formalmente la enseñanza de las teorías del astrónomo polaco por falta de una formación adecuada de los cuerpos docentes.

Respecto a esa teoría, el teólogo Diego de Zúñiga en sus *Comentarios al libro de Job*, de 1589, en el capítulo IX escribe de forma audaz que “en nuestros días Copérnico ha

explicado el curso de los planetas [...] mucho mejor y más certeramente que con la “Magna Compositio” de Ptolomeo, y que con las teorías de otros autores”. Y tenemos noticia de su aceptación por los escritos de Diego Pérez de Mesa, Simón Pérez de Abril, Francisco Argüello, o por algunos de los cosmógrafos de la Real Casa de Contratación de Sevilla, Rodrigo Zamorano y Andrés G^a Céspedes, así como sabemos que el arquitecto de El Escorial, Juan de Herrera, lo incluyó entre los libros que encargó para la Academia de Matemáticas (Maravall, 1974: 32).

Los campos que gozaban de mayor prestigio y del apoyo institucional de la época incluían matemáticas, geografía, medicina, arte de la navegación y anatomía, entre otros. Entre la nobleza y los artistas se pusieron de moda las grandes bibliotecas de carácter particular como la Juan de Herrera, o la del protector y mecenas de Gracián, Vincencio Juan de Lastanosa, que aparece minuciosamente descrita en la *Crisi* titulada, *Los Prodigios de Salastano* de la segunda parte de *El Crítico*, (C, II, ii: 235-253).

Respecto a las grandes polémicas científicas de la época en torno a Galileo y su enjuiciamiento por Roma tampoco pasaron desapercibidas en España y se vivieron con pasión y opiniones encontradas. Asimismo fue notable la influencia y difusión de que gozaron las opiniones y teorías de Ramón Llull o Paracelso.

Por otro lado, desde su fundación —1503—, la Real Casa de Contratación de Sevilla, se convirtió, en un importante centro de ciencia aplicada y de formación en oficios, y a través de ella, se introdujeron campos de investigación totalmente ajenos a la *ciencia clásica* que se encontraban muy por delante de sus equivalentes europeos. En ella se centralizaron los estudios cartográficos del Nuevo Mundo, la formación de los pilotos de las naos, la construcción de instrumentos náuticos, artillería, fortificaciones, «arqueología» y medición de las naves, etc.

En algunos campos la ciencia española se colocó a la vanguardia de los nuevos descubrimientos en zoología y botánica propiciada por la conquista de América y el nuevo entorno natural que se abría ante los colonos hispanos. Así, Fernández de Oviedo publicó, en 1526, un *Sumario de la Natural Historia de las Indias* en la que se hacía una primera taxonomía de las especies americanas y se daba un tratamiento prácticamente etológico de las costumbres alimenticias y de apareamiento del oso hormiguero, por poner tan sólo un ejemplo.

En medicina, desde 1550 existió un centro oficial de disecciones en la Universidad de Valencia y otro en el Monasterio asturiano de Guadalupe. Los practicantes de la medicina se hallaban divididos y enfrentados entre los que seguían el tradicional galenismo y los que abrazaban el nuevo modelo *vesaliano*. El libro de Vesalio, *De Humani Corporis Fabrica Libri Septem* (Figura 9: 117), constituyó la más notable novedad de las nuevas ciencias biológicas del Renacimiento y fue de capital importancia en la renovación de la prestigiosa escuela valenciana de anatomía, cuyas más eminentes figuras, Luis Collado y Pedro Jimeno, se formaron bajo la tutela del médico belga en Padua (Maravall, 1974: 32). Esta misma escuela, vanguardia de la anatomía española de su tiempo, una centurai después, nos brinda un testimonio fidedigno y revelador del furor contrarreformista desatado en la

España barroca declarando oficialmente su oposición a las teorías sobre la circulación sanguínea de Harvey.

También hubo otras reacciones contrarias a los nuevos descubrimientos. En 1622, por ejemplo, el catedrático vallisoletano Antonio Ponce de Santa Cruz ensayó una crítica del *paracelsismo*, y Benito Daza Valdés, un año más tarde, intentó vanamente refutar las observaciones astronómicas de Galileo.

El primer síntoma de la reacción se produjo en 1558, fecha en la que Felipe II prohibió a los españoles que enseñaran o estudiaran en universidades extranjeras. La actitud ideológica rígida, dogmática e intolerante, propiciada por el fenómeno contrarreformista del último tercio del siglo XVI, se radicalizó más si cabe en el transcurso del XVII, retrayendo y aislando hasta donde pudo la actividad científica española. Cualquier teoría, conocimiento o avance que perturbara el orden establecido estaba condenada a sufrir una represión ineludible. Otro dato de lo más revelador sobre esa fiebre persecutoria lo aporta un hecho singular y comprobable: tres cuartas partes de los científicos hispanos de la época figuraban en Índices eclesiásticos como sospechosos de prácticas anticatólicas.

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 9.-
Grabados del taller de Tiziano para *De Humani Corporis Fabrica* de Andreas Vesalio, 1543

Paracelso, que había escrito en 1530 la mejor descripción clínica sobre la sífilis de la época, gozó de gran predicamento en toda Europa. Él fue el primero en percatarse de que la enfermedad de los mineros —la temida silicosis— era resultado de la inhalación de

vapores de los minerales extraídos y no de una venganza de los espíritus de las montañas, como popularmente se creía. También estableció las bases de lo que sería la homeopatía moderna. El médico suizo nos aporta otro episodio esclarecedor que ilustra el cambio de mentalidad en la España barroca: la evolución de la actitud y el tratamiento oficial en relación con su obra. La *Chirurgia Minor* que en 1584 sólo sufrió la amputación de algunos pasajes considerados por la Iglesia contrarios al dogma, medio siglo después, en 1632, fue prohibida y expurgada hasta la caricatura en todas y cada una de sus páginas, y su autor calificado de *lutheranus*.

La intolerancia religiosa se radicalizó en la primera parte del siglo XVII —baste recordar la expulsión de los moriscos con que debutó la centuria—, debido en gran parte a los desastres que se venían sucediendo en política exterior y a la búsqueda de un chivo expiatorio que explicara tales males. El refuerzo de la cohesión interna, que denodadamente intenta el valido de Felipe IV, se llevó a cabo inventando enemigos internos o externos, víctimas propiciatorias a quienes achacar el hundimiento del imperio. Solamente al final del siglo la corriente de renovación científica penetró ampliamente en la península, a través de Aragón y Cataluña especialmente, dando paso a los primeros intentos serios de refutación racionalista del saber tradicional, al rechazo del dogmatismo católico y a la introducción en España del método experimental a cargo de los practicantes de la medicina.

Entre las personalidades más destacadas en ese campo cabe citar al doctor Pedro Barba, tradicionalista moderado, catedrático de *prima* de la Universidad de Valladolid y médico de Cámara del Infante-Cardenal don Fernando, primero, y de Felipe IV y Carlos II, más tarde. Barba, en su *Tratado de la esencia, causa, pronóstico y curación de la peste* fechado en 1648, defendió frente a la Iglesia la doctrina de Harvey sobre la circulación de la sangre y de la linfa. De hecho, la teoría harveísta fue centro de una de las más enconadas polémicas de la España barroca, entre la ciencia tradicional y las nuevas ideas. Hubo científicos contrarios a los nuevos planteamientos, por ejemplo, Juan de Torre Valcárcel teólogo y, también, médico de Cámara de Carlos II, que en su obra *Espejo de la filosofía y compendio de toda la medicina* (1668), pretendió oponerse a Harvey con argumentos extraídos del peor y más rancio escolasticismo.

No se dio, como algunos pretenden, una persecución abierta y despiadada de los partidarios de la nueva corriente médica. Aunque durante la primera mitad del siglo sí que se produjeron algunos encarcelamientos materializados en las personas de Diego Mateo Zapata y Juan Muñoz y Peralta que fuera primer presidente de la Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias de Sevilla, pero las causas esgrimidas en las actas del Tribunal de la Inquisición que los juzgó no condenaban tanto sus ideas innovadoras, como enfatizaban sus supuestos orígenes judíos.

Muy distinta fue la situación para los cultivadores de las ciencias físicas y matemáticas. Las ideas de Copérnico y Galileo, como hemos reseñado más arriba,

chocaron frontalmente contra el furor contrarreformista de la Inquisición¹, que prohibió expresamente su divulgación en 1633. La ruptura con los dogmas tradicionales y la asimilación paulatina pero sistemática de la ciencia moderna, no comenzó a ser percibido hasta la segunda mitad del siglo, entre algunos físicos, astrónomos y matemáticos, como Juan Caramuel, Vicente Munt o José de Zaragoza. En contraste con la relativa liberalidad del XVI, a partir de la condena de la teoría heliocéntrica se persiguió con saña a sus defensores hasta fechas ya claramente ilustradas. En 1616 la Santa Congregación del Índice prohibió la publicación o enseñanza de la obra de Copérnico y de los comentarios a la misma que escribiera Zúñiga. Todavía en 1748, Jorge Juan, se quejaba amargamente de los problemas que hubo de soportar con la censura inquisitorial al intentar publicar sus *Observaciones Astronómicas*.

En química y biología, los primeros datos disponibles proceden de mediados de siglo, momento a partir del cual comenzaron a admitirse algunas teorías modernas, aunque solamente como rectificaciones aisladas y parciales de las teorías tradicionales. En 1678 se publicó el primer libro que admitía expresamente los nuevos métodos y teorías, titulado *Discurso Político y Physico*, texto que contó con cierta repercusión a nivel continental. Su autor fue el italiano afincado en España, Juan Bautista Juanini, médico personal y hombre de confianza de don Juan José de Austria a quien dedicó la obra, y al que años después, practicó la autopsia para determinar la causa clínica de su defunción.

El año 1687 marcaría un antes y un después en la renovación científica española. En Zaragoza un grupo renovador, encabezado por el catedrático de anatomía Francisco San Juan, introdujo la teoría de Harvey por primera vez en la enseñanza universitaria española. El mismo año un anatomista y grabador valenciano fue enviado por la Universidad de Valencia a la de París para estudiar la vascularización y estructura íntima de los huesos por medio de láminas microscópicas. Este viaje constituye una prueba fehaciente de que la Universidad española no se encontraba tan desvinculada de los avances europeos, como se proyectó en algunos círculos ilustrados. Ese mismo año Juan Cabriada publicó la *Carta filosófico-médico-chymica* considerada por los historiadores de la ciencia el acta fundacional de la *renovación* de las ciencias químicas, biológicas y médicas en España. Este texto, además, ofrece un retrato fidedigno del estado real de la ciencia en la Península, en ese instante histórico (Payne, 1985b: 176).

Los últimos años del siglo XVII destacaron por la aparición de varios núcleos de intensa actividad científica entre los que destacaron el grupo de Valencia con Juan Bautista Corochán y Tomás Vicente Tosca, discípulos de José Zaragoza, o el de Cádiz con Antonio Hugo de Omerique, autor de la obra matemática de mayor altura de las publicadas en España ese siglo.

¹ Sobre el fenómeno inquisitorial español y su leyenda negra de ajusticiamientos indiscriminados conviene no cargar en exceso las tintas pues existen datos objetivos que sino lo desmienten, al menos lo atenúan y lo colocan a la misma altura que el resto de instituciones europeas del mismo tipo. Por traer sólo dos ejemplos a colación diremos que en la noche de San Bartolomé de 1572 los católicos franceses ajusticiaron a más personas que la Inquisición española en tres siglos, y en Alemania las autoridades eclesiásticas ejecutaron a 3200 acusados de hechicería solamente entre 1562 y 1684. En Stanley G. Payne, 1985b: pp. 52 y 77.

En conclusión.-

Estos datos desmienten sobradamente, a nuestro entender, el *mito* del atraso español en las ciencias de la naturaleza, más bien cabría hablar de una ralentización, incluso paralización durante algunas décadas en la parte central del siglo XVII, provocados por el excesivo dogmatismo inquisitorial y la *autoproclamación* como guardianes de la fe única y verdadera por parte de los poderes imperiales. Ese estancamiento económico y cultural no fue en absoluto una cuestión únicamente hispana sino que se sintió asimismo en toda Europa meridional y oriental, si cabe, con mayor profundidad (Payne, 1985b: 179), pues lo generó en su mayor parte la reacción contrarreformista del Concilio de Trento y las tendencias absolutistas de las monarquías europeas de la época, causas que afectaron de modo similar todos los reinos católicos.

El “caso español” muestra de forma palpable cómo la prescripción e imposición de una determinada ideología sociopolítica, vertebrada en un sistema de creencias que propicia y enaltece una escala concreta de valores, provoca consecuencias en el campo del conocimiento. La España imperial, potencia dominante de la cristiandad durante siglos, se vio encorsetada y abocada al fracaso en el XVII por el espíritu mesiánico de sus dirigentes, respaldados por las ambiciones políticas del clero y de la alta nobleza y por el empeño infructuoso de mantener bajo su dominio una inmensidad de territorios, diferentes y dispersos, agitados por la dinámica de las fuerzas centrífugas que emergieron con la modernidad, a las que no supieron adaptar, prudentemente, su forma de gobernar y administrar. Ni siquiera las enormes riquezas que se enajenaban en América pudieron sostener aquellos delirantes objetivos políticos.

Las tendencias centralizadoras a consecuencia del tipo de gobierno despótico que impusieron los Austrias no formaban parte de las tradiciones seculares hispanas. Un espíritu descentralizador y, hasta cierto punto, autónomo estuvo en el origen del imperio. El Reino de España se constituyó al integrar bajo una sola corona los reinos y taifas del territorio peninsular. Esto se llevó a cabo la mayor parte de las veces con respeto al autogobierno, a los fueros y leyes, así como a las tradiciones institucionales de cada territorio. Por tanto, los cambios introducidos por los gobiernos imperiales iban a contracorriente de la tradición reinante hasta entonces, de modo que la menor muestra de debilidad en la coerción centralista fue aprovechada por las elites periféricas, estallando en las incesantes rebeliones que jalonaron los dos últimos siglos.

V

HOBBS, GRACIÁN

Y

EL CONOCIMIENTO

Dedicaremos las próximas líneas a concretar las dos teorías del conocimiento que respaldan y dan solidez, cada una a su modo, a los escritos de nuestros autores. Abundaremos unos instantes no tanto —aunque también— en los ejemplos que las ilustran, como en las manifestaciones explícitas —a veces dispersas— que, de las mismas teorías, podemos hallar en sus obras.

A pesar de lo impreciso de la terminología, calificamos de *abstracta* la teoría hobbesiana porque asienta sus logros en la aplicación de unas reglas abstractas que regulan todo el proceso de adquisición del conocimiento con independencia de cuál sea la naturaleza del objeto de estudio y sin tomar en cuenta, tampoco, el entorno en que se produce. Por otro lado, caracterizamos de *analógica*, la teoría graciana porque su estrategia para enfrentar el mismo problema se fundamenta en el esclarecimiento de las correlaciones entre el mundo y el objeto, atendiendo a las circunstancias que lo rodean.

En la confrontación de ambas teorías veremos que en la modernidad el conocimiento se decantó por dos vertientes diferentes. Por un lado está el conocimiento racionalista que podríamos identificar con el ejercicio metódico de la razón, entendido como técnica matemática de deducción de unas verdades de otras, moviéndose esencialmente en el plano teórico. De otra parte, se sitúa el conocimiento adquirido mediante la experiencia personal de la naturaleza que se ejercita en el terreno práctico.

Podríamos suponer que ambas corrientes se corresponden con lo que, un siglo después, Kant llamará razón pura y razón práctica dando cuenta la una de la otra para validarse, es decir, formando entre ambas una supuesta *razón total*, pero nada más lejos, al menos en sus orígenes. En el siglo XVII la razón teórica, que puede representar Hobbes, se opone encarnizadamente a las deducciones de los experimentalistas, representados en el filósofo natural Boyle, por las razones que veremos más abajo.

Gracián y su teoría del conocimiento se hallan más cerca del mundo experimental de Boyle que del mundo abstracto de Hobbes. En sus libros se muestra claramente a favor de la experiencia como fuente del conocimiento. Su predilección por las relaciones entre las cosas, como método para esclarecer el objeto, apela a la experiencia porque es en el mundo experiencial donde se aprecian las conexiones que lo definen.

Por estas razones hemos considerado conveniente presentar, junto a las dos teorías del conocimiento de nuestros autores, la polémica que Hobbes sostuvo con los experimentalistas *mecánicos* de la *Royal Society*.

V.I.- HOBBS: CONOCIMIENTO ABSTRACTO

La posibilidad de aplicar *el método* no sólo a objetos matemáticos o físicos ya fue intuida por Descartes en el *Discurso del método*, publicado en 1637. Allí se establece un paralelo entre las cadenas demostrativas de la geometría euclidiana y las cadenas deductivas del pensamiento racional, lo cual permitía conectar la mente pensante con el mundo exterior:

Esas largas series de trabadas razones muy plausibles y fáciles, que los geómetras acostumbran emplear, para arribar a sus más difíciles demostraciones, habíanme dado ocasión de imaginar que todas las cosas, de que el hombre puede adquirir conocimiento, se siguen unas de otras en igual manera, y que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera una que no lo sea y guardar siempre el orden necesario para deducir unas de otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar y descubrir (Descartes, 1976: 49).

Apenas veinte años después, Hobbes realiza tan entusiasta intuición cartesiana aplicándola a pensar el poder y la sociedad mediante esas *largas cadenas de razonamiento fácil y sencillo*. De esa concepción se desprende una idea precisa de la ciencia en tanto que: “conocimiento de las consecuencias y de la dependencia de un hecho respecto de otro”. Pero su manera de conocer los *hechos* se separa radicalmente de lo fáctico pues consiste únicamente en un análisis y manipulación de las palabras que nombran tanto las causas como las consecuencias, teniendo en cuenta las relaciones lógico-gramaticales que las conectan, como vamos a ver.

Aunque Hobbes va desgranando a lo largo de toda su obra una teoría del conocimiento acorde con el avance de sus investigaciones, no es hasta *Leviatán* que sistematiza todos los elementos de ésta, por ello nos remitiremos especialmente a él.

A los temas estrictamente relacionados con el conocimiento dedica dos capítulos de la primera parte de *Leviatán*: el quinto, *De la Razón y la Ciencia*, donde define y caracteriza ambos conceptos, y el capítulo noveno, titulado *De las diversas materias del conocimiento*. En este último lleva a cabo una clasificación bipartita del conocimiento: por un lado estaría el conocimiento “de los hechos”, por el otro, el “de las consecuencias de una afirmación con respecto a otra”. Al *conocimiento de los hechos* lo califica de “absoluto”, pues proviene de la sensación y de la memoria, como cuando vemos acontecer algo o recordamos que lo vimos. Éste, según Hobbes, es la clase de conocimiento que requiere del testimonio de un testigo¹ para su validación. Al *conocimiento de las consecuencias de una afirmación respecto de otra* es a lo que él llama “Ciencia” y es el tipo de conocimiento que exige y reclama del filósofo que pretenda razonar.

¹ Esta afirmación indica que Hobbes, a pesar de sus polémicas con los experimentalistas, acepta el tipo de conocimiento cuya característica distintiva estriba en demandar la presencia de testigos para validarse. Esto tendrá consecuencias en la polémica con Boyle, que luego abordaremos.

Los registros de las consecuencias, puntualiza, se plasman en los tratados científicos que contienen las “demostraciones de las consecuencias de una afirmación con respecto a otra, y comúnmente se les llama «libros de filosofía» y son tan variados como las diversas materias a las que se pueden dedicar”.

A partir de esas definiciones, Hobbes ofrece un cuadro complementario que incluye todas las materias de interés para la Ciencia, dividida en dos apartados, al primero de los cuales llama Filosofía¹ Natural y en él están presentes desde la *Philosophia Prima* que se ocupa de los primeros principios y fundamentos de la filosofía, pasando por la Geometría, Aritmética, Física, Astronomía, Meteorología, Geografía, Ingeniería, Arquitectura, Navegación, Óptica, hasta algunas Ciencias Humanas como Ética, Música, Poesía, Retórica, Lógica y la ciencia de lo justo e injusto que podríamos llamar Moral; el segundo apartado, sólo está integrado por la Filosofía Civil y la Política.

Ahora bien, esta clasificación contempla a la altura de las demás ciencias a la Esciografía que se ocuparía de las consecuencias del movimiento y la luz de las estrellas y del sol —incluye la gnomónica, ciencia que estudia el *arco diurno* o trayectoria del sol respecto al horizonte y fue empleada en la proyección de sombras sobre el plano y para construir relojes solares—, y a la Astrología que estudiaría la influencia de las estrellas en el mundo y en los hombres. Como es sabido, estas materias nunca alcanzaron el estatus científico que pretendían, aunque una parte de la primera esté integrada, hoy en día, en los estudios de geometría proyectiva. Ambas contaban con especial predicamento entre los poderosos de la época, por lo que Hobbes se vio abocado a cometer el mismo error que reprocha en quienes se fían del argumento de autoridad.

Por otra parte, la inclusión como *conocimiento de las consecuencias* —es decir, como ciencias— a la poesía, la retórica o la lógica, dice bastante de Hobbes pero contradice sus propias posiciones con respecto del conocimiento de la verdad, pues Poesía o Retórica no se valen del cálculo, al contrario que la Lógica que consiste precisamente en hallar el resultado de una adicción o sustracción de afirmaciones o negaciones:

Cuando un hombre razona no hace sino concebir una suma total por adición de parcelas, o concebir un resto por sustracción de una suma en relación con otra (Lev., I, v: 148)².

Si bien “el hombre [también] divide y multiplica en algunas cosas”, estas operaciones pueden fácilmente reducirse a sumas y restas. Pero lo fundamental de este razonamiento

¹ Filosofía era una denominación que abarcaba, en siglo XVII, a todo tipo de investigación racional o científica; “la filosofía es un conocimiento de los efectos o apariencias adquirido mediante una auténtica racionalización a partir del conocimiento que poseemos inicialmente de las causas o de su generación: y asimismo, el conocimiento de tales causas o de su generación a partir del conocimiento previo de sus efectos” (*De Corpore*, I, ii: 36).

² “WHEN a man *Reasoneth*, hee does nothing else but conceive a summe totall, from *Addition* of parcels; or conceive a Remainder, from *Substraction* of one summe from another.” (*Lev.*, I, v: 110)

es lo que escribe a continuación, esto es, que “estas operaciones no sólo ocurren con los números, sino con todo tipo de cosas”. Se pueden sumar afirmaciones¹ hasta formar silogismos y silogismos para formar demostraciones. Pero nada de esto sucede con la poesía o la retórica. En Política sí, los escritores “suman pactos para descubrir los deberes de los hombres, y los abogados, leyes y hechos para descubrir lo justo e injusto en las acciones de las personas privadas”, por eso concluye:

En suma, en cualquier materia donde haya lugar para la adición y sustracción, hay lugar también para la razón, y donde esas operaciones no tienen lugar nada en absoluto puede hacer la razón. Pues la razón, en este sentido, no es sino cálculo (esto es adición y sustracción) de las consecuencias de nombres generales convenidos para caracterizar y significar nuestros pensamientos (Lev., I, v: 149)².

A pesar de la drástica reducción matemática de la razón a cálculo³ ocurre, no sin frecuencia, que incluso las personas más versadas en una determinada materia pueden cometer errores, obteniendo conclusiones falsas. Esto no significa, opina Hobbes, que la razón falle, quien falla es el hombre, al usarla. Así acaece que varias personas llegan a conclusiones diversas sobre el mismo tema, originando polémica y debate:

Y, en consecuencia, tal como en la controversia sobre un cómputo las partes deben someterse por propio acuerdo a la recta razón de algún árbitro o juez, cuya sentencia acatarán ambas para que su controversia no desemboque en puñetazos o quede sin decidir [...] así sucede también en todos los debates de cualquier tipo (Lev., I, V: 150).⁴

Y ese juez o árbitro de todas las materias no es otro que el soberano, *Leviathan*, a cuya decisión se han sometido voluntariamente todos, mediante el pacto.

La finalidad última de la razón no es tanto alcanzar a descubrir la suma y verdad de una o varias consecuencias alejadas de las primeras definiciones o significaciones de aquellos nombres generales convenidos, sino que el genuino uso y fin de la razón:

¹ “...se pueden sumar y restar magnitud a magnitud, cuerpo a cuerpo, tiempo a tiempo, grado a grado de calidad, concepto a concepto, proporción a proporción, oración a oración, nombre a nombre” (*De Corpore*, I, ii: 37).

² “In summe, in what matter soever there is place for *addition* and *substraction*, there also is place for *Reason*; and where these have no place, there Reason has nothing at all to do.” (Lev., I, v:110)

³ “Por lo tanto todo razonamiento se reduce a estas dos operaciones de la mente: la *suma* y la *resta* (*De Corpore*, I, ii: 36).

⁴ “And therefore, as when there is a controversy in an account, the parties must by their own accord, set up for right Reason the Reason of some Arbitrator, or Judge, to whose sentence they will both stand, or their controversy must either come to blowes, or be undecided, for want of a right Reason constituted by Nature; so is it also in all debates of what kind soever.” (Lev., I, v:111)

*Consiste en comenzar allí [en las definiciones o convenciones] y proceder de una consecuencia a otra. Porque no puede haber certeza en la última conclusión sin una certeza en todas las afirmaciones y negaciones sobre las cuales se fundó y dedujo (Lev., I, V: 150)*¹.

Este sería el modo correcto de razonar. No hacerlo así atrae todo tipo de errores. Hobbes procede a continuación a una crítica despiadada de lo que considera los errores habituales en que caen los seres humanos al razonar.

Primero ironiza sobre las palabras que sólo transmiten “sonidos sin contenido”, son las llamadas “palabras absurdas, insignificantes o sin sentido”, y ofrece ejemplos concretos en los que mezcla en un juego retórico taimado lo claramente absurdo con conceptos que podrían ser, al menos, opinables:

*Y, por lo mismo, si un hombre me hablase de un cuadrado redondo, o de accidentes del pan en el queso o de sustancias inmateriales, o de un sujeto libre, un libre albedrío, o cualquier cosa libre en el sentido de ser ajena al límite por oposición, no diría que estaba en un error, sino que sus palabras carecían de significado; es decir que eran absurdas (Lev., I, V: 151)*².

Este tipo de argumentación, la *reductio ad absurdum*, es el modo de demostración matemática que más frecuentemente aparece en los *Elementos* de Euclides. Esos razonamientos, en principio no demuestran positivamente algo sino que se centran en mostrar que lo contrario no es posible. No demuestran que la proposición *p* sea cierta, sino que *no-p* es absurda o contradictoria, deduciendo de ello que *p* tiene que ser necesariamente verdadera. Una deducción similar será la que induzca en Hobbes la negación de la existencia del vacío, en su polémica con Boyle.

Hobbes se muestra de acuerdo con Cicerón cuando escribe que no existe ningún lugar donde se encuentren mayores *absurdos* que en los libros de los filósofos antiguos. Y la razón de que esto ocurra es manifiesta:

Porque no hay uno sólo de ellos que comience su raciocinio a partir de definiciones, o explicaciones de los nombres a utilizar, método que

¹ “But to begin at these; and proceed from one consequence to another. For there can be no certainty of the last Conclusion without a certainty of all those Affirmations and Negations on which it was grounded and inferred.” (Lev., I, v:112)

² “And therefore if a man should talk to me of a *round Quadrangle*; or accidents of Bread in Cheese; or Immaterial Substances; or of A free Subject; a free-Will; or any Free but free from being hindred by opposition, I should not say he were in an Errour; but that his words were without meaning; that is to say, Absurd.” (Lev., I, v:113)

sólo ha usado la geometría y cuyas conclusiones se han hecho indiscutibles por eso mismo (Lev., I, V: 152)¹.

La principal causa de que aquellos filósofos llegaran a conclusiones absurdas es, por tanto, la “carencia de método” que exige partir de definiciones o significados convenidos para las palabras que se van usar en el razonamiento. Si no lo hacen, sentencia Hobbes, es como si pretendieran confeccionar un recuento de cualquier especie sin conocer el significado de los numerales uno, dos y tres, etcétera.

Hacer un uso correcto de los nombres es la primera exigencia epistemológica del pensamiento racional hobbesiano. Pues la razón no es un sentido ni una memoria nacida con nosotros, ni es algo que se alcance mediante la experiencia —como la prudencia— sino que sólo puede ser “lograda por medio del esfuerzo” voluntario. Ese esfuerzo consiste, en primer lugar, en establecer una definición correcta de los nombres, que son los elementos primigenios de la razón. A partir de ahí, se trata de obtener un “método bueno y ordenado” para proceder desde aquellos elementos simples que son los nombres hasta las afirmaciones que se forman “por conexión de uno con otro”. Con estas afirmaciones se constituyen silogismos, “que son las conexiones de una afirmación con otra”, hasta llegar al cabal conocimiento de todas las consecuencias de los nombres correspondientes al tema en cuestión, “a esto llaman CIENCIA los hombres”.

La memoria, a través de los sentidos, nos proporciona sólo el conocimiento de hechos, que son acontecimientos pasados, y por ello, irrevocables, pero:

La Ciencia² es conocimiento de las consecuencias y de la dependencia de un hecho respecto de otro, gracias al cual, además de aquello que podemos hacer actualmente, sabemos cómo hacer algo más cuando queramos, o algo semejante en otro momento. Porque cuando vemos cómo se produce cualquier cosa, sobre qué causas y de qué manera, al entrar en nuestro poder causas análogas sabemos cómo hacerlas producir efectos análogos (Lev., I, V: 154)³.

Conociendo las consecuencias de un hecho respecto de otro se puede predecir un resultado final, y lo que es más importante para la ciencia experimental, se alcanza la

¹ “For there is not one of them that begins his ratiocination from the Definitions or Explications of the names they are to use; which is a method that hath been used onely in Geometry; whose Conclusions have thereby been made indisputable.” (Lev., I, v:113-114)

² Hobbes utiliza una definición similar para “Filosofía” en *De Corpore* (I, ii: 36): “La filosofía es el conocimiento de los efectos o fenómenos por el conocimiento de sus causas o generaciones y, a la vez, de la generaciones que pueda haber, por el conocimiento de los efectos, mediante un razonamiento correcto”.

³ “Science is the knowledge of Consequences, and dependance of one fact upon another: by which, out of that we can presently do, we know how to do something else when we will, or the like, another time: Because when we see how any thing comes about, upon what causes, and by what manner; when the like causes come into our power, we see how to make it produce the like effects.” (Lev., I, v: 115)

reproductibilidad del hecho que prueba y contrasta la teoría explicativa que ese mismo hecho induce a la razón.

Para Hobbes la “luz de la mente humana está en las palabras claras, pero venteadas primero mediante definiciones exactas y depuradas de ambigüedad”. Procediendo así, “la razón es la *senda*, el incremento de la ciencia, el *camino* y el beneficio de la humanidad, el *fin*”:

Al contrario, las metáforas y palabras ambiguas y sin sentido son como «ignes fatui», y razonar sobre ellas es vagar entre innumerables absurdos. Y su fin es el litigio, la sedición o el desdén (Lev., I, V: 155)¹.

La metáfora plantea a Hobbes un problema ontológico: si dos conceptos pueden remplazarse el uno por el otro, entonces son la misma cosa. Pero la metáfora no cumple este axioma racionalista. En la metáfora se igualan dos términos, sin dejar de ser distintos². La relación que los liga no es de igualdad, sino de analogía. Esta vaguedad repugnó a una mente racionalista en busca de “claridad”.

Después de enumerar y esclarecer el porqué de los errores que cometen los seres humanos al razonar llegando a conclusiones absurdas, Hobbes se centra en demostrar la superioridad de la ciencia sobre la experiencia y el argumento de autoridad.

Al razonar sobre cualquier cosa “quien acepta conclusiones confiando en autores” por muy prestigiosos que éstos sean y a pesar de que gocen del reconocimiento general “pierde el tiempo y nada sabe, pues se limita a creer”, y no pueden estar seguros ni de lo que quieren decir los nombres que utiliza, ni de la rigurosidad del método de deducción empleado. Si “un hombre abandona su propio juicio para ser guiado por sentencias leídas en autores”, constituye un signo de demencia, pues toda sentencia está condicionada por las múltiples excepciones que habría de contemplar y que no se sabe si fueron tenidas en cuenta.

Por lo tanto, es la *fe* en la autoridad y no [la misma *fe* en] la razón lo que respalda ese *conocimiento*:

Y quienes, confiando exclusivamente en la autoridad de los libros, siguen ciegamente a los ciegos, son como quien confiando en las falsas

¹ “And on the contrary, Metaphors, and senselesse and ambiguous words, are like *ignes fatui*; and reasoning upon them, is wandering amongst innumerable absurdities; and their end, contention and sedition, or contempt.” (Lev., I, v:116-117)

² Enfrentando el problema de la definición de la identidad en la expresión metafórica Ricœur lo resuelve, en *La metáfora viva*, con la “teoría de la tensión”: primero, entre el término sustituido y el sustituto, pues las significaciones de ambos siguen vigentes, y segundo, tensión entre la identidad y la diferencia. (Di Stefano, 2006: 11).

reglas de un profesor de esgrima, se aventura presuntuosamente hacia un adversario que lo mata (Lev., I, V: 155)¹.

Aunque reconoce que la “muchacha experiencia es *prudencia*”, a ésta no la tiene por verdadero conocimiento. Al contrario, la mucha ciencia es *sapiencia*, y no está sometida a circunstancias ni a excepciones. Coloca, por tanto, a la primera muy por debajo de la segunda. Pues si se han definido los nombres y seguido el método, los signos de la ciencia son ciertos e infalibles, mientras que:

Los signos de la prudencia son todos inciertos porque es imposible observar por experiencia, y recordar todas las circunstancias que pueden alterar el proceso (Lev., I, V: 156)².

Esta negativa valoración de la experiencia la extenderá a toda la ciencia experimental ya que, de la misma forma, no se pueden controlar la totalidad de una multitud de circunstancias que rodean cualquier experimento. Para aclarar la postura hobbesiana vamos a ocuparnos de forma sintética de la polémica Hobbes-Boyle, y los filósofos mecánicos de la *Royal Society*, respecto a la ciencia experimental.

V.1.2.- Hobbes y la Ciencia Experimental

Desde la caída de Roma la única y última instancia legitimadora del poder venía siendo, en monopolio exclusivo, la Religión. En la Modernidad, inmerso en el proceso secularizador, se inició un trasvase lento pero inexorable de las demandas de legitimación hacia la Ciencia, mediante argumentos racionalistas.

Aunque la constitución de las ciencias físico-matemáticas fuese estrictamente contemporánea a la de las ciencias político-sociales, el método científico usado en aquéllas ha sido insistentemente reclamado por éstas, desde entonces, como condición de legitimidad. Lo que hoy tomamos como una consecuencia inmediata de la naturaleza de las cosas, es decir, que la interacción humana puede ser analizada con los instrumentos proporcionados por el nuevo método —científico— de escrutinio del mundo, en 1651 sólo era una hipótesis arriesgada y aún peligrosa que apenas era sostenida por un puñado de personas en toda Europa.

Junto al método cartesiano de deducción racionalista de la verdad, en el mismo momento histórico está surgiendo un modo alternativo y pragmático de hacer ciencia: el método experimental. Un conocimiento racional e inductivo que se elaborará a partir de entonces en el espacio “cerrado y semiclandestino” (Latour, 1993) del laboratorio. Los

¹ “But they that, trusting onely to the authority of books, follow the blind blindly, are like him that, trusting to the false rules of a master of Fence, ventures præsumptuously upon an adversary that either kills or disgraces him.” (Lev., I, v:117)

² “Signs of prudence are all uncertain; because to observe by experience, and remember all circumstances that may alter the success, is impossible.” (Lev., I, v:117)

laboratorios fueron y son recintos regulados donde las prácticas experimentales, discursivas y sociales, están colectivamente controladas por los miembros del grupo (Shapin y Schaffer, 2005: 74). En ellos se organizan *sucesos*, representaciones registradas con el fin de producir *the matter of facts*, hechos que hablen por sí solos, ampliando con su elocuencia el universo conocido.

El programa experimental busca un modelo heurístico que procure un conocimiento seguro en el que la instancia humana sea meramente testifical. El testimonio era el fruto de un acuerdo sobre lo acontecido que será registrado en actas, certificando la verosimilitud de ciertas conclusiones, es decir, los experimentos proponían un conocimiento establecido mediante el agregado de las «creencias individuales» de los testigos sobre lo que presenciaban (*Ibid.*: 56). Se alcanzaba un acuerdo sobre lo acontecido para respaldar una hipótesis común: el consenso está en la base de ese conocimiento. Ese es el mismo consenso que se intentaba alcanzar en política, creando un espacio (parlamentario) donde las disputas ideológicas se dirimiesen hasta el acuerdo de la mayoría, de modo que las discrepancias no trascendieran al tejido social.

Los *hechos* científicos se acreditaban convocando *testigos oculares* íntegros e insobornables que contasen con el prestigio y los conocimientos necesarios y suficientes como para que su *testimonio* fuera aceptado como verosímil por la comunidad (*Ibid.*: 95). Desde entonces la verosimilitud del conocimiento creado por el experimento se asienta y aumenta considerablemente con la aportación de más y más testigos (Latour, 1993: 42). Boyle insistió en sus diversos escritos en la necesidad de una *testificación colectiva*. Los *hechos* que los experimentalistas creaban debían su estatuto a la confianza en la proliferación de testimonios favorables. La creación de los *hechos* era un acto colectivo, fruto del consenso social, tomando por modelo la retórica de los procesos judiciales:

Pues si el testimonio de un testigo no es suficiente para probar que la parte acusada es culpable de asesinato, sin embargo, el testimonio de dos testigos de igual crédito [...] alcanzará ordinariamente la culpa de un hombre [y] puede conllevar la certeza moral [...] que permite al juez pronunciar una sentencia de muerte contra el culpable (Boyle, 1660: 182).

Boyle invocaba la práctica de los tribunales de justicia para garantizar la certidumbre de sus conclusiones y para hacer aún más legítimo el argumento de que la multiplicación de testigos suscitaba un incremento en las posibilidades de veracidad de los mismos. Esta analogía legal multiplica la certeza, multiplicando espectadores. Del experimento se inducirán leyes y principios generales que, se dice, no pueden ponerse en cuestión sin negar a la vez el consenso público.

Existe una simetría y un enfrentamiento soterrado entre ambos modos de hacer ciencia y política, ejemplificado en la polémica pública a propósito de la existencia del vacío que Hobbes y Boyle mantuvieron, y que sirvió de pretexto al estudio que Shapin y Schaffer le dedicaron.

Robert Boyle (1627-1691), decimocuarto hijo del *Earl of Cork*, estudió en las mejores universidades de Europa, incluida la de Padua donde recibió enseñanzas del propio

Galileo. Fue miembro del baconiano *Invisible College* del que surgiría la *Royal Society* mediante cédula real de Carlos II en 1663.

En 1660 publicó *New Experiments Physico-Mechanical touching the spring of air and its effects* en el que explicaba sus experimentos con la *air-pump*. La conclusión más importante que extrajo del uso de la bomba es que el aire era comprensible —poseía *resorte*, decía Boyle—, esto sólo podría ocurrir si se admite una hipótesis: el aire está compuesto de pequeñas partículas inmersas en un vacío. Por tanto, si la bomba fuera capaz de extraer esas partículas se crearía el vacío en el recipiente.

Hobbes basaba su teoría del conocimiento en la *definición* de los nombres y la aplicación de un método ordenado de derivar un nombre de otro. Y aplica este modelo al concepto de vacío y en su primera definición ya encuentra un escollo insalvable: el *vacío* implica la ausencia de todo cuerpo. Para Hobbes, todo lo existente en el universo puede reducirse a *cuerpos* y *movimientos* que se transmiten por contacto de un cuerpo con otro. El espacio sin cuerpos o el cuerpo sin espacio son para él contradicciones lógicas, *absurdos*, y por lo tanto concluye que *el vacío no puede existir*¹. Infiere en consecuencia que debe existir necesariamente un éter sutil, pero corpóreo, que todo lo colme.

Con su construcción racional del *cuerpo político*, Hobbes trataba de desterrar del lenguaje científico las palabras que careciesen de sentido, los absurdos lógicos —*ser inmaterial, sustancia incorpórea*—, y el *vacuum* era, a su entender, uno de ellos, pues “nada hay en el universo que no sea cuerpo y lo que no es cuerpo no existe ni está en ningún lugar”. De ahí deduce que el vacío, es decir, la ausencia de cuerpos en este universo corpóreo es, no un error, sino un absurdo. Hobbes luchó denodadamente por desterrar del mundo los conceptos absurdos como *espíritus*, potencias supra-humanas y fantasmas, y ese *vacuum* que Boyle defendía se parecía demasiado a ellos como para poder admitirlo en el campo científico.

Fiel a su método, el de la verdadera ciencia, Hobbes primero define el concepto de *cuerpo*:

*La palabra cuerpo, en su acepción más general, significa aquello que llena u ocupa algún espacio determinado, o lugar imaginado y [que] no depende de la imaginación, sino que es parte real de aquello que llamamos universo (Lev., III, XXXIV: 328)*².

Siendo el *universo* el agregado de todos los cuerpos, no hay ninguna parte real que no sea también *cuerpo*, ni cosa alguna es propiamente *cuerpo* sin ser también parte del universo.

¹ Curiosamente, las teorías más avanzadas de la física cuántica actual trabaja con la hipótesis de un universo *plenista* en el que, incluso el vacío más absoluto, estaría repleto de materia, el llamado “bosón de Higgs” o “partícula de Dios”.

² “The Word *Body*, in the most general acceptation, signifieth that which fillet, or occupyeth some certain room, or maged place; and dependeth not the imagination, but is a reall part of that we call the *Universe*.” (Lev., III, xxxiv:428)

La polémica entre *vacuistas* y *plenistas* no se saldó sólo con la prevalencia de los *vacuistas/empiristas* sobre los *plenistas/racionalistas* sino que iba más allá de un simple desacuerdo sobre la distribución de los saberes científicos y políticos representados por Boyle y Hobbes, respectivamente. Cada teoría implica a un tiempo, un modo de concebir la ciencia y otro de practicar la política.

Como sostienen Schaffer y Shapin, aquello que llamamos *ciencia* no tiene ninguna demarcación que pueda ser considerada su *frontera natural* (Shapin y Schaffer, 2005: 342). En consecuencia, cuanto sucede en el campo científico tiene su reflejo en la política y viceversa. Hobbes, el político, empeñó su vida en desentrañar los problemas relacionados con la constitución de la república y lo hizo proyectando su teoría del Estado sobre la naturaleza, deduciendo la necesidad de un poder absoluto.

Boyle, el científico, se apropió del repertorio tradicional de la exégesis bíblica y del Derecho, y los aplica para dramatizar una representación que *testimonie* lo que los objetos *dicen* al pasarlos por la *prueba* del laboratorio, construyendo *hechos*. El mundo experimental podía servir de modelo para la construcción política, proyectando sus *hechos* [naturaleza] sobre la política. Su idea de una ciencia fruto del consenso tendrá su reflejo en el campo político con el inmediato cambio dinástico, que se va a producir en Inglaterra.

El constructor del *cuerpo político* y el arquitecto del *hecho científico* frente a frente.

Boyle tomó una máquina, *the air-pump*, recién inventada por Otto von Guericke (1602-1686) y *construye* con ella un experimento que echa por tierra las pulcras deducciones lógicas de Hobbes.

Acontece por tanto, y por vez primera, un suceso de la máxima trascendencia y significación: ya no son sólo las deducciones lógicas, ni las demostraciones matemáticas las que establecen la verdad. Ciertos objetos irrumpen en el territorio de la filosofía natural, objetos que, colocados bajo unas estipuladas condiciones, determinan y deciden el debate científico. Objetos que, por su carácter puramente *fáctico*, son en principio más fiables que los hombres, siempre sujetos a pasiones e intereses. Un dispositivo técnico, un no-humano¹, *the air-pump*, logró rebatir y diluir la brillante lógica filosófico-política de Hobbes acerca de un éter corpóreo que todo lo colmaba.

Las inferencias que Boyle extrae de los hechos se explican y transmiten —a los miembros del *Invisible College* primero y de la *Royal Society*, después— mediante una metáfora política. Trasladando los conceptos políticos y jurídicos al campo de la naturaleza: convocando *testigos*, solicitando *testimonios* y *declaraciones*, proponiendo *pruebas* y, alcanzado el *consenso* sobre lo acontecido, pronunciando *veredictos* de los que se infieren *leyes*.

¹ *No-humanos* es un concepto de Bruno Latour [Latour: 1999] que utiliza para referirse a las representaciones experimentales que desde entonces se convierten en garantía de la verdad. Incluye tanto la representación, el experimento, es decir una cadena de hechos y los objetos que moviliza, como la interpretación adecuada de lo sucedido.

El experimento realizado por Boyle en su laboratorio consistió en poner en contacto dos placas de mármol bien pulidas y humedecidas para evitar la falta de contacto total entre ambas superficies, debido a la presencia de irregularidades imperceptibles, según lo descrito en el experimento décimo tercero de *New Experiments*. En condiciones normales, las placas se adhieren de forma tan resistente que es prácticamente imposible separarlas. Más tarde, introdujo las mismas placas en una burbuja cristalina de la que extrajo el aire mediante la *air-pump* (Figura 10). Las placas se separaron con facilidad, cuando se hubo creado un cuasi-vacío.

Boyle explicaba lo acontecido con estas palabras: en el exterior, las placas no pueden separarse debido a los gases atmosféricos que se mueven en todas las direcciones ejerciendo una presión constante sobre las superficies exteriores de las planchas, lo cual impide su separación. Al extraer el aire de la burbuja, en cambio, desaparece la presión permitiendo separar las superficies con facilidad. Después, los presentes se ponen de acuerdo respecto a las consecuencias a extraer de lo visto y concluyen que todo es debido al vacío creado por la máquina, por lo tanto, Hobbes y los *plenistas* estaban equivocados.

En 1661, Hobbes dedicó un ensayo, *Concerning Body*, a criticar los experimentos de Boyle con la bomba de aire. En tanto que filósofo moderno, Hobbes no utilizó en sus críticas el concepto escolástico del *horror vacui*. En vez de eso, buscó una teoría física alternativa que explicara la adherencia de las dos placas sin acudir al concepto de *vacío*. Y lo hizo asimilando el fenómeno a su propia teoría de la dureza. Según esta teoría, si dos cuerpos adheridos son perfectamente lisos y duros, será imposible separarlos ejerciendo una fuerza perpendicular a las superficies de adherencia (Shapin y Schaffer, 2005: 138). La máquina de Boyle hacía circular el aire rompiendo la perpendicularidad de la fuerza, por eso se separaban en el interior de la burbuja.

Ambas explicaciones se basaban en diferentes concepciones de la física mecánica y no en dos actitudes incompatibles ante el *horror vacui*, una moderna que lo rechazaba (Boyle) y otra trasnochada que lo aceptaba (Hobbes). Ambos abrazaban la física y

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 10.-
Primera *air-pump* de Robert Boyle.
Grabado para *New Experiments Physico-Mechanical*, 1660.
Edinburg University Library

abominaban de la metafísica escolástica. Se trataba, más bien, de una concepción diferente sobre cuál es el lenguaje apropiado para explicar este tipo de fenómenos físicos, y consecuentemente, de la manera de concebir el trabajo de los filósofos *mecánicos*.

La ciencia experimental, que está dando sus iniciales e inciertos pasos en esa época, provoca el escepticismo de Hobbes. Cuando Boyle le reprocha su dogmatismo por no querer admitir la existencia del vacío, a pesar de lo que sus experiencias de laboratorio parecían corroborar, el filósofo racionalista no acude, o no sólo, a su epistemología —es decir, todo en el universo es corporal, por tanto, lo que no es cuerpo, no existe—, sino que actúa como hoy lo haría la sociología del conocimiento, cuestionando la pulcritud del experimento, la eficacia técnica de los aparatos o la fiabilidad de los resultados; poniendo en duda el método seguido, señalando la falta de correspondencia entre lo que se dice que se hace y lo que efectivamente se hizo; subrayando el carácter *construido*, no dado como pretenden sus constructores, de los *hechos*.

Las críticas de Hobbes van más allá de la creencia dogmática. En su estatuto de sociólogo del conocimiento —*avant la lettre*— para desacreditar el experimento boyleano, primero centra su crítica en el carácter público y testimonial del experimento. En la práctica, los experimentos no estaban —ni están— disponibles y abiertos para ser presenciados por cualquiera, sino que sólo eran accesibles a unos pocos auto-seleccionados, el resto de personas debían admitir lo que ellos acordaron ver. Esto hace que el relato del experimento, el acta que firmaban los testigos elegidos, se convirtiese en el único argumento consistente a su favor. Hobbes identificó sarcásticamente a los miembros de la *Royal Society* con una *comunidad iniciática*, una suerte de secta, cuyo emblema era su famosa *air-pump*, sentando un precedente irónico a lo que luego se llamará *comunidad científica*, en tanto que garante último del conocimiento.

Hobbes consideraba que un solo experimento debía ser suficiente para probar una teoría. La ciencia experimental, al contrario, requería que el experimento fuera reproducible, y de hecho Boyle lo repitió utilizando diferentes materiales en las placas o impregnándolas con diversos fluidos que aumentarían la adherencia pero, que se sepa, tal y como él lo planteó, nunca fue repetido por otros. La reproductibilidad que se supone a todo experimento, sólo es hipotética.

Según Hobbes, la idea de trazar una frontera, como hacían los experimentalistas, entre la observación de los hechos y la deducción de una teoría que diera cuenta de ellos, era falsa y rechazable. Los experimentos conllevaban una serie de presunciones teóricas que determinaban la construcción y el funcionamiento del aparato, y estos presupuestos y prácticas siempre podían ser, en principio, desafiados. Cualquiera que fuese la causa que adujera Boyle, siempre se podía buscar, encontrar y aducir otra alternativa preferible, y en su opinión, superior que se hallaba disponible previamente. Boyle invocó el *vacuismo* y Hobbes el *plenismo*, dos teorías absolutamente científicas para explicar un mismo hecho.

La bomba de vacío no era, para Hobbes, un aparato fiable y sus aportaciones a la filosofía natural, solo eran el producto de las manipulaciones en las que Boyle violaba una y otra vez la integridad física de la máquina. Su actividad por sí sola no podía

fundamentar la afirmación de que se producía el vacío. Hobbes intentó mostrar que se podía mejorar la explicación de todos los fenómenos producidos con la bomba si se suponía que el recipiente se mantenía siempre lleno. Estaba de acuerdo con Boyle en que los animales introducidos en la burbuja morían y la vela se extinguía cuando se hacía funcionar la bomba, pero él no lo explicaba porque el aire fuese desalojado del recinto, sino porque, literalmente, los animales eran sopladados y asfixiados hasta morir por la violencia del soplo circulante. Por eso mismo las velas se apagaban (Shapin y Schaffer, 2005: 169-178). Hobbes estudió los hechos propuestos por Boyle y encontró otras explicaciones científicas alternativas. Además descubrió y puso en evidencia que la bomba no hablaba por sí misma, sino que era el mismo Boyle quien, con un intenso trabajo, la forzaba a expresar lo que él se había propuesto de antemano que dijera.

El experimento puede ser tomado por un tipo especial de experiencia y la experiencia ser entendida como corolario de experimentos de los que se extraen consecuencias para la acción presente. La experiencia, sin embargo, es para Hobbes, sólo “sensación y memoria”. Por tanto, los experimentos no podían ser la base de ninguna certeza colectiva —privilegio exclusivo de la filosofía—, sino de opiniones individuales impuestas al grupo por la elite científica. La vida experimental no fue rechazada por Hobbes. Él había sido secretario de Bacon, el gran teórico del experimento y promotor de la *Society*. Lo que no toleraba era que se pretendiera imponer sobre la filosofía racionalista. Ni el ojo, lo que se ve, ni mucho menos las manos, lo que se hace, podían estar por encima de la mente racional que piensa.

Una de las claves del sistema hobbesiano para la obtención de conocimiento consistía en el uso apropiado del lenguaje que debe descansar en el acuerdo sobre las definiciones de los nombres, con el fin de evitar el absurdo, para luego aplicar un método correcto de moverse desde las definiciones a sus consecuencias lógicas: afirmaciones, silogismos y demostraciones.

Hobbes, en *Leviatán* y en *De corpore*, dejó clara la imposibilidad de la existencia del vacío basando sus argumentos en motivos tanto de definición de los nombres, como históricos, y en última instancia, políticos. El *vacuismo* defendía un concepto absurdo y sin sentido, asociado a otros conceptos irracionales con los que formaba una familia de conceptos *ilógicos* como los utilizados por las sectas para poner en cuestión la autoridad del soberano, y por tanto, era políticamente peligroso. El discurso sobre el vacío estaba emparentado con el discurso ilegítimo utilizado para subvertir la autoridad del Estado que había provocado las guerras civiles en las décadas de 1640-1660, conflictos relatados por Hobbes en *Behemont* (*Ibid.*: 139). La superación de la guerra civil no dependía del consenso experimentalista, sino de la sumisión al poder absoluto que él propuso. El desorden y la guerra civil, para Hobbes, procedían tanto de la apreciación incorrecta del modo de producir conocimiento y la naturaleza de éste, como de las falsas creencias sobre las cosas que podían o no existir. Su idea fuerza estribaba en que si se enseñaba a los hombres qué era el conocimiento, tal y como él lo concebía, también se les mostraba los fundamentos del asentimiento y del orden social (*Ibid.*: 150).

No sólo estaban en juego dos modos de hacer ciencia, sino dos maneras de practicar la política.

Con las premisas que Hobbes exige, el uso de la razón y la aplicación de una violencia irresistible por parte del *Leviathan*, son ejercicios similares pues responden a la naturaleza de las cosas y sus resultados son comparables, ya que ambos eran medios de asegurar el orden y la avenencia. Nadie puede persistir en el error si conoce el método adecuado de acceder a la verdad (Shapin y Schaffer, 2005: 207). El método racionalista propuesto por Hobbes tiene la misma fuerza todopoderosa para compeler al acuerdo que el *Leviathan*.

Boyle y sus colegas de la *Royal Society*, en cambio, argumentaban que ninguna filosofía natural podía aportar unos cimientos sólidos para el *consenso* a menos que se fundamentara en las prácticas experimentales y en los *hechos* así producidos. Los *hechos* experimentales contenían la base para el *asentimiento* y el *consenso* que necesitaba la monarquía constitucional que se avvicinaba. Los hechos experimentales se confeccionaban gracias a ciertos objetos diseñados *ad hoc*. A partir de ese momento, los *arte-factos* se transformaron en jueces inexorables del conocimiento, a cuyo dictamen todos deberán someterse. Él no presentó bellos razonamientos ni deducciones lógicas, sino *sucesos*. Organizó una *representación* en la que una máquina tiene el papel protagonista y convocó a unos *testigos* como espectadores del evento. Cuando el soberano hobbesiano se ha impuesto como único *representante* capaz de convertir en ley su opinión, interviene Boyle y su máquina de vacío. Con la *autoridad* del *testimonio* de unos *testigos* adecuados se impondrá una *interpretación* del experimento a la que el propio Rey se debía plegar y eso era excesivo para Hobbes.

Obviamente, Hobbes no podía admitir otro representante de los súbditos que el soberano y esta usurpación de representatividad por parte de la bomba de aire debió sentirse como una intolerable amenaza para la autoridad de la República. La unidad del conocimiento, lograda por la unificación del *cuero político*, que desterraba definitivamente la *doxa* causante de las guerras civiles, se veía nuevamente amenazada por la irrupción de los experimentos en la sociedad.

El experimento derrotó a Hobbes, es cierto, pero la sociología del conocimiento actual ve de forma similar las manipulaciones del científico.

El Boyle que calla y deja que sean los *hechos* los que hablen por sí mismos fue precedido por otro mucho más laborioso y dicharachero al que Hobbes denunció en su crítica. Mudo, modesto y astuto al tiempo, eludiendo cualquier referencia al arduo trabajo de construcción del *matter of fact*, Boyle deja que sean los objetos movilizados los que hablen por él y demuestren el conocimiento que implican (Latour, 1993: 35). Los testigos serán los encargados de ratificar y propagar los resultados así obtenidos. Nació así el *experimento científico* tal y como hoy lo conocemos. Desde entonces las ciencias y singularmente la ciencia experimental adoptó la *cabeza bifronte* de Jano, en la que una cara enmudece dejando que los *hechos* hablen *por sí solos*, mientras la otra, ocultándose al

público, emprende una ingente labor constructiva de los mismos *hechos* que desea producir (Latour, 1992: 3 y ss.).

Los *hechos* de Boyle *hablan* por sí mismos, pero *mienten*. Cuentan una historia que nada tiene que ver con lo acontecido realmente. En primer lugar, Boyle tuvo que comprender la utilidad de un aparato inventado con otro propósito para poder adaptarlo a sus propios fines. Después debió idear un suceso y su representación —el experimento científico— para conseguir su objetivo. Antes de proceder, con el fin de evitar las fugas, hubo de probar y someter a diversos tratamientos los materiales con los que se harían las juntas para asegurar el hermetismo entre los diversos componentes del artefacto. También hubo de pensar diferentes sistemas de accionar la máquina sin romper su hermetismo, ajustó fuelles, manivelas y espitas, realizó numerosas pruebas de estanqueidad antes de introducir al pájaro, la vela o las placas en la burbuja de vacío, y se vio obligado a llevar a la extenuación a su fiel y brillante asistente, Robert Hooke, en el gobierno de la manija que accionaba la bomba, durante las innumerables pruebas fallidas realizadas.

Además de su *ingenio* y de la colaboración de su ayudante, de la vela, las placas, la pluma y el pájaro, para hacer posible el experimento, su entorno social hubo de haber alcanzado cierto grado de maestría técnica en el soplado de vidrio o en el pulido de materiales, por no hablar de la bomba que extrae el aire, creada con otra intención y que él modificó hasta el punto que al vacío producido por ella se le llamó durante siglos “vacío de Boyle”. Todo ello era imprescindible para *forzar* a los hechos para que hablasen *por sí solos*. Boyle se abstiene de comentar tan sórdidos detalles y, por el contrario, dice: “yo no soy el que habla, son los *hechos* los que lo hacen”. Cuando los hechos no *hablan*, sino metafóricamente. Es más, de nada serviría todo el experimento sin que ciertos personajes, de mentes preparadas y poseedores de un prestigio social reconocido, lo presencien y *testifiquen* el conocimiento que entraña el suceso, imponiéndolo como verdad científica en su medio social.

Desde entonces, una oleada tras otra de experimentos mediatizan y son mediatizados por las relaciones sociales constituyendo “el aspecto más fundamental de nuestra cultura: vivimos en sociedades donde los vínculos sociales se establecen por medio de objetos construidos en laboratorios” (Latour, 1993: 41).

Pero la consecuencia que a nosotros nos interesa extraer, en el contexto de nuestra indagación, es que Ciencia y Política se aliaron en la vida experimental para definir dogmáticamente qué es y qué no es Verdad mediante el consenso público de los expertos. Consenso que pudo ser trasladado a lo político en las sociedades democráticas posteriores.

La ciencia experimental se apropió del discurso político y jurídico para fundamentar sus hallazgos. Así fue en un principio y así es hoy. Cada avance científico convoca, metafóricamente, a los miembros de la *Royal Society*, para su validación, léase a las revistas científicas —*Science*, *Nature*, *General Scientific Informations*, *Phisic*, etc.— sin cuya publicación determinados *hechos* jamás habrán de ser tenidos por ciertos.

Y la Política, cuando quiere justificar y legitimar sus decisiones y actos, en buena parte de las ocasiones, los justifica y hace creíbles, e irremediables sus decisiones, presentándolas a través del prestigioso testimonio de las *batas blancas*.

En conclusión.-

Hobbes propugnó una teoría del conocimiento que utiliza un conjunto de reglas abstractas que pretenden alcanzar cualquier verdad de un modo incuestionable. Para ello consideró al objeto como algo aislado, absoluto e invariable. Aislado porque lo separa del mundo y de sus circunstancias espaciotemporales; absoluto porque pretende conocer su esencia; e invariable porque lo cree incapaz de ningún cambio o evolución.

Para lograr ese conocimiento, la herramienta del entendimiento que se debe utilizar es la Razón. Razonar significa calcular, adiciones y sustracciones al modo de la geometría euclidiana, siguiendo un patrón. Primero, debe obtenerse una definición correcta de los nombres, exacta y libre de ambigüedad. Esta definición no es otra cosa que un acuerdo, una convención sobre género y diferencia específica. En adelante, con esa unidad constructiva se componen afirmaciones por la conexión de unos nombres con otros, y silogismos, por el encadenamiento de afirmaciones. Finalmente, la sucesión de silogismos conformaría demostraciones, argumentaciones donde se deducen todas las consecuencias posibles de aquellas convenciones primeras. A esta actividad es a lo que Hobbes llama Ciencia. Los resultados así obtenidos son válidos en todo momento y lugar.

De forma que este método, en definitiva, no hace otra cosa que extraer consecuencias a partir de definiciones o convenciones sobre lo que significan determinados nombres. Esta manera de proceder contrasta definitivamente con la metodología experimental. Ésta no intenta establecer teorías previas, sino como conclusiones de sus prácticas de laboratorio. El experimento se puede considerar un tipo especial de experiencia en la que se ponen en juego voluntariamente las condiciones de su producción y de cuyo resultados se infieren teorías más o menos plausibles que los explican. El científico experimental fue el heredero de las prácticas de la alquimia medieval.

Gracián está en la línea del mundo experimental, pero sus pretensiones no van tan lejos como las de Boyle, no pretende inferir verdades científicas universales sobre el comportamiento humano.

V.2.- GRACIÁN: CONOCIMIENTO ANALÓGICO

Trazar una teoría del conocimiento en Gracián nos lleva a plantear algunas cuestiones como: ¿qué entiende él por conocimiento?, ¿de qué manera se genera?, ¿dónde está su origen?, ¿cuáles son sus fines?, ¿con qué criterio de verdad?... Aunque a nuestro entender —y el de muchos otros¹ con mayor autoridad y experiencia— *Agudeza y Arte del ingenio* presenta toda una epistemología filosófica, la mayoría de los estudios lo recogen como un tratado de estilística conceptista que poco o nada tiene de epistemológico. Nosotros consideramos este texto como la teoría de un tipo de conocimiento diferente del que se logra con el acercamiento racional: el conocimiento ingenioso. El Ingenio es una facultad filosófica, un método de conocimiento y representación de la verdad (Hidalgo-Serna, 1993: 65), siendo la piedra angular que soporta toda la arquitectura de la obra graciana (Cantarino: 1999).

El conocimiento ingenioso no pretende un esclarecimiento de las esencias de las cosas. No aspira a instituir una ontología del *ens* aislado y desconectado del mundo, modo racional de engendrar el saber. El conocimiento ingenioso, así como no se preocupa de las esencias, tampoco lo hace de las generalizaciones aplicables a todos los elementos que forman parte de una clase específica de seres, sino que procura dar a conocer la cosa en su ser aparente, particular y actual, en su *ser-en-el-mundo*. No desea deducir el conocimiento de la esencia universal del *Hombre*, sino saber del *hombre* de la vida real, particular y concreto, y de sus circunstancias en tanto que inmerso en la temporalidad de la historia.

La vía graciana del conocimiento se aleja tanto de las especulaciones metafísicas de la escolástica como de las científicas. Las aguas del conocimiento ingenioso no fluyen desde los manantiales de *principios absolutos* que informan a la ciencia racionalista, sino de aquellas nociones cuyo valor ha sido suficientemente acreditado por la experiencia y que se materializan en un saber prudencial (Ayala, 1996b: 30).

A diferencia del “concepto racional” que, basado en la definición del género y la diferencia específica, pretende alcanzar el saber universal y la esencia de las cosas, para Gracián el “concepto ingenioso” se genera en el desvelamiento del conjunto de correlaciones reales que puedan existir entre ellas, sus semejanzas y diferencias, a partir de las cuales se puede plantear una reflexión crítica sobre el mundo.

El “concepto” graciano no es estático ni está semánticamente cerrado, al contrario, es un concepto dinámico y abierto cuya significación depende de su posición en un entorno determinado. Como en el ajedrez, donde un humilde peón adquiere su valor en relación con la posición relativa ocupada en la partida, el concepto graciano depende de su posición relativa en el entramado de correlaciones que establece, para adquirir una u otra

¹ Casi toda la crítica especializada en Baltasar Gracián reconoce hoy el carácter de teoría del conocimiento del tratado, que va mucho más allá de una simple teoría retórica. Por citar a algunos de los autores que se han ocupado expresamente del asunto nombraremos solamente a Hidalgo-Serna (1992, 1993a, 1993b, 1998); Ayala (1986, 1993a, 1993b, 2001); Armisén (1983); Andreu (1993); D’Agostino (1993); Checa (1993); Cerezo (2006); Quirós (1993); Reckert (1993); Romo (1993); Senabre (1986); Talvet (1993).

significación. El concepto graciano no es denotativo, menos aún demostrativo, ni su conclusión es resultado de una deducción racional. Se trata de un concepto connotativo y sutil, basado en la apreciación perspicaz de las semejanzas o diferencias entre las cosas, en la correlación y correspondencia entre objetos, por lo que el fenómeno metafórico tiene en él una función básica e imprescindible. Ver al objeto desconocido en otro que sí se conoce establece una conexión entre ambos. En esas conexiones los dos objetos se muestran tal y como realmente son, respetando la relatividad y concreción de su *ser-en-el-mundo*.

La definición aristotélica de los conceptos por género y diferencia específica deja fuera géneros —como *ser*, *conciencia*, *espíritu* o *materia*— que abarcan a toda la *realidad*, del mismo modo que no se ocupa de aquellos sucesos que son únicos. Asimismo —se infiere— el concepto racional también margina otro tipo de objetos —políticos o sociales— que no podrían ser definidos de esa manera (Di Stefano, 2006: 106-107). Esto implica, por un lado, una exclusión, y por otro, una solidificación y petrificación del conocimiento frente a las cuales reacciona Gracián con una visión que atrajo al primer plano al ser actual, inmerso en la historia, en las circunstancias concretas que lo hacen único e irrepetible. El *ser-en-el-mundo* obtiene su cabal expresión en “imágenes conceptuosas”, símbolos ingeniosos, y “artificiosas metáforas”:

Consiste, pues, este artificio conceptuoso en una primorosa concordancia, en una armónica correlación entre dos o tres cognoscibles extremos, expresada por un acto del entendimiento (A, II: 320).

A diferencia de Hobbes, quien parte de la definición de los nombres, como hemos visto, Gracián raramente emplea la definición, prefiere expresarse a base de ejemplos, imágenes chispeantes o aproximaciones metafóricas porque él ve las cosas como partes constituyentes de una naturaleza integral y no como objetos aislados, abstraídos lógicamente de sus conexiones existenciales (Hidalgo-Serna, 1998: 144).

El conocimiento ingenioso que nos propone Gracián se caracteriza por su plasticidad y flexibilidad, por la sagacidad que demuestra encontrando respuestas intuitivas a las nuevas, inesperadas y cambiantes circunstancias a las que se enfrenta el ser humano a cada instante. Desde su primer tratado, el jesuita ve claro que sólo hay representaciones de representaciones, en una cadena sin fin. Su desconfianza en el pensamiento abstracto se basa en que el objeto no es un absoluto invariable, y en consecuencia, no se puede conocer de una vez y para siempre, pues resulta imposible aislarlo de un entorno que, a su vez, también muta habitualmente con él:

No hay estado sino continua mutabilidad en todo. O se crece o se declina, desvariando siempre con tanto variar (D, XVII: 156).

Si la razón¹ era concebida —aún lo es— como la facultad del entendimiento que permitía sumar o restar palabras, afirmaciones y silogismos para *demostrar* el ser de las

¹ Razón en el *Tesoro* era definida como: “una nobilísima facultad del ánimo y característica exclusiva del ser humano” (Covarrubias, 1611: 154). El DRAE la define hoy como: facultad o acto de discurrir (DRAE, 1992: 1731).

cosas, el ingenio¹, desde el humanismo estaba considerado como otra facultad del entendimiento caracterizada por su capacidad para resaltar las relaciones del objeto con el mundo —correlaciones, conexiones, correspondencias, oposición, etc.—, *mostrando su ser-en-el-mundo*.

Tanto se requiere en las cosas la circunstancia como la substancia; antes bien, lo primero con que topamos no son las esencias de las cosas, sino las apariencias; por lo exterior se viene en conocimiento de lo interior (D, XXII: 171).

Gracián no desdeña la Razón, sólo que estima otra cualidad del intelecto muy por encima de aquélla: la “agudeza en arte”, el *Ingenio*, y lamenta el común error de identificarlo con la retórica pues, aunque en la oratoria se traslucen algunas de sus sutilezas, al Ingenio se le *ahija* comúnmente con la Elocuencia porque se ignora su procedencia y se le ve habitualmente valerse de la tropología:

Válese la agudeza de los tropos y figuras retóricas, como de instrumentos para exprimir cultamente sus conceptos (A, Al lector: 311).

El humanismo y Gracián valoraron el ingenio como la facultad *príncipe* del entendimiento humano, porque su manera de actuar no consistía en aislar, desmenuzar y unir fragmentos para conocer el objeto, sino en observar y penetrar, con la potencia de la agudeza, el entramado de la red de correlaciones que lo unen a otros objetos y sus circunstancias. En esas correspondencias el objeto revela la auténtica calidad de su ser expresada en conceptos ingeniosos, porque:

Lo que es para los ojos la hermosura y para los oídos la consonancia, eso es para el entendimiento el concepto (A, I: 316).

En *Agudeza* la metáfora, en sentido hermenéutico, cumple una función claramente cognitiva y se encuentra detrás de todos los diversos tipos de agudeza que nos propone el jesuita, ya sea de pensamiento, verbal o de acción. La metáfora y el concepto ingenioso ponen de manifiesto lo que la fuerza de la agudeza ha descubierto como correlacionado.

Gracián generalmente no usó el término metáfora, sino para aludir a extensos textos alegóricos, y la causa puede estribar en el intento de evitar a sus lectores la confusión del concepto de metáfora con el significado decorativo y superfluo que trivialmente se le

¹ *Tesoro* recoge todavía el significado que el humanismo daba al ingenio: “vulgarmente llamamos ingenio [a] una fuerza natural del entendimiento, investigadora de lo que por razón, y discurso se puede alcanzar en todo género de ciencias, disciplinas, artes liberales, y mecánicas, sutilezas, invenciones, y engaños (Covarrubias, 1611: 78). En el DRAE, sin embargo, no se conserva ya el sentido pragmático que recoge Covarrubias y reduce el ingenio a mera capacidad para discurrir o inventar con prontitud y facilidad (DRAE, 1992: 1166). Sintetizando, el ingenio queda rebajado a simple auxiliar de la razón, imprimiendo *prontitud y facilidad* al acto de razonar. Subordinando el ingenio a la razón se produce una sensible merma de todas aquellas derivaciones prácticas que aparecían en *Tesoro*, sin las cuales Gracián quedaría semánticamente mutilado.

atribuía. Él habla normalmente de semejanza, salvo en el estreno del discurso LIII, donde la caracteriza con la conocida y afortunada fórmula:

La semejanza o metáfora, ya sea por lo gustoso de su artificio, ya por lo fácil de la acomodación, por lo sublime a veces del término a quien se transfiere o asemeja el sujeto, suele ser la ordinaria oficina de los discursos, y aunque tan común, se hallan en ella compuestos extraordinarios, por lo prodigioso de la correspondencia y careo (A, LIII: 692).

En esta breve pero enjundiosa pintura destacan tres aspectos que son esenciales en su teoría del conocimiento. Primero, la semejanza o metáfora consiste en un *traslado*, una transferencia entre un *sujeto*¹ y un *término*. Segundo, el proceso de transferencia es presentado como un principio fundamental del discurso, siendo su *ordinaria oficina*. Por último, con la transferencia entre sujeto y término se produce una *correspondencia y careo*, es decir, se establece una relación recíproca entre ellos que, en ocasiones, logra *compuestos extraordinarios* (Reckert, 1993: 81). El belmontino nunca separó discurso “propio” y discurso “metafórico”, pues todo discurso implica el intento de *trasladar* algo a quien lo recibe. En esa línea, todo acto del habla comparte ese carácter metafórico.

El frío concepto racional se antoja estéril en comparación con el concepto ingenioso y la metáfora que lo expresa. La sutileza del ingenio, la agudeza de su penetración, son el árbol del que cuelgan todos los frutos de la creatividad humana. Ya lo señalaba Gracián en su obra primigenia como una cualidad inherente al héroe, imprescindible para comprender este mundo cifrado:

La valentía, la prontitud, la sutileza de ingenio, sol es de este mundo en cifra, si no rayo, vislumbre de divinidad. Todo héroe participa exceso de ingenio (H, III: 12).

En la teoría del conocimiento de Gracián, conocer equivale a “hacer concepto”. Hacer concepto consiste en revelar las correspondencias. Si el conocimiento se dirige al exterior, se trata de “hacer concepto de todo”, sin embargo, si la atención se pliega sobre el propio sujeto, será “hacer concepto de sí mismo”.

Las relaciones que la metáfora consigue establecer pueden ser entre dos objetos o entre un sujeto y sus atributos, adyacentes, causas o efectos. A este tipo de relación la llama “agudeza por correspondencia” y actúa de la siguiente manera:

Es el sujeto sobre quien se discurre y pondera [...] uno como centro, de quien reparte el discurso, líneas de ponderación y sutileza a las entidades que lo rodean; esto es a los adjuntos que lo coronan, como son sus causas, sus efectos, atributos, calidades, contingencias, circunstancias de tiempo, lugar y modo etc., y cualquiera otro término correspondiente; valos careando de uno en uno con el sujeto, y unos con otros entre sí (A, IV: 328).

¹ Por “sujeto” y “término” de las metáforas Gracián denomina lo que hoy suele nombrarse, respectivamente, como “marco”, “foro” o “foco” y “blanco”, “diana” o “tema”.

El sujeto se *care*a con sus propios atributos y adyacentes, causas o efectos. Se sitúa en el centro de una constelación de relaciones desde el que “reparte al discurso, líneas de ponderación y sutileza”, desvelando al propio sujeto.

En otras ocasiones las propiedades de un *sujeto* conocido se vuelcan sobre un *término* desconocido para dejarlo ver, pero al hacerlo, esos mismos elementos resaltados en el *término* indican y expresan la propia naturaleza del *sujeto*. Así a cada nuevo término y a cada nueva metáfora le corresponden la manifestación de aspectos diferentes del propio *sujeto* en una suerte de juego especular. Así *sujeto* y *término* pueden ser simultáneamente conocidos en el proceso metafórico. Necesitamos el *sujeto* de la metáfora para acceder al conocimiento del *término*, pero al buscar los elementos que la metáfora traslada al *término*, nos vemos obligados a escudriñar las características del propio *sujeto*, desvelándolas. La proliferación de *términos* añade algo distinto de aquél y descubre nuevos matices del *sujeto*. Este aspecto del fenómeno metafórico nunca, antes de Gracián, había sido resaltado por quienes trataron con las metáforas. El traslado es bidireccional, del *sujeto* al *término* y del *término* al *sujeto*.

Se trata, por lo tanto, de un proceso biunívoco, de *conocimiento* del *término* y *reconocimiento* del *sujeto*:

Caréase el sujeto, no ya con sus adyacentes propios, sino con un término extraño, como imagen, que le exprime su ser o le representa sus propiedades, efectos, causas, contingencias y demás adjuntos; no todos, sino algunos, o los más principales (A, IX: 377).

En ese conocer y reconocerse se ancla el carácter cognitivo de la metáfora conceptuosa, y desde ahí, queda descartada cualquier definición que reduzca la metáfora a simple ornamento decorativo (Reckert, 1993: 82):

No tienen algunos por agudeza la semejanza pura [metáfora], sino por una de las flores retóricas, pero no se puede negar, sino que es concepto y sutileza de la inventiva (A, IX: 378).

La semejanza o metáfora es *agudeza de concepto*, inventiva del ingenio y “origen de una inmensidad conceptuosa” cuya tarea consiste en el desvelamiento de relaciones actuales entre objetos. Pero no todas las metáforas adquieren la categoría de concepto, no todas transmiten conocimiento:

No cualquier semejanza (en opinión de muchos) contiene en sí sutileza ni pasa por concepto, sino aquella que incluye alguna otra formalidad de misterio, contrariedad, correspondencia, improvisación, sentencia, etc. Éstas (dicen) son objeto de arte, incluyen, a más del artificio retórico, el conceptuoso, sin cual no serían más que tropos o figuras sin alma de sutileza (A, X: 387).

Para cumplir con su función cognitiva la metáfora debe actualizarse en el *hic et nunc* de las *circunstancias* reinantes, en su adecuación a la *ocasión* la metáfora muestra toda su virtualidad crítica. Reflejar una constelación única de circunstancias por medio de una imagen adecuada da cumplimiento a la función cognoscitiva que Gracián atribuye a la

metáfora (Reckert, 1993: 83), pues “comúnmente toda semejanza que se funda en alguna circunstancia especial, y le da pie alguna rara contingencia, es conceptuosa”.

La metáfora no atiende a la esencia de las cosas sino a la “circunstancia especial”, “a la rara contingencia”, lo cual no debe interpretarse como una particularidad graciana, sino como un principio fundamental en el modo de entender el fenómeno metafórico, en tanto que respuesta novedosa a un momento histórico único. Las que carecen de “este realce, son semejanzas comunes, muertas sin el picante de la conexión fundamental”. Ser respuesta a unas circunstancias únicas, frente necesidades concretas, constituye la “conexión fundamental”, el “realce” por el que adquiere su perfil cognitivo “este arte de agudeza”:

Las sentencias y las crisis sazonan la historia que sin estos dos resabios es insulsa narración [...] y aunque cualquier sentencia es concepto [...] las que son propias de este arte de agudeza, son aquéllas que se sacan de la ocasión y les da pie alguna circunstancia especial (A, XXIX: 547).

Como nos recordó Emilio Hidalgo-Serna (1998: 24), en el poema titulado *La Culpa*, incluido en la obra que dedicó a las *Órdenes Militares*, Calderón¹ de la Barca perpetuó en verso la común estimación del barroco español por el concepto metafórico, precisando el ámbito que incumbe al método ingenioso de conocimiento:

Y pues la fantasía
Ha entablado el argumento,
Entable la realidad
La metáfora
(Calderón., 1952: 1010-1020).

Calderón crea dos parejas de conceptos opuestos: fantasía a realidad y argumento a metáfora. El *argumento* —la razón— expresa la *fantasía* y la *metáfora* la *realidad*. Esta arriesgada afirmación se fundamenta en dos hechos: el argumento se mueve por conceptos racionales —especie y diferencia específica— en un mundo eidético, la metáfora se moviliza por las correlaciones entre objetos del mundo real. La deducción racionalista, el argumento, trabaja sólo con ideas sobre la esencia de las cosas aisladas del tiempo y el espacio, la intuición analógica, la metáfora, lo hace sobre correlaciones entre las cosas en su *ser-en-el-mundo*, en su devenir histórico y en un entorno concreto. Por eso la *fantasía* es territorio para el *argumento*, mientras que la *metáfora* se mueve por lo *real*.

La condición del discurso ingenioso gravita en torno al concepto metafórico que relaciona objetos concretos. La metáfora descubre una retícula de relaciones entre las cosas y la expresa ingeniosamente en los conceptos. Ordena el mundo caótico, y lo conoce y critica a través de la acción metafórica del ingenio y de su agudeza o fuerza (Reckert, 1993: 85).

¹ Citado por Hidalgo-Serna, en la Introducción a la edición de *El Criticón* de Elena Cantarino, 1998: p. 24.

Todos los conceptos que se fundan en la crisis son más gustosos, porque se añade a lo picante del artificio lo picante de la materia, y así, esta sutileza del transformar cosas, cuando es crítica, es extremada (A, XVII: 446).

Esta relación de lo nuevo y lo desconocido por medio del concepto metafórico puede realizarse a través de una imagen representativa —semejanza— o por combinación de los atributos del sujeto —correspondencia—, cuyas estructuras se basan en los principios de correlación o analogía y en el de contrariedad o antítesis, respectivamente.

Las relaciones concretas que pueden percibirse en el mundo real constituyen la base de la metáfora, y la expresión ingeniosa de esas relaciones, es su función. El puro traslado formal o estético carece del contenido significativo que sólo se adquiere con la revelación de unas relaciones concretas, confiriendo valor cognoscitivo al concepto ingenioso por su “semejanza” o “correspondencia” con el mundo real, en un momento histórico único. Porque un concepto metafórico no se traslada fácilmente a otras circunstancias sin un esfuerzo de actualización que haga apta la respuesta al nuevo contexto. Fuera de su contexto la metáfora languidece y muere, se convierte en un vehículo vacío de sentido (Reckert, 1993: 86).

Gracián nos muestra que la frontera de la metáfora, el territorio a partir de cuyos márgenes la metáfora se eclipsa, se pone en evidencia cuando se disuelve la estructura dual que implica un *sujeto* distinto del *término*. Si desaparece esa dualidad, el principio metafórico se diluye pues *sujeto* y *término* tienden a confundirse y mezclarse, haciéndose indistintos. La función originaria del concepto ingenioso, de la metáfora, está en el “*metaphéreïn*”, es decir, el *traslado*: sin *traslación* no hay metáfora. No sólo emigran los grandes herbívoros, las aves, los peces y los humanos, los significados también lo hacen. Para orientarnos en esos desplazamientos de los significados la metáfora es la brújula de *marear* entre los escollos de unos conceptos que el racionalismo quisiera “claros, distintos, universales y eternos”. La acción del *ingenio* permite la acomodación adaptativa de los significados a los nuevos hábitats localizados por la metáfora.

El Criticón se puede pensar como camino iniciático hacia el conocimiento, y así ha sido entendido por algunos (Prost, 1986). El hacerse *persona* es un concepto íntimamente ligado al proceso de adquisición de conocimiento en tanto que *agudeza de concepto*, a su maduración y expresión como *agudeza verbal*, y a su transmisión a los demás y aplicación al mundo concebida como *agudeza de acción*, ya que “son las obras prueba real del buen discurso” (P: 69).

El siglo XVII fue un tiempo de dudas y desconfianza del hombre moderno. Se estaban demoliendo las antiguas creencias y la institución de los nuevos paradigmas aun no estaba consolidada. Todo ello creó un clima de escepticismo e incertidumbre. En la literatura española esa inseguridad se basó en la convicción de que los sentidos pueden engañar, el entendimiento equivocarse y los hombres maquinar y fingir ser lo que no son. Descartes en el pensamiento racionalista, y Gracián en el analógico alzarón la duda a principio epistemológico básico.

Descartes asumió esa duda sistemática como principio general de su especulación y de la ciencia. Pero si en Descartes la duda sólo se entiende desde la “compensación solipsista”, orientada a la purificación y purga de las representaciones del yo, en una suerte de ascesis epistemológica (Castro, 1991: 34), Gracián la asumió también, pero en otra ubicación. *El Criticón* se puede entender asimismo como compendio de escepticismo y suspicacia ante la conducta humana. Pero del mismo modo podría considerarse como el territorio de la palabra que Gracián pone al servicio del conocimiento auténtico y verdaderamente importante: “saber vivir”. La vida a través del ingenio se transforma, con él, en “arte de vivir”. La complejidad, multiplicidad y peculiaridad del ser humano escapan en su filosofía a cualquier pretensión de institucionalización de normas universales de comportamiento provenientes de la visión apriorística y universal de la razón (Hidalgo-Serna, 1998: 36).

El resultado de la búsqueda cartesiana reside en el hallazgo de un núcleo verdadero que esté a salvo de toda duda, hallándolo en el ‘cogito’, a partir del cual, deduce verdades incontestables. Por el contrario, la vocación de desengaño de Gracián no se satisface con el hallazgo de una supuesta verdad última y definitiva, sino que exige seguir siempre desengañando, una tras otra, las sucesivas representaciones de la realidad, pues no hay más que representación de representaciones, tras las cuales no se encuentra el “ser” ni la “esencia”, sino el postrer vacío de la “cueva de la nada”.

En la crisis primera de *El Criticón*, Gracián se centra en mostrar el proceso cognitivo y señala el paso previo y condición de posibilidad de cualquier pretensión de conocimiento, de uno mismo o del mundo: el dominio de la palabra. Sin lenguaje no hay conocimiento. En este punto coincide con Hobbes y Descartes. La palabra es uno de los modos de adquisición del conocimiento, si no el más importante sí “el más gustoso”, consecuencia inmediata del lenguaje, de la conversación y del *trato* con hombres sabios y noticiosos. Razón y lenguaje los considera una y la misma cosa: “es el hablar efecto grande racionalidad, que quien no discurre no conversa” (C, I, i: 12). Conversar implica *trasladar* imágenes a quien escucha:

Comunícase el alma noblemente produciendo conceptuosas imágenes de sí en la mente del que oye, que es propiamente el conversar. No están presentes los que no se tratan, ni ausentes los que por escrito se comunican (C, I, i: 12).

No conversar estando juntos, concluye, es estar ausentes, solos. Y los que de lejos se tratan, están presentes, acompañados, si *trasladan* conceptuosas imágenes de sí a la mente del otro, al tiempo que las reciben.

Aprender de sí y del otro es lo que sugiere el Sesudo —uno de los heterogéneos cicerones que guían a los protagonistas de la trilogía—, pues el conversar, el *trato* personal es una de las cuatro posibles formas de adquisición de conocimiento:

Advertir [...] que por una de cuatro cosas llega un hombre a saber mucho: o por haber vivido muchos años, o por haber caminado muchas tierras, o por haber leído muchos y buenos libros, que es más fácil, o por

haber conversado con amigos sabios y discretos, que es más gustoso (C, III, vii: 559).

Antes de su rescate en la madriguera de las bestias que lo acogieron, las preguntas que Andrenio se planteó carecían de respuesta porque no conocía el habla. En el ser humano hablar y pensar vienen a ser la misma cosa (Ballesteros, 1995: 25). El cuestionamiento solipsista de la realidad del ser y de la vida trae a la mente del lector aquéllas interpelaciones de Descartes en la apertura de su reflexión sobre el método, dice Andrenio:

No sé quién soy ni quién me ha dado el ser ni para qué me lo dio (C, I, i: 13).

Y, un poco más adelante, del mismo tenor:

¿Soy o no soy? Pero pues vivo, pues conozco y advierto, ser tengo. Más si soy, ¿quién soy? (C, I, i: 14).

De la pregunta abstracta, *¿qué soy?*, de Descartes, Gracián pasa al personal *¿quién soy?* Andrenio no precisa de la abstracción del propio cuerpo: vivo, conozco y advierto, *ergo sum*, parece decirnos. En un personaje tan bien informado de las novedades de su época como fue Gracián no resultaría extraño que ese pasaje represente una sátira al *cogito* cartesiano. Incluso se percibe cierta similitud de planteamientos que induce esa interpretación. El primitivo Andrenio enuncia su sentencia aislado en su cueva, del mismo modo que el francés se imaginó desconectado del mundo para posibilitar el inicio de su razonamiento, y de hecho, lo estuvo cuando escribía el *Discours*: aislado por la nieve en un refugio de montaña.

Para Descartes el conocimiento era un proceso deductivo iniciado con la formulación de un primer principio indubitable, “*cogito, ergo sum*”, para luego, desde ahí, ir deduciendo otras verdades hasta alcanzar la totalidad de lo cognoscible. Para el español, en cambio, la complejidad, variedad y singularidad del ser humano individual escapa por completo a la visión universalista de la razón. El *cogito* graciano se funda en una aguda penetración de las semejanzas y diferencias entre las cosas, contraste de su *ser-en-el-mundo*, expresadas en conceptos imaginativos y metáforas ingeniosas que tienen en cuenta la particularidad de cada objeto, las propiedades, atributos, cualidades o circunstancias de tiempo, lugar o modo que expresan su singularidad (Hidalgo-Serna, 1998: 31).

La lógica ingeniosa se apoya en el reconocimiento de las semejanzas y de las diferencias, en este caso, las que Andrenio advierte en aquello que lo rodea. El naufrago aborda el conocimiento de sí mismo al cotejarse a las alimañas que lo cuidan y alimentan. Advierte diferencias insalvables con ellas y comienza a tomar conciencia de sí, a “hacer concepto de sí mismo”.

El acicate inicial del conocimiento es la *admiración*. Gracián sigue en esto a Aristóteles, quien opinaba también que “lo que en principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas fue la admiración” (*Metafísica*, I, II). Y lo emula cuando describe las sensaciones de Andrenio en la entrada al *teatro mundo*:

Sólo te digo que aún me dura, y me durará siempre, el espanto, la admiración, la suspensión y el pasmo que me ocuparon todo el alma (C, I, ii: 19).

Admiración, pasmo y suspensión se encuentran en el origen y facilitan el acceso al conocimiento. La fascinación abre la puerta a la advertencia y al conocimiento (Hidalgo-Serna, 1998: 157). Por eso aparece reiteradamente en las primeras crisis, donde Gracián subraya, desarrolla y analiza estos conceptos hasta asegurar en el lector la comprensión de todas sus implicaciones epistemológicas (Armisen, 1986: 213). Y junto al asombro, la curiosidad humana:

Es la curiosidad sainete¹ del saber, acicate del ingenio, y sin ella un varón corre equivocación con los brutos (H, Dedicatoria: 5).

Critilo, por su parte, añora y envidia esa mirada inocente y maravillada sobre el universo porque en el mundo civilizado de donde él proviene, generalmente, cuando por fin alcanza el conocimiento, la falta de novedad y la costumbre de ver el mundo a diario, priva al hombre de la sorpresa, hechizo y pasmo que experimentara Andrenio:

Fáltanos la admiración comúnmente a nosotros porque falta la novedad, y con ésta la advertencia. Entramos todos en el mundo con los ojos del ánimo cerrados y, cuando los abrimos al conocimiento, ya la costumbre de ver las cosas, por maravillosas que sean, no deja lugar a la admiración (C, I, ii: 20).

Lo nuevo agujonea la curiosidad y provoca la admiración y el asombro, pero la novedad y la sorpresa por sí solas, si no se transforman en conocimiento, devienen hastío y descrédito:

Gran hechizo es el de la novedad, que como lo tenemos tan visto, pagámonos de juguetes nuevos, así de la naturaleza, como del arte, haciendo vulgares agravios a los antiguos prodigios por conocidos. Lo que ayer fue pasmo, hoy viene a ser desprecio, no porque haya perdido de su perfección, sino de nuestra estimación (C, I, iii: 27).

La curiosidad que provocan los prodigios de la naturaleza hace brotar el primer impulso hacia el conocimiento, ante ellos Andrenio estima que “mucho fue no reventar de admiración, de gozo y de conocimiento”. Los fenómenos naturales, el amanecer y el ocaso, el día, la noche y el firmamento estrellado, imprimen el impulso original hacia el conocimiento. Y entre todas las maravillas del orbe, el sol:

Llámase sol, porque en su presencia todas las demás lumbreras se retiran; él sólo campea. Está en medio de los celestes orbes, como en su centro, corazón del lucimiento y manantial perenne de la luz (C, I, ii: 21).

¹ Hidalgo-Serna señaló (1998:157) que *sainete* en tiempos de Gracián significaba la parte más apetitosa de un alimento, reservado al dueño de la casa, aunque después pasó a significar «bocadito de buen gusto», con ello el jesuita insinúa que la curiosidad es acicate y lo más delicado y sabroso del conocimiento ingenioso.

Esta breve declaración, en nuestra opinión, constituye un guiño de Gracián a sus lectores más avisados —el círculo de Lastanosa—, pues insinúa que no sólo conoce la teoría heliocéntrica de Copérnico, por cuyo apoyo Galileo fue juzgado y condenado, sino que además la comparte plenamente. El jesuita escribe en cifra, y en numerosas ocasiones solicita una segunda interpretación a sus lectores. De nada sirve saber, “si los demás no saben que tú sabes” (C, II, iii: 259), fue uno de sus lemas. La causa más verosímil de esta cifra debió ser mantenerse a resguardo de la mirada inquisitorial, dentro y fuera de su orden.

Se puede sostener, sin temor a equivocarnos, que el humanismo de Gracián no fue solamente testimonial. Recientes investigaciones sobre el catálogo aproximado de la Biblioteca de su mecenas nos inducen a pensar que se hallaba al tanto de los avances científicos y de las novedades culturales y tecnológicas de la Europa del XVII. No sólo debió de leer buena parte de las obras científicas más destacadas de la época, sino que además demuestra que comprendió sus implicaciones, al señalar la inherente vinculación del sol con la vida en la tierra:

Influye [el sol] y concurre con las demás causas a dar ser a todas las cosas, hasta el mismo hombre (C, I, ii: 22).

La admiración poco a poco abandona el primer plano del proceso cognitivo cediendo su lugar al examen reflexivo. Tras el alborozo ante todo lo criado, Andrenio se hizo inmediatamente consciente de los ciclos vitales en que, después del nacimiento y el desarrollo, se suceden la degeneración y la muerte:

Trocóse la alegría del nacer en el horror del morir, el trono de la mañana en el túmulo de la noche; sepultóse el sol en las aguas y quedé yo anegado en otro mar de mi llanto (Ibídem).

La caducidad del ser, simbolizada en la declinación solar, en el marchitarse de las flores, promueve metafóricamente la meditación sobre la fugacidad y decadencia implacable de la belleza, de la juventud, el paso inexorable del tiempo y la brevedad de la vida (Armisen, 1986: 212). Contemplando los ciclos estacionales Critilo conspicuo aquilata el argumento de su discípulo:

Nace el año entre las flores de una alegre primavera, amanece el día entre los arboles de una risueña aurora, y comienza el hombre a vivir entre las risas de la niñez y las lozanías de la juventud, mas todo viene a parar en la tristeza de un marchitarse, en el horror de un ponerse y en la fealdad de un morir (C, I, iii: 30-31).

Entablando las correspondencias entre la primavera, el día y el hombre, nos presenta Gracián con total nitidez el ciclo completo de la vida. La relación entre el nacer del inicio de la frase y el morir de la conclusión se completa con la alegría de la primavera, el arbol de la risueña aurora, las risas de la niñez y las lozanías de la juventud, todos ellos contrapuestos a la tristeza de marchitarse, el horror de ponerse y la fealdad de morir. Con más gusto que la explicación racional, este sencillo conglomerado de correspondencias y

contraposiciones nos pinta un bodegón insuperable de la *vanitas* barroca, sobre la fragilidad y brevedad de la vida.

Al correr el relato, con la adquisición de sabiduría, lo que para Andrenio fue en un principio sólo curiosidad y admiración se va transformando en ponderación reflexiva. La acumulación de conocimiento y experiencia lo adiestran para valorar las cosas en su justa medida, desapareciendo toda huella del entusiasmo por la novedad que es sustituida, al cabo, por el sosiego de un conocimiento sereno. En adelante, conocimiento y experiencia dejan sin lugar al vulgar y fácil asombro. El embeleco, la sorpresa y la admiración, se contrastan con el desengaño a medida que se atesora el conocimiento. Desengaño revelador de lo escondido tras las apariencias, de lo escamoteado por las artimañas, del rostro tras máscara, de la añagaza y la fullería con todas sus variantes e implicaciones que emponzoñaban la vida social barroca.

Critilo enseña a su pupilo las fuentes tradicionales del conocimiento: las personas relevantes y la experiencia colectiva, que producen un saber contrastado, no por la razón abstracta, sino por sucesos concretos. Para ello es preciso hacerse maestro en el “arte del bien mirar” condición necesaria del “bien actuar” y así, viendo las consecuencias en experiencias ajenas, su acierto o desatino, adquiera su propia sabiduría: “Créeme y remítete siempre a la experiencia, con enseñanza tuya y riesgo ajeno” (C, I, vii: 92).

Frente a la experiencia, Gracián no niega la ciencia, aunque pone en duda la verdad basada únicamente en el pensamiento especulativo y arremete contra los que así proceden: “tenían hartos con la teórica, que no querían la práctica: en especulación no en ejecución” (C, III, iii: 496). El saber a lo práctico es experimental ya que el conocimiento se prueba “dándolo a probar”, es decir, en su confrontación con el mundo (Ballesteros, 1995: 30). La experiencia no consiste en la repetición especular de lo que fue, sino en saber reconocer en el pasado actuaciones que puedan servir de paradigma para lo que debería ser. El recuerdo de la experiencia pasada alimenta la esperanza para el futuro, cuando éste es visto desde un presente nada halagüeño. El tiempo pasado deja algo más que despojos históricos: ofrece lecciones imperecederas de conductas acordes con las circunstancias y dictadas a la ocasión, tanto por aquéllas que se dieron como por las que nosotros mismos podríamos atestiguar (Alvar, 1986: 17).

El siglo en general, y el hombre barroco en particular, se mostraban no como son, sino cifrados. Todo se hallaba en apariencia y no se correspondía con el auténtico ser de las cosas, pero esta apariencia no es sólo, ni siempre, engaño, sino que debe apreciarse como la forma habitual en que las cosas se muestran en el mundo. Para alcanzar el corazón de la verdad se requieren, por tanto, la habilidad del descifrador y los cien ojos de Argos. El proceso de conocer se transforma así en un proceso de descifrado, de interpretación hermenéutica:

Ya os dije que todo cuanto hay en el mundo pasa en cifra: el bueno, el malo, el ignorante y el sabio [...] Las más de las cosas no son las que se leen: ya no hay que entender pan por pan, sino por tierra; ni vino por vino, sino por agua, que hasta los elementos están cifrados en

los elementos. ¿Qué serán los hombres? Donde pensaréis que hay substancia, todo es circunstancia, y lo que parece más sólido, es más hueco y toda cosa hueca, vacía (C, III, iv: 503-504).

El mundo para Gracián también es un libro escrito en clave, no numérica como el libro racionalista, sino hermenéutica. Sólo un ejercicio hermenéutico de descifrado nos ubica en el sendero de la verdad, y el ingenio es la facultad que permite llevar a cabo ese ejercicio de revelación y logro de la que debería ser la auténtica aspiración del hombre, la cumbre graciana de la humana condición, *ser persona*:

Llega al fin, pues, siempre tarde a la vida racional y muy de hombre; ya discurre y se desvela; y porque se reconoce hombre, trata de ser persona. Estima el ser estimado, anhela valer, abraza la virtud, logra la amistad, solicita el saber, atesora noticias y atiende a todo sublime empleo (C, II, i: 217).

La máxima que abre el *Oráculo* se tituló, elocuentemente: *Todo está ya en su punto, y el ser persona en el mayor*” (O, I: 193), confirmando la profundidad filosófica que asigna al concepto de *persona* que propone.

El tercer libro de *El Criticón* gira en torno al desengaño, consecuencia última del conocimiento, personificado en figuras como el Zahorí, el Descifrador o el Cortesano. La actitud desengañada ante el ser humano y la vida culmina el proceso cognitivo. Desengaño, aquí, no debe tomarse en ningún caso en el sentido de renuncia melancólica, desmoralizante, desalentadora y paralizante, tal como hoy se entiende este vocablo. Desengaño en sentido propio significa des-engaño, abandonar el engaño, dejar de estar engañado, por lo tanto desengañarse dice comprender y actuar en consecuencia, “juntos el pensar y el obrar” (Ballesteros, 1995: 22). Actitud que se vincula con el recato y el decoro que exige la vejez, con la modestia y humildad íntimamente asociadas a cualquier verdadero conocimiento, pues:

No hay maestro que no pueda ser discípulo, no hay belleza que no pueda ser vencida. El mismo sol reconoce a un escarabajo la ventaja del vivir (C, III, vi: 537).

Entre todas las ventajas que se asocian a la madurez, la más anhelada por el hombre sabio es la capacidad de *rumiar* lo aprendido a lo largo de la vida, volver a *mascar* una segunda vez, desmenuzar despacio aquello que se tragó aprisa. Epílogo y colofón de todas las perfecciones humanas es el *rumiar* que “le fue concedido al hombre antes de que naciese”. Así el Zahorí, revelador de todo engaño, aconsejó a Andrenio:

Que fuese sacando de los senos de la memoria las cosas y pasándolas al entendimiento. Que rumiase bien lo que sin averiguar ni discurrir había tragado. Que repasase muy despacio lo que ligero se concibió. Piense, medite, cave, ahonde y pondere, vuelva una y otra vez a repasar y repensar las cosas. Así que su rumiar ha de ser el repensar, viviendo del consejo muy a lo racional y discursivo (C, III, vi: 538).

Gracias al conocimiento rumiado, lo artificioso de la vida se transforma al final del viaje en desengaño, tras el que caen todas las máscaras y toda artimaña desaparece: “Así que, amaneciendo la luz del desengaño, anocheció todo artificio” (C, III, vi: 538).

En conclusión.-

Gracián, al contrario que Hobbes, no basa su teoría del conocimiento en un conjunto de reglas abstractas aplicables a cualquier objeto en todo momento y lugar. El jesuita tampoco concibe el objeto de estudio aislado del mundo, absoluto e invariable, sino que considera la *res* inseparable de su entorno, pues su definición depende de las conexiones con él. La esencia del objeto graciano son sus circunstancias: un cúmulo de correlaciones que hacen al objeto único e irrepetible, y lo trata como tal.

En el esclarecimiento de las interdependencias Gracián propone otra facultad del entendimiento como herramienta heurística: el Ingenio. El ingenio permite conocer esas conexiones del objeto con su entorno. Y entre los instrumentos más adecuados para establecer semejanzas con otros objetos, la metáfora se erige como singularmente útil. Porque la metáfora se nutre de las conexiones y correspondencias que la agudeza del ingenio es capaz de poner de relieve.

La duda cartesiana apunta a un final seguro e indubitable (el *cogito*), mientras que la graciana sí que es una duda realmente metódica y sistemática, sin permitirse la presunción de ninguna última instancia en la que descansar. Los resultados así obtenidos no son válidos y reproducibles en todo tiempo y lugar porque el objeto se adapta, cambia y evoluciona a la misma velocidad que lo hace su entorno. Pero a pesar de eso, la experiencia puede servir de guía hacia mundos posibles. En definitiva, la propuesta graciana es especialmente fértil para el conocimiento del *hic et nunc* del objeto.

V.3.- ABSTRACCIÓN vs. ANALOGÍA

En este epígrafe proponemos un careo de las dos teorías de conocimiento que acabamos de ver con el ánimo, no tanto de elogiar a una y denostar a la otra, como de señalar e intentar explicar las semejanzas y diferencias que un cotejo entr ambas pudiera mostrarnos.

En principio contrasta un hecho: cada autor estima, vindica y señala una facultad diferente del entendimiento humano, cuya acción consideran como fundamental a la hora de enfrentar el problema del conocimiento. Hobbes exalta la Razón, Gracián el Ingenio.

La actividad de la Razón es entendida como un tipo especial de cálculo matemático donde los números han sido suplantados por conceptos, afirmaciones, silogismos y argumentaciones que por adición o sustracción dan lugar a demostraciones veraces, expresadas en lenguaje *matemático*, es decir, por medio de esas “largas series de trabadas razones muy plausibles y fáciles que los geómetras acostumbran emplear”.

El Ingenio, en cambio, se concibe como la facultad que posibilita con su acción el descubrimiento de las correspondencias y conexiones del objeto con el mundo. Vínculos que posibilitan el conocimiento de lo desconocido de un objeto por lo conocido de su entorno, expresado por medio de conceptuosas imágenes. Vico lo definió como la capacidad de “unificar cosas separadas, de correlacionar cosas procedentes de direcciones diversas” (Vico, 1953: 295).

El pensamiento racionalista desconfió de la autoridad de la tradición y de las enseñanzas recibidas de los autores clásicos, poniendo toda su fe en las virtudes de un método abstracto de conocimiento del mundo. Aquella desconfianza se asentó sobre un credo de autosuficiencia y superioridad intelectual que presumía poseer, frente a los “antiguos”, el hombre moderno. Esos sentimientos le permitieron echar abajo de un plumazo todo el saber heredado del pasado clásico y medieval: al primero por ingenuo y al segundo por supersticioso.

El pensamiento ingenioso por su parte admite la autoridad de la tradición y tiene en alta estima las enseñanzas de los autores clásicos antiguos o modernos. Baste recordar la revitalización que experimentaron algunos autores griegos, y especialmente, latinos en la Europa meridional: Horacio, Tácito, Cicerón o Quintiliano, así como los elogios que, desde toda Europa, les llueven a Dante, Petrarca o Bocaccio. La experiencia propia y la de las generaciones precedentes fueron garantía suficiente e instancia probatoria de la eficacia de sus enseñanzas.

La razón busca, mediante el análisis del objeto, su esencia. El ingenio indaga en el esclarecimiento de aspectos particulares del objeto, su circunstancia. El pensamiento analógico barroco llegó a una conclusión filosófica trascendental: *la esencia está en la apariencia*. No hay un fondo independiente de la forma, sino que ambos están tan estrechamente emparentados que la apariencia alimenta y determina la esencia y viceversa en un movimiento retroalimentado. La apariencia vino a representar el modo en que la esencia se muestra en el mundo. Pero Gracián también denuncia las “falsas apariencias”

que intentan confundir a los demás sobre la sustancia del hombre. En no pocas ocasiones el ser humano intenta aparentar lo que no es, la ambición o la envidia lo inducen a mostrar una imagen falseada de sí, inflada como un globo. Aunque ese pretencioso engaño no pasa desapercibido para aquellas miradas que van más allá.

El pensamiento racionalista emite juicios universales, válidos en todo tiempo y lugar:

La consecuencia encontrada en un caso particular se registra y recuerda como regla universal; nos exime del cálculo mental de tiempo y lugar [...] y hace que lo descubierto como verdad aquí y ahora sea cierto en todos los tiempos y lugares (Lev., I, IV: 61)¹.

De modo harto diferente argumentó Gracián acerca de la validez de ese tipo de conclusiones universales extraídas de una única observación o deducidas por la ontología racionalista, aplicada al hombre:

Visto un león, están vistos todos, y vista una oveja, todas, pero visto un hombre, no está visto sino uno, y aún ese no bien conocido (C, I, xi, 232).

No parece necesario destacar, ni alabar la prudencia y realismo que destila la cita graciana respecto de los juicios universales. El pensamiento analógico se conforma con acercarse a la verosimilitud de lo posible, atendiendo especialmente a las circunstancias de tiempo, lugar y modo.

La analogía es ligazón del objeto con el mundo, con las circunstancias que lo rodean, mientras que la razón calculante lo separa de esas circunstancias para analizarlo al margen de su entorno, olvidando que éste es una parte fundamental de su *ser-en-el-mundo*. En consecuencia, la razón exige —en el caso de que fuera posible— el uso de un lenguaje absolutamente denotativo, de modo que lo dicho no diga nada más que aquello que se pretende decir. Un lenguaje propio, literal y rígido, en el que los significados estén como solidificados y pegados al significante, cada palabra unida a un significado y sólo a uno. El ingenio, por contra, insta un lenguaje connotativo, de tal manera que lo dicho sugiera, evoque e implique otras significaciones, más allá del elemental significado literal. La analogía o metáfora aprovecha la capacidad connotativa del lenguaje para significar algo distinto de la simple literalidad.

Para el jesuita existe un método de conocimiento que surge del ingenio y que supera el nivel lógico racional para explorar lo que se halla más allá de la lógica:

El ingenio es un método de conocimiento que permite penetrar la realidad, porque descubre relaciones entre elementos diversos de aquélla,

¹ “And thus the consequence found in one particular, comes to be registered and remembered, as a Universal rule; and discharges our mental reckoning of time and place; and delivers us from all labour of the mind, saving the first; and makes that which was found true *here*, and now, to be true in *all times and places*”. (Lev., I, iv:104)

pero también faculta a sobrepasar lo real, dado que posibilita al entendimiento superar el nivel lógico racional para explorar nuevas facetas que van más allá de la lógica: poco es ya discurrir lo posible si no se trasciende a lo imposible (Blanco, 1998: 28).

Por más que Hobbes buscara la unidad significativa que el racionalismo pretende, la plasticidad y flexibilidad de la lengua son cualidades tan características y esenciales, tan intrínsecas a su modo de *ser-en-el-mundo*, que resulta vano cualquier esfuerzo por descargarla de esa ganga evocativa. Al fin y al cabo, la naturaleza última de todo concepto es metafórica, con lo que cualquier intento de definición y cercamiento significativo en torno a él, como el que la razón propone, está llamado al fracaso.

Gracián, sin embargo, reconoce y elogia la plasticidad de la lengua para adaptar los significados a las intenciones comunicativas del emisor, ya sea escritor u orador. Pero si ese surtido de significados que puede asumir el concepto se hace consciente o inconscientemente metafórico, permite elevar a la metáfora al rango de herramienta de conocimiento, aprovechando la capacidad del ingenio para ver semejanzas y diferencias, conexiones y correspondencias con que elucidar lo desconocido con el auxilio de lo que conocemos. Gracián y otros autores españoles prolongaron el discurso filosófico de los humanistas italianos y asumieron igual convicción acerca de la impotencia del discurso racionalista, universal y abstracto, y de la deducción lógico-escolástica, para esclarecer al ser individual inmerso en unas circunstancias sociohistóricas específicas (Hidalgo-Serna, 1998: 167).

Los conceptos racionalistas, rompiendo con su propia epistemología, se crean mediante metáforas, son metáforas unos respecto a otros. Su contenido, es decir, su verdad tampoco es algo que esté ahí fuera en-cubierta y que haya que des-cubrir, sino que es colocada allí mediante una convención, pero luego nos admiramos al verla, fingimos estar ante un gran des-cubrimiento y nos postramos alborozados a sus pies:

Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además la encuentra, no hay mucho de que vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo eso es lo que sucede con la búsqueda y el descubrimiento de la verdad dentro del recinto de la razón (Nietzsche, 1990: 28).

La razón sólo permite el acceso al mundo de lo *razonable*. Podría decirse que toda verdad buscada y descubierta dentro del *recinto de la razón* está implícita en las propias reglas de su funcionamiento. Pero por encima de las *reglas*¹ del método cartesiano, es decir, derivar una verdad de otras más simples y convencionales, sobre las que no quepa duda, para fundamentar las subsiguientes, Nietzsche alude al ejercicio retórico que permite la formulación de esas convenciones como metáforas vivas, por un momento novedosas, que alcanzan una aceptación generalizada por el grupo y se solidifican en conceptos y a partir

¹ *Víd.* Kofman, Sarah, 1983.

de ese momento se hacen canónicas, obligatorias e incuestionables, cristalizando como la “Verdad”.

El pensamiento analógico abandonó la pretensión del racionalismo de alcanzar una verdad universal, válida en todo momento y lugar, y se refugió en el probabilismo casuístico que tan presente estuvo en todos los ámbitos de la cultura barroca, especialmente en ambientes jesuíticos. *Probabilidad verosímil*, nunca absoluta, imaginando y clasificando las situaciones posibles que amplíen la legitimidad de la probabilidad (Gibert, 2004: 75-76). En este sentido la teoría del conocimiento de Gracián se encuentra más cerca de la *verosimilitud* a la que aspira el experimentalismo boyleano que del dogmatismo racionalista de Hobbes o Descartes, quienes sólo admiten como cierto lo *irrefutable*. Por eso, a veces se califica de ambiguo al discurso graciano, incluso se lo acusa de contradictorio.

La ambigüedad de Gracián es consciente, hoy lo llamaríamos relativista, si no fuera porque el relativismo se asocia en la actualidad a una suerte de desapego nihilista, que desemboca, generalmente, en la apatía o el hedonismo presentista. Su relativismo debe entenderse junto a la idea del desengaño. Ambigüedad y desengaño son instrumentos operativos integrados en una teoría del conocimiento y forman parte de una praxis reflexiva de interpretación de la realidad. Son etapas de una técnica de descifrado, operadores del entendimiento en el proceso interpretativo. Esta medida ambigüedad no se funda en el territorio incierto de la indefinición, sino en el convencimiento de que una afirmación y su contraria podrían ser ciertas dependiendo de las circunstancias. No hay estado, permanencia, todo es un “desvarío de tanto variar”. Gracián propone una teoría del conocimiento acorde con el vértigo de los cambios acaecidos en su entorno, para comprender los cuales ya no es suficiente el razonamiento:

Arte era de artes saber discurrir [razonar]; ya no basta: menester es adivinar [intuir], y más en desengaños. No puede ser entendido el que no fuere buen entendedor (O, XXV: 201).

De hecho Descartes y Hobbes, de algún modo, continuaban escribiendo la “teología” del nuevo Dios secularizado, la “Verdad”, cuando Gracián y el pensamiento analógico barroco lo hubieron superado, pues en el siglo áureo “ya no basta” con saber razonar.

En el problema del conocimiento una cuestión resulta fundamental y contribuye de forma ostensible a la comprensión profunda de sus implicaciones: nos referimos al estatuto que cada teoría asigne a la verdad.

Dejando a un lado los dogmas y credos religiosos alimentados por la fe, que toda religión reclama como verdades últimas, compartimos con Gracián, los románticos, Nietzsche y otros muchos en el campo de la filosofía y sociología del conocimiento actuales —incluso con algunos teóricos de las llamadas ciencias duras—, la convicción según la cual no hay en el universo algo a lo que podamos llamar “la Verdad”, alrededor de la cual construir de forma segura el edificio del conocimiento. Ese convencimiento y la sospecha de que todas las verdades proclamadas orgullosamente por nosotros sólo son monumentos arrogantes a nuestra vanidad, procede de una toma de conciencia

fenomenológica por la que nos sabemos seres finitos y contingentes, cuya vida se desarrolla inmersos en una sociedad, en un tiempo y un lugar determinados, de modo que las suposiciones en que se fundan nuestros anhelos de verdad y la declaración presuntuosa de haberla alcanzado, no son más —pero tampoco menos— que simples creencias.

Ahora bien, toda creencia, cuando es compartida por un grupo o una sociedad, adquiere el estatus de “Verdad” y se hace canónica para sus miembros y, a partir de ahí, es venerada, preservada y exaltada, y su imperio es capaz de destruir o erigir mundos, aniquilar o crear dioses. Ese comportamiento social proviene, desde nuestro punto de vista, del influjo silencioso pero inexorable de un imaginario compartido que se manifiesta a través de los dioses, las ideologías, la ciencia y la sociedad.

La verdad en Gracián no ‘es’, como pretende Hobbes y el racionalismo deductivista, sino que se ‘engendra’. No está ‘oculta’ ahí fuera¹ para ser iluminada por la luz de la razón y así ser ‘des-cubierta’, sino que la “pone” en ese sitio el pensamiento por medio del Ingenio. La verdad graciana no forma parte de la “naturaleza”, sino del “artificio”, no es Naturaleza, es Arte. La verdad analógica moviliza “relaciones”, la racionalista petrifica “esencias” y aspira al absoluto, a la eternidad, mientras la analógica sólo pretende una verosimilitud circunstancial. La verdad analógica está sometida a los mismos avatares sociales que envuelven cualquier pensamiento o acción.

La verdad ordinariamente se ve; extravagantemente se oye; raras veces llega en su elemento puro, y menos cuando viene de lejos; siempre trae de mixta de los afectos por donde pasa (O, LXXX: 222).

Esta constatación de la mixtura “de los afectos por donde pasa” muestra la agudeza de la conciencia graciana para intuir los componentes sociales de toda verdad humana. En consecuencia, la verdad analógica que el jesuita propone es sólo probabilística, no más que una verosimilitud cuya certidumbre podría afinarse a medida que la experiencia aportara un número mayor de casos análogos. La racionalista, sin embargo, es una certeza última, irrefutable, que no puede ser menoscabada por ninguna circunstancia espacio-temporal.

Una aguda conciencia de crisis lleva a Gracián a proponer una teoría del conocimiento acorde con el vértigo de los cambios políticos y sociales acaecidos en su tiempo y entorno. Una conciencia así se encuentra en las antípodas del esencialismo racionalista.

En conclusión.-

Mientras Hobbes separa al objeto de su entorno para poder desmenuzarlo y conocer su esencia, Gracián entiende que la esencia del objeto se presta al conocimiento mostrando sus relaciones con el entorno, sus circunstancias, ya que “no hay estado” sino continua mutabilidad en todo.

¹ Esa es la perspectiva hobbesiana sobre el fin y objeto del razonamiento: “superar la dificultad de las cosas oscuras, o descubrir verdades muy escondidas” (*De Corpore*, I, ii: 38). La cursiva es nuestra.

En el análisis del objeto Hobbes emplea la Razón mientras que Gracián, para desentrañar las relaciones y correspondencias del objeto con su entorno, se vale del Ingenio. A cada una de estas facultades le corresponde un método propio de escrutinio. Hobbes utiliza el método científico cartesiano y Gracián el hermenéutico.

En tanto que Gracián consideró que la metáfora y el resto de figuras retóricas eran los instrumentos adecuados para percibir la red de semejanzas y diferencias que conforman las circunstancias del objeto, Hobbes las descalifica y aplica un método matemático de construcción abstracta que responde a unas reglas de aplicación universales sobre las que proyecta la misma fe que el devoto pone en sus oraciones.

El arte de Hobbes suma nombres para hacer una afirmación, a ésta incorpora otras afirmaciones obtenidas por idéntico medio, creando silogismos y, finalmente, la suma de silogismos componen una demostración de todo lo implícito en aquellos nombres. El arte graciano descifra el mundo en una operación plenamente hermenéutica, exprimiendo las conexiones y correspondencias particulares y mudables que lo definen.

Después de este repaso por las biografías de nuestros autores y por los respectivos entornos socio-históricos y científicos, y vistas con cierto detenimiento las teorías del conocimiento implícitas en cada una de las obras que comparamos, dedicaremos los próximos tres capítulos a la clarificación de los tres conceptos básicos de la filosofía política de Hobbes: *estado de naturaleza*, *contrato social* y *cuerpo político*, que representan el núcleo conceptual de su sistema. Estas tres metáforas y su contraste con las versiones gracianas, que podamos encontrar en *El Criticón*, formarán la médula de la presente investigación.

VI

ESTADO DE NATURALEZA

Generalmente¹ se ha entendido por *estado de naturaleza*, y así lo admitimos en principio, aquella situación de la especie humana previa a la instauración de cualquier clase de poder soberano.

Lo que en el *reino animal* hablaría de *salvaje* y *domesticado*, referido al hombre equivaldría, en Hobbes, a la oposición entre *estado de naturaleza* y *estado político* o *civil*. Este trasvase conceptual, analógico, permite a quien lo usa imaginar un estado *salvaje* del hombre, anterior a su *domesticación* por el Estado, en el que se encuentran en guerra constante de todos contra todos y, por tanto, en un peligro generalizado de muerte violenta.

En las próximas líneas trataremos de mostrar que el contenido —retórico e ideológico— del concepto hobbesiano de *estado de naturaleza*, sin embargo, no se extrae de la observación científica ni de la deducción racionalista, sino de las aspiraciones de *ley* y *orden* que persigue y anhela un débil poder soberano ya constituido. Respondiendo en mayor medida a una aspiración de legitimación y consolidación de lo dado, que a un *descubrimiento* de la lógica racionalista.

Hobbes pretende partir de un ser humano *natural* y llegar al Estado sin que medie ninguna intervención de instancias suprahumanas. Por ello, ensaya una psicología negativa del ser humano, a quien entiende egoísta y cruel, siendo la satisfacción del propio interés la única instancia que motiva sus actos. En consecuencia, nada hay, aparte de *atracción* y *aversión*, que mueva al hombre. La *atracción* es producida por todo aquello que coadyuva al logro de sus fines y la *aversión* por todo lo que los dificulta, siendo el *miedo* a la propia muerte la máxima aversión. A esos presupuestos, añade Hobbes, la creencia según la cual ese hombre incivilizado y asocial es capaz de deducir por sí mismo una presunta *Ley Natural* con el único auxilio de la razón, cuyo primer y principal mandato consistiría en la “conservación de la propia vida”.

El *miedo*, entendido como un verdadero motor social² en Hobbes, le permite concebir un único medio para sortear el peligro constante de muerte al que se encuentra sometido de modo natural todo hombre: crear el Estado mediante un pacto individual de cada uno

¹ Este capítulo ha servido de base para el artículo: “Hobbes, Gracián. El Estado de Naturaleza en *Leviatán* y *El Criticón*”, publicado en *Conceptos: revista de investigación graciana*, Nº 7, 2010, pp. 85-112.

² En *Leviatán*, Hobbes utiliza el *miedo* como motor de la sociedad casi en los mismos términos que utilizara en otro lugar: “nadie debe dudar de que los hombres por su naturaleza, si no existiera el *miedo*, se verían más inclinados al dominio que a la sociedad. Por lo tanto hay que afirmar que el origen de las sociedades grandes y duraderas no se ha debido a la mutua benevolencia de los hombres sino al *miedo mutuo* (*De Cive*: 17). Las cursivas son nuestras.

con el resto de los hombres, logrando así conjurar el peligro. Este sería el recorrido sucinto de la teoría del Estado hobbesiano.

Esta concepción racional-mecanicista provoca transcendentales modificaciones sobre el contenido tradicional de algunas nociones básicas de la filosofía política, como son los conceptos de voluntad, libertad, necesidad y obligación cuyas mutaciones veremos a continuación.

Gracián, por su lado, no especula con la noción de *estado de naturaleza*. Él coloca directamente a uno de los personajes principales de su alegoría en un estado natural, presocial, y lo examina. Andrenio, ajeno y alejado del trato social, nos ofrece un cuadro que en nada se asemeja al que nos muestra Hobbes. No encontramos rastro alguno de la ignominiosa situación que el inglés deduce como estado originario del ser humano. Es más, cuando los protagonistas se integran en la sociedad civil, entonces aparece con toda su virulencia aquella *guerra de todos contra todos* que se suponía característica del estado natural e incivilizado.

Los siguientes epígrafes los dedicaremos al análisis de la metáfora del *estado de naturaleza* en Hobbes y la compararemos con las referencias gracianas y de algunos otros escritores políticos españoles, contemporáneos o anteriores a ambos.

Intentaremos revelar las inconsistencias y la vacuidad del concepto tal como Hobbes lo formuló, porque las condiciones que él denuncia como causa y razón de tal estado, persisten y azotan a las sociedades con la indiferencia o complicidad del poder soberano establecido. Gracián y otros autores hispanos nos procurarán, esperamos, pruebas suficientes de ello.

VI.I.- 'ESTADO DE NATURALEZA' en Hobbes¹.

En este epígrafe pretendemos subrayar cómo, al referirse al *estado de naturaleza*, Hobbes nos está hablando del *estado antes del Estado*, pero termina haciendo explícitas lo que serían las exigencias mínimas de un poder soberano para la constitución, mantenimiento y expansión de la república, pero convertidas y presentadas como impecables deducciones racionales que partiendo del estado primigenio deduce el Estado civil, de modo irrefutable.

Tanto en *De Cive* como en *Leviatán*, para inferir el *estado de naturaleza* mediante el método resolutivo/compositivo que aplica —esto es, análisis/síntesis—, Hobbes desmonta pieza a pieza el *cuerpo político*: resta primero el poder civil y con ello imagina que desaparece el aglutinante que hace de una multitud una *república*.

Sin poder soberano deduce que todos los poderes delegados —magistratura, policía, autoridades municipales y parroquiales— se disolverán automáticamente. Lo mismo ocurriría con otros *cuerpos sociales* intermedios como los gremios y asociaciones profesionales, y todo tipo de negocio se frustraría pues su existencia y viabilidad dependen de la autoridad que garantiza su contrato de constitución, y sin un poder que los garantice, todos los contratos se extinguirían provocando un retorno inexorable al *estado de naturaleza*.

Después de este análisis, Hobbes se interroga por el tipo de relaciones sociales que corresponderían a un estado tal —en el que cada uno defendería su propio interés—, y concluye racionalmente que el resultado no puede ser otro que *la guerra de todo hombre contra todo hombre*. La experiencia revolucionaria inglesa entre 1640 y 1660 le había mostrado cabalmente las consecuencias de la abolición o, al menos, del cuestionamiento serio de la autoridad de un poder soberano único: facciones armadas envueltas en una lucha incesante por el poder.

Hizo, por tanto, regla general de una observación particular de su patria bajo los últimos Estuardo. Este modo de proceder no deja de ser una conjetura y presunción por su parte, aunque en total concordancia con su teoría de conocimiento, que acabamos de examinar.

Al intentar concebir el *cuerpo político*, el Estado en definitiva, Hobbes precisa fundamentarlo en su contrapartida lógica: el *Estado de Naturaleza*. Partiendo del supuesto de dos únicos modelos posibles de convivencia entre los hombres —*estado de naturaleza* y *estado político*— inevitablemente se infiere un nexo lógico de paso del primero al segundo: el *Pacto Social*, frontera, gozne y aduana que transforma una multitud desorganizada en una *república*, con lo que su sistema queda constituido y cerrado.

¹ Literalmente, el Estado como Naturaleza (o sea, el Estado visto *naturalmente*), deducido al concebir la Naturaleza como un Estado (o sea, la naturaleza vista *políticamente*).

El *estado de naturaleza* es la hipótesis que Hobbes presenta como punto de origen temporal y matriz material en la que se gesta, por medio de la razón, el *pacto social* por el que se constituye el *cuerpo político* —Estado, *Leviathan*—, que permitirá superarlo.

Estado de Naturaleza + Pacto Social = Cuerpo Político

Esta sencilla ecuación resume, *more mathematico*, la teoría política de Hobbes. Para proporcionar coherencia a este sistema, Hobbes concibe el llamado *estado de naturaleza* como dato inicial y lo imagina como la condición natural del género humano. Allí sólo rige el interés egoísta de cada hombre enfrentado al de los demás. Es el reino de las pasiones y los apetitos —*atracción* y *aversión*— desatados en estado puro, espontáneo y feroz. Un mundo en el que el *miedo* indiscriminado a todos los demás resultaría algo más que mera suposición teórica. Estado en que nada de lo realizado en común por los hombres es posible. Hobbes nos lo describe melodramáticamente horrorizado:

En tal condición no hay lugar para la industria; porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de tierra, ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción comfortable, ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad; y, lo que es peor que todo, miedo continuo y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal, y corta (Lev., I, xiii: 130)¹.

Al describir las carencias de aquel supuesto estado primigenio, Hobbes comunica a sus lectores, subrepticamente, las condiciones que considera imprescindibles en la sociedad racional que se pretende construir en la Inglaterra del XVII, y delata al mismo tiempo la procedencia de su imagen teórica.

Pero, ¿cómo llega a deducir racionalmente ese *estado*? Desde el momento en que lo conoció, en su segundo viaje a París como tutor del joven duque de Devonshire, Hobbes quedó entusiasmado por el método deductivo-demostrativo que Euclides aplica en sus *Elementos de Geometría*. Además, los físicos y matemáticos del *Círculo de Mersennes*²

¹ “In such condition, there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no Culture of the Earth; no Navigation, not use of the commodities that may be imported by Sea; no commodious Building; no Instruments of moving, and removing such things as require much force; no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continual feare, and danger of violent death; And the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short.”(Lev., I, xiii: 186)

² El llamado *Círculo de Mersennes*, formado en torno al sacerdote jesuita Marine Mersennes, fue un foro de encuentro de la vanguardia científica de la época. Entre sus habituales se contaban: Descartes, Gassendi, Roberval, Pascal y otros muchos. Fue un importante foco de difusión científica, desde las obras Galileo a las del mismo Hobbes, quien también lo frecuentó. A Mersennes se le atribuye en Francia la creación del germen del que surgieron, en la segunda mitad del siglo, las *sociedades científicas*. Entre las más

facilitaron al joven Hobbes las claves de una forma racionalista de conocimiento adaptable a cualquier disciplina y objeto, basada en el método científico descrito en el *Discours* de Descartes. Por otra parte, la Escuela de Padua representada por Galileo —a quien también conoció en su primer viaje a Italia— le proveyó de una técnica de análisis para el conocimiento de las causas: el método resolutivo-compositivo que consiste primero en la descomposición del objeto a conocer —análisis— en elementos simples, para después componerlo —síntesis—, una vez conocidos aisladamente (Hernández, 2002: 64).

El *estado de naturaleza* resulta de la aplicación de ese método a una sociedad, la inglesa del siglo XVII. En la teórica descomposición de la vida en común, los seres humanos deben de quedar despojados de todo elemento social. Resolviendo la urdimbre social Hobbes pretende llegar a un hombre primigenio, espera encontrar la *verdadera* naturaleza humana. Pero no lleva su razonamiento al límite. Resta únicamente el poder soberano y la seguridad que debería proporcionar y deja al hombre y todos sus negocios tal cual los encuentra en su tiempo. Una situación de división religiosa y política en que la guerra civil ya es inevitable. De ahí recoge la imagen del *estado de naturaleza*.

De haber extraído las últimas consecuencias de sus hipótesis, Hobbes habría quizás comprendido que la naturaleza del hombre, considerada aisladamente, como átomo, eliminando de sí todo lo que suponga relación con los demás hombres, lo transforma en un ser inconcebible como humano, y lo abandona en el imaginario solipsismo de una pura animalidad refleja. El *individuo* —tal y como desde entonces se le concibe— sería el resultado de la aplicación de este método y sus secuelas a lo social. El *estado de naturaleza* surgió como corolario de una operación teórica y no de un hipotético retroceso en el tiempo. Se construye como *tipo ideal*, en sentido weberiano, es decir, como *modelo* teórico de comparación, siguiendo el método analítico ideado por Galileo para la reflexión científica (Hernández, 2002: 241).

Tras describir ese espantoso *lugar*, Hobbes debía explicar cómo extraer de él un *pacto social* que conduzca al hombre a la sociedad civil, al *cuerpo político*. Es entonces cuando la *retórica* del Estado se vierte sobre la naturaleza. Ello provoca en su discurso diversas contradicciones lógicas, incluso considerándolo desde los supuestos del racionalismo mecanicista. La primera, ya hemos dicho, describe ese estado como *guerra de todos contra todos*, siendo la guerra —como le reprochará Rousseau un siglo más tarde— un incuestionable mecanismo social. La segunda, al suponer que puede darse lenguaje y razón —a los que considera uno y la misma cosa, acertadamente— sin antes constituir lo social, siendo ambos las creaciones sociales por excelencia. Y la tercera, por no explicar cómo, por

importantes que se fundaron en Europa se deben citar: *La Academia del Cimento* en Florencia (1657), la *Royal Society of London* (1662, bajo los auspicios de la Universidad de Oxford y continuando la labor del *Invisible College*, creado por Bacon), la *Tertulia Hispalense Médico-Chímica* en Sevilla (1697), la *Regia Sociedad de Medicina* de Madrid (1700), aunque, debe subrayarse que todas ellas fueron precedidas por la primera sociedad científica de la historia, la *Academia Secretorum Naturae* fundada en 1580 en el Nápoles hispánico.

medio del lenguaje y la razón, ese hombre puede deducir la existencia de una *Ley Natural* cuyos dictados lo fuerzan a suscribir el *pacto social*.

El *estado de naturaleza* hobbesiano es el reverso lógico de otra metáfora que también se venía gestando en el campo de las ciencias naturales en ese preciso momento histórico: la *Naturaleza como Estado*. Se puede constatar un trasvase simultáneo, un mecanismo de *feedback*, entre las nuevas ciencias naturales y la política. Éste es el instante histórico en que comienza a producirse una correspondencia biunívoca entre los conceptos procedentes de uno y otro ámbito —Ciencia y Estado— y la pasarela por la que esos conceptos circulan de un terreno al otro es de naturaleza metafórica.

Sólo mediante metáforas le fue posible a la nueva ciencia empírica asumir conceptos jurisprudenciales —testimonio, testigo, prueba, ley, norma, principio, demostración—, para explicar sus experimentos. Por otro lado, las ciencias sociales, y en especial la ciencia política, atraen hacia sí el método y el lenguaje de las nuevas ciencias —cálculo, ponderación, probabilidad, potencia, fuerza o energía—, para presentarse como auténticas ciencias. De algún modo, ciencia natural y política se legitimaron mutuamente en un circuito de retroalimentación dando un sentido moderno a un vínculo ya secular entre poder y conocimiento. Y las consecuencias de esa operación metafórica continúan actuando, a día de hoy. Pero esa es otra cuestión que escapa a nuestro ámbito.

Aunque Hobbes parece analizar un hipotético —y mítico— *estado de naturaleza* con las armas del *mos mathematico*, ensayando una física de los cuerpos y sus movimientos aplicada a la vida social, lo que al final se verifica es la *proyección* del Estado sobre la Naturaleza. El hombre considerado en el estado natural hobbesiano, capaz de hablar y, por tanto, de razonar —e inferir consecuencias— es forzosamente un hombre socialmente desarrollado, contradiciendo la misma hipótesis de partida. Se trata de un hombre que, a nivel generalizado —pues el pacto lo firman cada hombre con todos los demás, de forma *individual*—, ha alcanzado un desarrollo mental suficiente para deducir por su cuenta las *leyes de naturaleza* que, racionalmente, lo empujan a la firma del *pacto*.

Desde el mismo momento en que Hobbes diseñó su “cuadro del *pacto social*” se levantaron “contra su fábula” toda clase de objeciones lógicas, antropológicas, históricas, políticas o sociológicas, “que pueden reducirse a una sola: el paso del *estado de naturaleza* al estado social es un paso imposible” (Pardo, 2011: 257). La matriz lógica de todas estas objeciones radica en un solo hecho: “si la condición para que cada uno de los hombres-lobo envaine su espada es que antes lo hayan hecho todos los demás” (*Ibid.*), la renuncia resultaría del todo improbable sin un poder que la imponga por la fuerza de la Ley, poder y ley que, por definición, no se dan en el *estado de naturaleza*.

En el estado natural, los derechos del hombre hobbesiano abarcan a “todo lo que pueda conservar por su propio poder”. Los dictados de la razón, no obstante, le llevan a la aceptación de una *mansa* —animal, por tanto— renuncia de todos estos derechos en aras de una seguridad de mínimos: la propia conservación.

La visión hobbesiana del *estado de naturaleza* estaría incompleta sin analizar también la íntima conexión y el papel que juega la *Ley Natural* en su sistema. Cuando Hobbes habla de *Ley* nada dice de la *Naturaleza* y sí mucho del Estado. Las leyes naturales, que Hobbes enuncia, son aquellas que caracterizan y convienen al Estado. *Leviatán* se escribió al dictado de los intereses de la República y contribuye a su naturalización, a su aceptación como fenómeno *natural*, objetivo último de la metáfora del *cuerpo político*: se trata de un texto eminentemente ideológico presentado con las deslumbrantes vestiduras del método científico.

Hobbes supone una *Ley Natural* donde, siguiendo su propia lógica, no puede haber ni ley ni justicia por carecer de un poder que las imponga a la fuerza:

De esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley, no hay justicia (Lev., I, xiii: 131)¹.

Sin Estado no hay justicia ni ley, pero el mito del *pacto social*, puente teórico entre el *estado de naturaleza* y el *cuerpo político*, le exige suponer una *norma* anterior a todo poder constituido, cayendo en flagrante contradicción. Las *leyes naturales*, a partir de las cuales se infiere la necesidad del pacto, se constituyen a imagen y semejanza de las *normas* estatales que Hobbes propugna. Esta singular identificación entre ellas se apoya en un proceso de ascenso argumental y retórico:

La ley natural y la ley civil se contienen una a la otra y tienen una extensión idéntica [...] En consecuencia la ley natural es una parte de la ley civil en todas las repúblicas del mundo. De modo recíproco, la ley civil es también una parte de los dictados de la Naturaleza (Lev., II, xxvi: 235)².

Si la ley natural y la ley civil se contienen la una a la otra, esto sólo puede ocurrir por una causa, ambas son idénticas:

La ley civil y la ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la Ley, donde la parte escrita se denomina civil y la no escrita se denomina natural (Lev., II, xxvi: 236)³.

¹ “To this war of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be Unjust. The notions of Right and Wrong, Justice and Injustice, have there no place.” (Lev., I, xiii:188)

² “The Law of Nature and the Civill Law, contain each other, and are of equal extent (...) The Law of Nature therefore is a part of the Civil Law in all Common-wealths of the world. Reciprocally also, the Civil Law is a part of the Dictates of Nature.” (Lev., II, xxvi: 314)

³ “Civill and Natural Law are not different kinds, but different parts of Law; whereof one part being written, is called Civil the other unwritten, Natural.” (Lev., II, xxvi: 314-315)

Pero Hobbes no se detiene ahí y da un paso más, un salto solemne más bien:

En realidad, el cielo y la tierra pasarán, pero ni un solo epígrafe de la ley natural pasará, porque es la ley eterna de Dios (Lev., II, xxvi: 243)¹.

La Ley Civil es la Ley Natural y la Ley Natural es la Ley de Dios, con lo que se completa el ascenso a los cielos de la justificación racional del Estado.

No dice que la Ley Civil *provenga* o sea *inspirada* por Dios sino, literalmente, que la Ley Civil es la Ley de Dios. Se entiende que la razón del hombre artificial, es decir, la Razón de Estado, se transforma, mediante este simulacro lógico, en la Ley de Dios.

El *Leviathan* —hombre artificial que nace con el pacto social— es quien garantiza el cumplimiento de las leyes naturales y de las leyes civiles:

Lo que hace la ley no es esa juris prudentia o sabiduría de los jueces subordinados, sino la razón de este nuestro hombre artificial (Lev., II, xxvi: 237)².

Tanto las leyes civiles como las leyes naturales se convierten en prerrogativas de los poderes establecidos. Las leyes naturales son potestad de Dios, las leyes civiles potestad del rey o de la asamblea, pero ambas dependen del monopolio de la violencia —política y simbólica— para su imposición. Una se apoya en la otra para legitimarse, fin último de las sucesivas identificaciones.

Dejemos un momento la crítica del concepto y volvamos a su génesis. El *estado de naturaleza* no representa a una sociedad civil imperfectamente construida, sino que se nos quiere presentar como su negación absoluta. Aceptémoslo así.

Hobbes nos invita a realizar un ejercicio de la razón que desmonte el entramado social, *restando* de la sociedad civil —de su época— todo aquello que no fuera estrictamente individual y mecánico, siguiendo sus postulados *analíticos* racionalistas.

Presentando como axiomas, la naturaleza mecánica del hombre y la ley que preside sus movimientos —*atracción* y *aversión*—, el individuo deviene *dato* manejable para poder deducir lógicamente su comportamiento, que Hobbes ve como una “guerra de cada hombre contra todos los demás”. Llega así a un hipotético momento primigenio y generativo de la sociedad: el hombre en el *estado de naturaleza*, sin ningún apoyo exterior, extraño o distorsionante, sin que nada artificial pese sobre él (Hernández, 2002: 224). Con

¹ “Nay, Heaven and Earth shall passe; but not one title of the Law of Nature shall passe; for it is the Eternall Law of God.” (Lev., II, xxvi: 324)

² “And therefore it is not that *Juris prudentia*, or wisdom of subordinate Judges; but the Reason of this our Artificial Man the Common-wealth, and his Command, that maked Law.” (Lev., II, xxvi: 317)

el egoísmo como motor y la satisfacción de las pasiones como fin, así lo muestra la razón. Este sería el hombre *natural* de Hobbes, carente de cualquier tendencia hacia la vida en común.

Con razón la escuela de Frankfurt (Habermas, 1987: 35) critica al habitante del *estado de naturaleza* original y primario, anterior a toda socialización, que Hobbes nos propone, como un *elemento de la física* y no como parte del género humano. Transformado en *dato* e introducido en un universo mecanicista, el hombre adquiere las cualidades del *autómata*, pero se aleja y pierde su genuina naturaleza humana, porque le ha sido sustraída por aquella *resta* prolongada, hasta encontrar lo que antes, Hobbes, se había propuesto: *la guerra de todos contra todos*.

Para la construcción de su concepto se nutre —no podría ser de otro modo—, de aquello que había vivido en su entorno histórico y personal. En particular de las historias que los comerciantes del Nuevo Mundo traían de regreso a la metrópoli. No en vano, en representación de su patrón, Lord Cavendish, Hobbes acudió a los Consejos de las Empresas Concesionarias para el comercio con América, de las que además fue pequeño accionista. Allí obtuvo información, suponemos que dibujada con trazo grueso, de las condiciones de vida de los nativos americanos. Por ello, anticipándose atento a la posible objeción a su teoría, escribe:

Puede quizás pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y, yo creo, que nunca fue generalmente así, en todo el mundo. Pero hay muchos lugares donde se vive así hoy. Pues las gentes salvajes de muchos' lugares de América, con la excepción del gobierno de pequeñas familias, cuya concordia depende de la natural lujuria, no tienen gobierno alguno y viven, hoy en día, de la brutal manera que he dicho (Lev., I, xiii: 131).²

Se refiere, claro está, a las tribus nómadas de América del Norte. Tras los informes de los colonos, la pintura de aquellos hombres semidesnudos y *salvajes*, vistos por ojos puritanos, moldeó la opinión que Hobbes se formó. Pero esa imagen resulta, cuando menos, etnocéntrica, aunque —para sus contemporáneos— fue sin duda elocuente, eficaz y consecuente con los propósitos políticos que su autor perseguía.

¹ Nótese que dice *muchos*, no todos, los pueblos de América. Debía conocer —aunque hábilmente lo elude— la existencia de los grandes imperios inca y azteca o de la nación Sioux en los territorios bajo dominio británico, que no podían ser considerados *pequeñas familias* unidas por la natural lujuria.

² “It may peradventure be thought, there was never such a time, nor condition of war as this; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places where they live so now. For the savage people in many places of *America*, except the government of small families, the concord whereof dependeth on natural lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner, as I said before.” (Lev., I, xiii: 187)

Más adelante, nos presenta Hobbes otra muestra *real* de su teoría en los reinos donde antes hubo un poder soberano y que por disenso interno caen en la sedición y la guerra civil disolviéndose, como un ejemplo claro del *estado de naturaleza*. Ejemplo de primera mano del que fue testigo privilegiado desde su atalaya como empleado de la alta nobleza inglesa. Los episodios de enfrentamientos civiles en Inglaterra, el desgobierno, la inseguridad y el desorden que traían, cuyas consecuencias sufrió en carne propia, fueron para Hobbes la imagen viva del *estado de naturaleza*:

De todas formas, qué forma de vida habría allí donde no hubiera un poder común al que temer puede ser percibido por la forma de vida en la que suelen degenerar, en una guerra civil, hombres que anteriormente han vivido bajo un gobierno pacífico (Lev., I, xiii: 131)¹.

Aquí el *estado de naturaleza* planteado es resultado de una *dinámica social*, siendo una contradicción aplicar mecanismos sociales para caracterizar lo que define como el *estado natural* originario. Si no puede haber sociedad en dicho estado, difícilmente puede haber interacción social. En este caso, más bien parece hablarnos de la construcción racional del Estado moderno, mediante el pacto constitucional, que del *estado de naturaleza*. Pacto entre la monarquía y el parlamento que unos años después se plasmará y será el auténtico superador de la guerra civil en Inglaterra, pero no del *estado de naturaleza*.

Por último, nos ofrece un tercer caso que prueba su teoría: el estado de guerra entre *Leviatanes* es la manifestación del modo de vida que habría entre los hombres si no estuvieran sujetos a un poder común, tal y como ocurre con los Estados independientes:

Aunque nunca hubiera habido un tiempo en el que los hombres particulares estuvieran en estado de guerra de unos contra otros, sin embargo, en todo tiempo, los reyes y personas de autoridad soberana están, a causa de su independencia, en continuo celo, y en el estado y postura de gladiadores (Lev., I, xiii: 131)².

Aunque la reiteración del argumento según el cual *nunca* se dio tal *estado* equivale casi a una certeza por su parte, este último parece el ejemplo más ajustado a sus propósitos y sería el que más tarde recogería Kant, en su ensayo *Sobre la paz perpetua* (Kant: 2005), para caracterizar las relaciones internacionales de su tiempo como *estado de naturaleza*.

En esa argumentación destaca la potencia visual de la metáfora —*en estado y postura de gladiadores*— que Hobbes utiliza en su descripción del *estado de naturaleza* en el plano internacional. No hay duda de que los Estados en sus relaciones mutuas parecen actuar sin

¹ “Howsoever, it may be perceived what manner of life there would be, where there were no common Power to feare; by the manner of life, which men that have formerly lived under a peacefull government, use to degenerate into a civil Warre.” (Lev., I, xiii: 187)

² “But though there had never been any time, wherein particular men were in a condition of warre one against another; yet in all times, Kings and Persons of Sovereign authority, because of their Independency, are in continual jealousies, and in the state and posture of Gladiators” (Lev., I, xiii: 187)

ningún poder que los coaccione, independientemente, según el dictado de sus intereses egoístas. Los *Leviatanes* podrían ser los únicos que mantienen todos los derechos del *estado de naturaleza* intactos en la sociedad civilizada. Sin embargo, los Estados, como *cuerpos políticos*, representan a sociedades organizadas, no son multitud en *estado de naturaleza*.

Hobbes antepone la construcción del poder soberano a la existencia de la misma sociedad pero todos los casos que nos presenta del *estado de naturaleza* presuponen estados sociales, antes de su constitución, lo cual crea una debilidad decisiva en su argumentación. “El *estado de naturaleza* sólo puede concebirse desde que hay sociedad y justo porque la hay” (Pardo, 2011: 258).

Ahora bien, el propósito del inglés al formular la metáfora del *estado de naturaleza* es recordar y advertir a sus contemporáneos cómo sería su vida sin un poder común al que respetar, y para ello, reduce la naturaleza humana a mero *elemento* de la física de los cuerpos. El sujeto se somete a una mecanización, tanto interna como externa. El contexto está formado por *fuerzas naturales* ajenas al individuo que actúan sobre él provocando sus reacciones automáticas. En el plano interior, *atracción* y *aversión* moldean en exclusiva su conducta, sin atisbo alguno de tendencia natural hacia lo social.

El *estado de naturaleza* será, a partir de Hobbes, una de esas premisas conocidas y aceptadas generalmente como verdaderas que está en el origen, o es telón de fondo, de muchas de las reflexiones acerca del Estado, la sociedad o la civilización, en Occidente. Aceptado ese primer postulado —que la condición humana no acarrea ninguna tendencia natural a la sociabilidad—, la demostración en cascada de consecuencia en consecuencia es inapelable y sólo admite matizaciones que no alteran lo sustancial de la teoría:

Los hombres no derivan placer alguno (sino antes bien considerable pesar) de estar juntos, allí donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos (Lev., I, xiii: 129)¹.

Para hacernos eco de la aceptación acrítica de esta metáfora por la cultura europea posterior y a modo de ejemplo representativo de los múltiples discursos donde se reproducen los argumentos hobbesiano sin tan siquiera verse en la obligación de hacer la correspondiente cita, prueba fehaciente de que constituyen una respuesta cultural común, siglos después, aún se reconocen ese tipo de argumentos en el esclarecimiento de lo que Freud entendía por *malestar en la cultura*, que en clave indudablemente hobbesiana sostiene que:

Se da, en efecto, el hecho singular de que los hombres, no obstante serles imposible existir aisladamente, sienten como un peso intolerable los sacrificios que la civilización les impone para hacer posible la vida en común [...] así pues la cultura debe ser defendida contra el individuo, y

¹ “Again, men have no pleasure, (but on the contrary a great deale of grief) in keeping company, where there is no power able to over-awe them all.” (Lev., I, xiii: 185)

a esta defensa responden todos los mandamientos, organizaciones e instituciones (Freud, 2004: 147).

Freud deja clara la cuna de sus tesis en el capítulo tercero de *El porvenir de una ilusión*: “Suprimida la civilización, lo que queda es el *estado de naturaleza*¹ mucho más difícil de soportar.” Este ejemplo podría tenerse por una muestra de la fuerza persistente de las metáforas creadas por Hobbes. Su influencia no se dejó sentir únicamente en su tiempo, en su país o en el ámbito de los estudios políticos, se recurría y recurre actualmente a ella con asiduidad cuando se aborda cualquier fenómeno anárquico de desgobierno o disolución del tejido social.

De ahí que las refutaciones teóricas de *Leviatán* se inicien, casi siempre, por la negación de esa premisa: no considerando un postulado conocido y admitido como verdadero que la condición natural del ser humano sea la *guerra de todos contra todos*. Algunos autores posteriores se percataron de que la aceptación del *estado de naturaleza* en los términos en que Hobbes lo planteó, como dato previo indiscutible, les obligaría a aceptar el resto del sistema. Negaron, en consecuencia, tal *estado de naturaleza* como hecho natural y originario. Y lo refutaron. Su aceptación acrítica les habría colocado en una pendiente resbaladiza tan pronunciada que la hubieran descendido obligatoriamente y cuyos hitos —constituidos por cada una de las consecuencias implícitas—, habrían debido rebasar uno tras otro, de forma ineludible.

Como Hobbes, Locke y Rousseau creyeron estar en posesión de una herramienta que les permitiría penetrar en la *oscuridad* de los orígenes de la sociedad: la *luz de la razón*. También admitieron las *leyes naturales*, la hipótesis de un *estado de naturaleza* y asimismo declaran científicos sus argumentos. Sin embargo, sus tesis son divergentes y a veces contrarias a las de Hobbes. Para Locke el *estado de naturaleza* no es un estado de guerra sino de *sociabilidad innata y mutua asistencia*, aunque carente de seguridad. Un anhelo general de seguridad llevaría a los hombres al *pacto social*, cuyo fin es preservar su libertad natural. Rousseau, en cambio, vio al hombre en *estado de naturaleza* como al *buen salvaje*, libre, capaz de cualquier cosa y sociable por naturaleza. Su estado natural sería la vida en sociedad sin ningún poder que lo gobierne. Para el filósofo francés fue la sociedad quien apartó al hombre del seguimiento de las leyes naturales y lo corrompió al inventar e imponer la propiedad privada y la consiguiente desigualdad que generó.

En Hobbes, al contrario, la *igualdad natural* lleva irremediablemente a la guerra permanente de todo hombre contra todo hombre, en todo tiempo y lugar porque “la similitud en fuerza y talento con que la naturaleza dota a los hombres y sabiendo que las diferencias entre ellos se contrarrestan fácilmente mediante astucia o confederación, debemos considerarlos esencialmente iguales, en el estado de naturaleza”. La guerra es constante ya que:

¹ La cursiva es nuestra.

La naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario (Lev., I, xiii: 130)¹.

Esa seguridad sólo la dispensa un poder único al que todos se sometan libremente. No hay aquí ninguna idea de *caída* desde un idílico estado primitivo de armonía: *paraíso perdido*. Consecuentemente, tampoco hay sentimiento de *culpa*. Tanto el pecado que acarrea la caída, como la culpa que lo acompaña, sólo son determinables por la ley y sólo hay ley y justicia si existe un poder soberano establecido que garantice su imperio, como ya hemos visto.

Veamos ahora las consecuencias que tuvieron estas hipótesis sobre los tradicionales conceptos de *voluntad*, *libertad*, *necesidad* y *obligación*.

En tanto que *mecanismo* natural, para Hobbes, el hombre carece de *voluntad* porque la voluntad es sólo el último de una serie de cálculos en la deliberación de los pros y los contras de una acción:

Quando surgen alternativamente en la mente de un hombre apetitos y aversiones, esperanzas y temores en relación con una misma cosa, y diversas consecuencias buenas y malas del hacer u omitir [...] es lo que llamamos ponderación (Lev., I, vi: 80)².

Deliberar o *ponderar* dice contrapesar, medir, tantear, evaluar, sopesar, colocar en los platillos de una balanza lo que promueve frente a lo que impide una acción, y visto el que adquiere mayor peso, se adhiere inmediatamente a la acción y la determina como consecuencia física. Por eso puntualiza:

En la ponderación, el último apetito o aversión que se adhiere de manera inmediata a la acción o a la omisión consiguiente es lo que llamamos voluntad (Lev., I, vi: 81)³.

La *voluntad* no es la facultad de querer, sino simple querer. Se da en su ejercicio y siempre consiste en una deliberación, la última postura mental que prevalece a otras

¹ “For Warre, consisteth not in Battle onely, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the Will to contend by Battle is sufficiently known.” (Lev., I, xiii: 185-186)

² “When in the mind of man, Appetites and Aversions, Hopes and Feares, concerning one and the same thing, arise alternately; and divers good and evil consequences of the doing or (...) is that we call DELIBERATION.” (Lev., I, vi: 126-127)

El traductor ha considerado mejor el término *ponderación* para la palabra inglesa *deliberation*, puede que por lo que tiene de *cálculo*, en vez de *deliberación* que es un término más jurídico que matemático. A nuestro juicio y dado el contexto, *deliberación* tiene el mismo sentido y se debería evitar acudir a otro término cuando existe uno equivalente que transmite el mismo sentido del texto original. Además, mantiene su sentido jurídico y corrobora nuestra tesis sobre el trasvase terminológico.

³ “In *Deliberation*, the last Appetite, or Aversion, immediately adhæring to the action, or to the omission thereof, is that we call the Will.” (Lev., I, vi: 127)

posibles, antes de actuar. Es la secuela de una *suma* de apetitos y aversiones cuyo resultado —el exceso de uno sobre el otro— se conforma para favorecer o entorpecer el movimiento.

Reducida drásticamente la voluntad al *sumatorio* de apetitos y aversiones, el concepto de *libertad* —íntimamente ligado a aquélla— sufre una reducción equivalente, siendo vaciado de su contenido tradicional, en tanto que *libre albedrío*:

Por Libertad se entiende, de acuerdo con la significación apropiada de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que a menudo pueden arrebatarse a un hombre parte de su poder para hacer lo que le plazca, pero no pueden impedirle usar el poder que le queda, de acuerdo con lo que dicten su juicio y razón (Lev., I, xiv: 132)¹.

En el universo mecánico de cuerpos en movimiento, *poder* equivale a *capacidad* de provocar o impedir el *movimiento*, y en consecuencia, libertad es *libertad de movimiento* (Cruz Pardo, 1992: 186). Libertad de movimiento que se convertiría en el ideal burgués de libre desplazamiento y asentamiento.

El logro de esa libertad de movimiento es una de las más tenaces luchas que la burguesía emergente deberá sostener contra las leyes tradicionales que limitaban grandemente la movilidad de los integrantes del tercer estado. La incipiente producción fabril necesitaba esa libertad de movimientos. Once años después de publicado *Leviatán*, Carlos II, en 1662, dictó la Ley de Asentamientos que se ocupaba del domicilio legal de la gente a la que se adscribía a una parroquia, restringiendo al máximo su capacidad de movimiento. Sólo bajo la presión de la burguesía industrial en 1795 —en plena revolución industrial— se abolió aquella servidumbre parroquial y se recuperó cierta movilidad personal en Inglaterra. La motivación de aquella ley no fue en absoluto preservar a la *comunidad* del desarraigo de las redes protectoras tradicionales. Al contrario, Carlos II pretendía con ella proteger Londres de la avalancha de los *sin tierra* provocada por las autorizaciones de cercamientos de los Tudor que, en la práctica, supusieron la *expropiación de facto* de las tierras comunales a favor de la nobleza terrateniente.

Como ocurre en muchas ocasiones, las consecuencias imprevistas de una ley dictada para la protección de la burguesía comercial de las ciudades, supuso el último freno a la disolución de los baluartes comunitarios tradicionales en Gran Bretaña (Polanyi, 2003: 223). La nueva industria necesitó arruinar el vínculo del hombre medieval con la tierra. Hombre que hundía sus *raíces* en la tierra natal y cuyo *trasplante* era considerado peligroso por el lugareño, incluso mortal desde la perspectiva del noble terrateniente que lo empleaba de asalariado. Pero no es éste el tipo de libertad del que habla Hobbes. Él ni siquiera se refiere a la *libre empresa* del protocapitalismo.

¹ “By LIBERTY, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external Impediments; which Impediments may oft take away part of a mans power to do what hee would; but cannot hinder him from using the power left him, according as his judgement and reason shall dictate to him.”(Lev., I, xiv: 189)

La libertad hobbesiana *sensu stricto* puede ser atribuida indistintamente a todo cuerpo con capacidad de movimiento. En *De Cive*¹ utiliza una metáfora acuática, ampliada después en *Leviatán*, para explicar su concepto de libertad:

Así como el agua que está encerrada dentro de un vaso no es libre porque el vaso le impide esparcirse, y cuando él se rompe ella recobra su libertad [...] (De Cive, II, 9, 9).

En consecuencia, este concepto puede ser aplicado tanto a criaturas racionales como irracionales, a objetos animados e inanimados. Porque no es una facultad de la voluntad, ni siquiera un atributo humano. Sólo es una propiedad del movimiento, una circunstancia —física— plenamente externa al objeto al que se aplica: simple ausencia de obstáculos (Cruz Pardo, 1992: 212). De esta manera los dos conceptos que clásicamente se oponían a la libertad, esto es, *necesidad* y *obligación*, ya no son contradictorios con aquélla. Libertad y necesidad son compatibles pues:

Libertad y necesidad se corresponden: como sucede con el agua, que no sólo tiene libertad sino necesidad de descender por el canal², así acontece en las acciones realizadas voluntariamente por los hombres que por proceder de su voluntad proceden de la libertad y, no obstante, proceden de la necesidad, porque todo acto de la libertad humana y todo deseo o inclinación proceden de alguna causa, y esta de otra, en una cadena continua (Lev., II, xxi: 195)³.

Teóricamente la libertad exige la desaparición de las barreras que la impiden. En la práctica la libertad de contratar supuso la liquidación de las organizaciones no contractuales de parentesco, vecindad, oficio o credo porque estas redes reclamaban a sus miembros lealtades que restringían la *libertad* burguesa (Polanyi, 2003: 222). Lealtades que negaban de alguna manera el concepto de hombre natural prescrito por Hobbes.

Esta negación del hombre natural hobbesiano también fue sostenida por ciertas sectas milenaristas de existencia fulgurante y, por un instante, de gran influencia entre los *desterrados*. Los *diggers* —cavadores— propugnaban la vuelta a un primigenio *estado natural* del hombre, que era el de disfrute común de la riqueza. Frente al violento y salvaje *estado de naturaleza* de Hobbes, ellos veían la cuna de la sociedad como un reino de felicidad,

¹ *Vid.*, Thomas Hobbes, *Tratado sobre el Ciudadano*, Editorial Trotta: Madrid, 1999.

² Una frase de Gracián dedicada a los caracteres nacionales, podría servir para objetar irónicamente respecto a la libertad hobbesiana que: “Participa el agua de las cualidades buenas o malas de las venas por donde pasa” (*O*, IX: 194). La libertad del hombre/agua toma el carácter/sabor del orden institucional/canal por donde discurre. Lejos de una definición universal, no hay Libertad, sino libertades.

³ “*Liberty and Necessity are Consistent: As in the water, that hath not only liberty, but a necessity of descending by the Channel; so, likewise in the Actions which men voluntarily doe, which (because they proceed their will) proceed from liberty; and yet because every act of mans will, and every desire, and inclination proceedeth from some cause, and that from another cause, in a continual chain...*” (Lev., II, xxi: 263)

amor y socorro mutuo. Reino destruido con la introducción de la propiedad privada. Por tanto, proponían su abolición y el reparto de las tierras, adelantándose en más de un siglo a similares propuestas utópicas en el continente.

Por otro lado, frente a la *libertad*, tampoco se halla la *obligación*. La *obligación* es un impedimento arbitrario, impuesto y determinado por la ley, que necesita un poder común para darse. En el *estado de naturaleza* no hay obligación alguna. En la sociedad civil, la *obligación* se convierte en acto voluntario realizado mediante contrato para la consecución de otro bien superior: impedir la muerte, es decir, la autoconservación, fin último que persigue quien obedece al poder soberano:

La causa final, meta o designio de los hombres (que aman naturalmente la libertad y el dominio sobre otros) al introducir entre ellos esa restricción de la vida en repúblicas es cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa: esto es, arrancarse de esa miserable situación de guerra (Lev., II, XVII: 163)¹.

El *estado de naturaleza* hasta aquí descrito y el hombre que lo habita, al asumir las consecuencias que acabamos de relatar, se convierte, a pesar de la estricta restricción a la que Hobbes los somete, en matriz generadora y artífice de la sociedad civil. ¿Cómo es posible que de la lamentable situación descrita surja algo distinto a egoísmo y miedo indiscriminado o guerra? La respuesta a ésta y otras cuestiones se resume en el concepto de *pacto social* que veremos en el próximo capítulo.

En conclusión.-

Hemos visto cómo Hobbes formula un hipotético *estado de naturaleza* y llega a él mediante la *resolución/análisis* del *cuerpo político* inglés del siglo XVII. Pero como detiene su análisis en la desaparición del poder soberano y de las autoridades subordinadas que lo hacen efectivo, se encuentra con la guerra civil, *guerra de todos contra todos*, y concluye por tanto en la visión pesimista del ser humano, tan característica de su filosofía.

Hobbes opina que en el universo humano, al igual que en el físico, sólo existen *cuerpos* y *movimientos* transmitidos mecánicamente de uno a otro. La conducta humana en el plano externo obedece a fuerzas físicas ajenas (premios y castigos) y en el interno igualmente (atracción y aversión). Así concebido, el hombre queda deshumanizado. Por tanto deduce que debe existir un poder al que todos se plieguen, sin el cual el hombre cae irremediabilmente en el *estado de naturaleza*.

Desde ese estado apolítico y asocial quiere Hobbes deducir la formación del Estado sin apelar a instancias divinas o extrasociales. Y lo hace formulando la hipótesis según la cual, sin sociedad ni vida en común, con el solo concurso de la deducción racionalista, el

¹ “The finall Cause, End, or Designe of men, (who naturally love Liberty, and Dominion over others,) in the introduction of that straint upon themselves, (in which we see them live in Common-wealths,) is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of Warre...” (Lev., II, xvii: 223)

hombre advierte la existencia de una Ley Natural cuyo primer requerimiento le exige velar por la conservación de la propia vida. Teniendo presente esa ley, todos los hombres llegarán a la misma convicción sobre la necesidad del *pacto* de cada uno con todos los demás para salir de esa lamentable situación de guerra, construyendo un *Leviathan*, que imponga la paz.

Sin embargo, el ser humano que Hobbes suponía egoísta e interesado, no es sino el tipo de hombre constitutivo de una sociedad donde la esfera preponderante será la económica: individuos racionalmente egoístas velando por su propio interés. Imaginando al hombre en su estado natural, Hobbes presiente al futuro *homo œconomicus* que se está forjando, un hombre individualizado sin relaciones de parentesco, ni profesionales, ni vecinales, solamente con relaciones económicas contractuales.

Si bien se puede reprochar a Hobbes la desnaturalización del ser humano para conseguir explicar la emergencia del *Leviathan*, también hay que reconocerle el mérito de haber formulado la hipótesis del *estado de naturaleza*, como origen de la sociedad, al margen de instancias ultraterrenas. Pero esa condición que imagina, no surge antes de la aparición del Estado Moderno como él pretende, sino una vez que éste ha forjado un ser individualizado, egoísta y competitivo: el hombre moderno. Este es el hombre que, sin la amenaza estatal, cae en la *guerra de todos contra todos*. Así lo vio Hobbes en la Inglaterra de su tiempo y así podemos verlo hoy en los llamados “Estados fallidos”. De ahí el éxito histórico de la metáfora del *estado de naturaleza* en Occidente.

VI.2.- ‘ESTADO DE NATURALEZA’ en Gracián

Gracián se desentiende por completo del origen del poder. Esto se explica por su idea de la política como *techné*, conocimiento práctico. Lo cual no quiere decir que lo contemple como un derivado de la “gracia de Dios”, pues su concepción del poder es básicamente laica (Montaner, 2001: 55). Así, con respecto al concepto hobbesiano de *estado de naturaleza*, podría considerarse incomparable. No hay, es cierto, un concepto equivalente al de *estado de naturaleza* en sus obras. No obstante, aunque no de forma evidente, en un análisis textual más profundo encontraremos suficientes pretextos para apoyar nuestra pretensión de ver en el belmontino una forma alternativa de entender la naturaleza humana y el origen de la sociedad y del poder, en este orden.

En coherencia con su teoría del conocimiento, Gracián no planea su obra como un ensayo científico —pretensión de *Leviatán*—, sino como narración alegórica en la que se desgranar opiniones, teorías, críticas y alternativas al racionalismo utilitario, inmersas en una *historia de vida* iniciática¹ a lo largo de la cual el hombre natural —Andrenio—, con la ayuda del hombre socializado, juicioso y crítico —Critilo—, atraviesa las estaciones de la vida en un proceso de aprendizaje, perfeccionamiento personal y enriquecimiento mutuo.

La resistencia del aragonés a definir al hombre de una vez y para siempre, como hace Hobbes, responde a la exigencia epistemológica que se impone: “hacer concepto de todo”. *Hacer concepto* significa e implica establecer las relaciones y correspondencias de cada cosa con todas las demás, y la metáfora —y la alegoría, como metáfora magna— es la herramienta privilegiada con que ese designio puede llevarse a cabo.

“Hacerse persona” implica una labor progresiva, *procesual*. Ese proceso vital, la vida, ocurre en circunstancias ambientales que determinan cómo se lleve a cabo. *El Criticón* despliega un sumario de crecimiento personal fundado en una sola hipótesis: el ser humano accede al mundo incompleto e ignorante:

Cauta, si no engañosa, procedió la naturaleza con el hombre al introducirle en este mundo, pues trazó que entrase sin género alguno de conocimiento, para deslumbrar todo reparo: a oscuras llega, y aun a ciegas, quien comienza a vivir, sin advertir que vive y sin saber qué es vivir (C, I, v: 57).

Este concepto del ser humano desencadena la secuencia de perfeccionamiento, de arte y cultura, cuyo desarrollo debería de ser la vida. En Gracián la verdad del hombre no consiste en el desvelamiento del *ser aislado*, al modo de la ontología racionalista, sino en el conocimiento del despliegue de correlaciones que lo ponen en contacto con el mundo a lo largo de la vida. El *ser* se materializa y se muestra en sus conexiones con los demás seres. El hombre incomunicado, separado de sus semejantes, no es humano, sino animal. Por eso

¹ *Vid.*, Jorge Manuel Ayala, 1993: pp. 10-23

Andrenio no se hace consciente de sí hasta el momento en que se relaciona con el mundo y no se hace *persona* hasta colmar su trato con Critilo y los demás personajes de la novela.

Gracián nos presenta al hombre, desvelado por las correspondencias y conexiones con el mundo y los demás hombres, pero muestra ese conocimiento como algo que *amarga, pica, escuece y quema*. Y lo explicó alegóricamente: la Mentira sustrajo a la Verdad sus vestidos mientras dormía y desde entonces ésta viene vestida con la capa de espinas que le dejó su hermanastra. Por eso Gracián recomienda *endulzar* la verdad con el lenguaje y para que se *trague y digiera* mejor, la reviste del traje poético de la alegoría, así el ser humano puede *asimilarla sin dolor*:

*Atraviesan el cuerpo las jaras, pero las malas palabras el alma.
Una buena pasta hace que huelga bien la boca. [...] Siempre se ha de
llevar la boca llena de azúcar para confitar las palabras, que saben bien
a los mismos enemigos (O, CCLXVII: 292)*

Aún disfrazado y endulzado para eludir su *crudeza*, en las descripciones recogidas en *El Criticón*, podemos apreciar la existencia de aquel estado referido por Hobbes como condición natural del hombre. Como veremos más abajo, lo dicho por Gracián con respecto a la sociedad de la España del siglo XVII apoya nuestra tesis y principal crítica al *estado de naturaleza* hobbesiano: la auténtica *guerra de todos contra todos* se da en sociedad y no en hipotéticos —e históricamente dudosos— estados *presociales*.

La sociedad estamental, que Gracián conoce y critica, dramáticamente desigual y basada en la exclusión entre siervos e hidalgos, era singularmente injusta. La ley, como ya vimos, se acomodaba a la procedencia social de los reos. Tanto en la vida como en la muerte, todo dependía del estrato social al que se pertenecía. Las oportunidades y el trato no era el mismo para los hombres que para las mujeres, ni entre campesinos y artesanos urbanos. Tampoco era lo mismo si uno era rico o pobre, ya fuera noble o plebeyo. Y las diferencias se abismaban entre amos y esclavos: la reconquista propició la esclavitud de poblaciones enteras. Desigualdades que configuraban un escenario de “guerra de todos contra todos”, en sociedad.

Éstas y otras razones justifican sobradamente el análisis comparativo que pretendemos respecto al concepto —metáfora— del *estado de naturaleza*. El poder, por cuya consecución se produce aquella lucha incesante, necesita de lo social para ser constituido, y no al revés. Hay —o hubo— sociedades sin poder soberano, pero no hay —ni puede darse jamás— un poder soberano sin un grupo social sobre el que ejercitarlo.

Una coincidencia significativa apoya, también, el intento de *careo* entre Hobbes y Gracián respecto al *estado de naturaleza*. Entre ambos se produjo una de esas casualidades que suelen darse entre autores coetáneos que, sin conocer uno las teorías ni los escritos del otro, introducen en su obra —casi literalmente—, en este caso, alguna formulación prácticamente idéntica. Cabría presumir que el tema flotaba en el ambiente europeo de la época. Ninguno de nuestros autores nombra siquiera al otro y el conocimiento mutuo parece una conjetura sin base documental alguna. Además, ambas obras, *Leviatán* y *El*

Criticón, se publicaron el mismo año (1651) por lo que podemos aventurar con bastante probabilidad de acierto que no hubo ningún vínculo directo entre sus autores.

Como se dijo más arriba, la confrontación incesante del *estado de naturaleza* se fundamenta en la visión pesimista de la naturaleza humana que Hobbes sostenía. Dicha antropología negativa podría resumirse en la muy famosa y manida sentencia del estudioso romano Plinio el Viejo que Hobbes reproduce: “el hombre es un lobo para el hombre”. Gracián calca la misma cita en la cuarta crisis de la parte primera de *El Criticón*, aunque el contexto y las intenciones de cada uno difieren absolutamente, como se verá a continuación.

Centraremos el análisis, principalmente, en el episodio de paso desde el *estado de naturaleza* al *estado social* de los protagonistas de la alegoría por considerarlo un momento crítico del proceso descrito. En este mismo orden vamos a tratar estos argumentos en las páginas que siguen.

V.2.1.- “*Bellum Omnia Omnes*”

Como anunciamos antes, las descripciones que Gracián realiza sobre la sociedad española de su tiempo se acercan mucho al *estado de naturaleza* que Hobbes formula y describe. Sin que se den ninguna de las premisas y condiciones que el inglés exige para su existencia, el *estado de naturaleza* se intuye en casi todas las *Crisis* de *El Criticón*, y aún en otras obras del jesuita.

Hobbes propone como primera condición del *estado de naturaleza* la inexistencia de un poder coercitivo al que todos se sometan, haciendo así que cese la violencia. Gracián entiende ese poder como dato previo. El absolutismo del Rey no es discutido ni puesto en cuestión: para él, el monarca es un *dato de la naturaleza*. La monarquía estaba inmersa en una circunstancia histórica anterior a su reflexión, por ello se aplica en mostrar a todo hombre cómo hacer frente a esa circunstancia. Aunque esto no significa que el Imperio de los Austrias careciese de elementos criticables tanto por Gracián como por opositores y disidentes políticos.

Como el inglés, el español también se halla preocupado con la situación de su tierra. Así nos lo muestra el perspicaz análisis de los problemas del Imperio de los Austrias que aparece en *El Político*:

Los mismos mares, los montes y los ríos le son a Francia término connatural y muralla para su conservación. Pero en la monarquía de España, donde las provincias son muchas, las naciones diferentes, las lenguas varias, las inclinaciones opuestas, los climas encontrados, así como es menester gran capacidad para conservar, así mucha para unir (P: 51).

En el mundo barroco hispánico que sirve de marco a la alegoría, el poder y el dinero ya se han enseñoreado de las relaciones sociales, y el oro se ha convertido en la piedra de toque de los afectos, falseando la auténtica naturaleza humana:

La piedra de toque de los mismos hombres es el oro: a los que se les pega a las manos, no son hombres verdaderos, sino falsos (C, I, xiii: 193).

El pensamiento de Gracián es un ejemplo genuino del sentimiento generalizado de decadencia que se apropia y expresa en la obra de la mayoría de los escritores hispanos de la época. Todos saben que, alcanzado el cenit, el imperio no puede sino declinar y desmoronarse. También en *El Político* lo dejó ver el jesuita:

Suma infelicidad de un príncipe llegar a la monarquía ya postrada, caído el valor, válida la ociosidad, desterrada la virtud, entronizado el vicio, las fuerzas apuradas, la reputación fallida, la dicha alterada, todo envejecido, y, como casa vieja, amenazando por instantes la total ruina (P: 60).

Transmite Gracián aquí el desencanto, la desesperanza que inunda la literatura de la época y la decadencia que aqueja la monarquía española¹. Asimismo, se nos presenta como un sutil psicólogo y conocedor de la trágica condición natural y social del ser humano. Y lo explicó en términos muy hobbesianos:

En el cuerpo, hambre, sed, frío, calor, cansancio, desnudez, dolores, enfermedades; y en el ánimo, engaños, persecuciones, envidias, desprecios, deshonras, ahogos, tristezas, temores, iras, desesperaciones; y salir al cabo condenado a miserable muerte, con pérdida de todas las cosas, casa, hacienda, bienes, dignidades, amigos, parientes, hermanos, padres y la misma vida cuando más amada (C, I, v: 56-57).

Esta frase la suscribiría el mismo Hobbes si no fuese por el matiz social que el jesuita introduce y que apunta directamente a un *estado de naturaleza* de índole social, alejado de las tesis del inglés.

Regresemos, no obstante, a Gracián. En el primer episodio del relato, Andrenio aparece cuidado y alimentado por las bestias de la caverna, como ilustración de un *estado de naturaleza* presocial, en el texto del aragonés. Si Hobbes nos describe al hombre natural en el *estado de naturaleza* en lucha constante, detestando el trato social y todo lo que ello implica, Gracián nos muestra a Andrenio² —criado por fieras en la gruta de un monte de la isla Santa Elena— sin contacto humano alguno, como un ser ávido de conocimientos, extrañando su verdadera naturaleza humana, sin conocerla, echando de menos el contacto social, sin concebirlo siquiera:

Pero llegando a cierto tiempo de crecer y de vivir, me salté de repente un tan extraordinario ímpetu de conocimiento [...] Crecía de cada día el deseo de salir de allí, el conato de ver y de saber; si en todos natural y grande, en mí, como violentado, insufrible (C, I, i: 14-15).

¹ *Vid.*, J. M. Aguirre, 1986: pp. 181-245.

² Andrenio procedente del griego *Anthros*, significa hombre en sentido general; así Andrenio encarna al hombre común, azotado por las pasiones, sin la prudencia que imprime la experiencia, encarnada en Critilo, maestro y, a la postre, padre de Andrenio.

La caverna es el lugar que representa la condición *natural* de la que el hombre anhela salir. La ausencia de trato humano y la ignorancia que lo mantienen a oscuras en la sima, simbolizan el *estado de naturaleza* graciano, sin lenguaje ni razón, sin humanidad.

Gracián establece un juego de espejos, una simetría entre las biografías de los dos protagonistas. Andrenio viene del mundo natural —*estado de naturaleza*— y Critilo, su maestro, fue expulsado del mundo civilizado al ser arrojado a la mar embravecida, en vil traición, por un representante de su majestad: el capitán del barco en que lo devolvían a la metrópoli. Andrenio rememora su vida en la cueva alimentado por alimañas y narra a Critilo los detalles de su advenimiento al mundo y la estupefacción que la primera mirada le causó. Critilo, a su vez, cuenta como fue desalojado de él: en qué forma su riqueza se convirtió en su perdición y gracias a qué auxilios su prisión se transformó en libertad. Su fortuito encuentro los convirtió en maestro y discípulo, imponiéndose Critilo la tarea de transmitir a Andrenio todo el saber y la experiencia acumulados en sus años de cautiverio.

El solipsismo de Andrenio en su cueva fue quebrado por la acción de un terremoto que conmovió su refugio-prisión abriendo una ventana al exterior, al conocimiento del mundo. El desamparado Andrenio carece de lenguaje, de conocimientos. Pero, al salir, ve el mundo más con los ojos del *buen salvaje* de Rousseau que con el temor y avidez de poder del hombre hobbesiano. Su natural tendencia hacia el *trato* con sus semejantes le convierten en un alumno aventajado y agradecido de su maestro. Éste le enseña a hablar y con ello a pensar y en esta situación se mantienen juntos hasta su rescate: uno enseñando, el otro aprendiendo.

Después de años de espera, acumulación de conocimiento y experiencias, los *náufragos de la vida* vislumbrarán sobre el horizonte su posible liberación y salvación en forma de flota que se aproximaba a su isla. En ese instante en que su rescate y el contacto con otros hombres parecía posible, Critilo se verá compelido a dar rápidas y urgentes recomendaciones a su discípulo, que le preparasen para tan peligroso encuentro. Aislados en la naturaleza salvaje, su integridad dependía sólo de ellos, pero en contacto con la sociedad Critilo presiente el riesgo de perdición y se lo comunica a Andrenio:

Procura de ir con cautela en el ver, en el oír y muchas más en el hablar. Oye a todos y de ninguno te fíes. Tendrás a todos por amigos, pero guardarte has de todos como de enemigos (C, I, iv: 43).

Estas recomendaciones sorprenden al alumno, quien recuerda a su maestro que no le previno de tan graves riesgos viviendo durante años entre animales salvajes. Si no temían a los tigres, ¿cómo le advierte y tiembla ante los hombres?, y Critilo le responde con el concepto antropológico del mismo Gracián:

Sí [...] que si los hombres no son fieras es porque son más fieros; que de su crueldad aprendieron muchas veces ellas. Nunca mayor peligro hemos tenido que ahora que estamos entre ellos (Ibidem).

Y, más abajo, remata el argumento:

Y finalmente, hallarás muy pocos hombres que lo sean; fieras, sí, y fieros también, horribles monstruos del mundo, que no tienen más que el pellejo y todo lo demás borra, y así son hombres borrados (C, I, iv: 44).

Ante esta descorazonadora descripción del ser humano en sociedad, Andrenio se pregunta con qué pueden los hombres hacer tanto mal, si no tienen garras con uñas afiladas como el tigre, ni cuernos o pezuñas como el toro, ni boca con colmillos como el lobo. A lo que Critilo objeta y responde:

Y aun por eso [...] la próspera naturaleza privó a los hombres de las armas naturales y como a gente sospechosa los desarmó; no se fio de su malicia (Ibidem.).

La misma naturaleza desconfiando de la humana avidez de poder los desarmó anticipando la mutua destrucción. La vida en común, que los dota de mayores posibilidades para sobrevivir, también los arma para dar rienda suelta a sus bajezas. Por ello continúa Critilo:

De modo que sólo el hombre tiene juntas todas las armas ofensivas que se hallan repartidas entre las fieras, y así ofende más que todas. Y porque lo entiendas, advierte que entre los leones y los tigres no había más de un peligro, que era perder esta vida material y perecedera, pero entre los hombres hay muchos más y mayores, ya de perder la honra, la paz, la hacienda, el contento, la felicidad, la conciencia y aún el alma (Ibid.: 44-45).

Y concluye:

Todo lo cual no se halla ni se conoce entre las fieras. Créeme que no hay lobo, no hay león, no hay tigre, no hay basilisco, que llegue al hombre: a todos excede en fiereza (Ibid.: 45).

Este es el contexto en que Gracián juzga al hombre en sociedad. Una visión pesimista del género humano que comparte con Hobbes. Sí, pero mientras el inglés resuelve la cuestión con la creación del Estado, *Leviathan*, cuya violencia aplaca y sujeta a los hombres, el aragonés no ve ninguna seguridad garantizada por aquél, al contrario.

Los hombres de que Critilo se horroriza no son las *hordas salvajes* a las que Hobbes alude como ejemplo vivo del *estado de naturaleza*, sino los *civilizadores* de América. Los *monstruos alados* que navegan hacia ellos forman parte de una armada española procedente de las Indias y cargada de una nube de oro que lloverá sobre el Imperio español. Aquella escuadra representaba al *Leviathan* más poderoso de la época, aun así Critilo no se siente tranquilizado por su presencia, sino al revés, y necesita urgentemente advertir a su hijo y discípulo de las cautelas a tomar. Conoce bien la organización militar y jerarquizada de una flota: reproducción y representación del Imperio del que es súbdito él mismo y, sin embargo, tiembla ante su presencia como si se tratara de piratas y asesinos.

Leviathan, en el ejercicio de su poder soberano, reparte cargos y potestades que la malicia del hombre transforma en oportunidades acrecentadas para la satisfacción de las

perversidades más infames. En ningún caso el Estado era un medio, como pretendía Hobbes, para el logro de la paz social.

Pero Gracián, además, no sólo veía al hombre en una hobbesiana guerra perpetua sino que concibió tal contienda como el signo de un antagonismo universal. Siguiendo a Heráclito, Critilo, ante la suspensión de su alumno por la lucha de extremos¹ en la tierra, nos brinda una cosmogonía que conecta macrocosmos y microcosmos en el concepto de guerra universal (astros y sociedad):

Así es [...] que todo en este universo se compone de contrarios y se concierta de desconciertos. Uno contra otro. [...] Unos tiempos son contrarios a otros. Los mismos astros guerrear y se vencen y, aunque entre sí no se dañan, a fuer de príncipes, viene a parar su contienda en daño de los sublunares vasallos. De lo natural pasa la oposición a lo moral, porque ¿qué hombre hay que no tenga su émulo? ¿Dónde irá uno que no guerree? En la edad se oponen los viejos a los mozos; en la complexión, los flemáticos a los coléricos; en el estado, los ricos a los pobres; en la región, los españoles a los franceses, y así en todas las demás calidades, los unos son contra los otros (C, I, iii: 34-35).

Y más explícitamente todavía, unos párrafos más abajo, sentencia:

Todo es arma y todo es guerra, de suerte que la vida del hombre no es otro que una milicia² sobre la haz de la tierra (Ibíd.: 35).

Esta conflagración, evidentemente, no es aquella que se desata entre los hombres por hallarse en el *estado de naturaleza* presocial, cuando no existía el Estado, cuya amenaza *amansa* la tendencia *natural* de los seres humanos a dominar a sus semejantes. La guerra que aquí nos muestra Gracián tiene un carácter generativo: así cambia el mundo, la continua mudanza es la esencia de su existencia:

Con esto verás que el mismo fin es principio. La destrucción de una criatura es generación de la otra. Cuando parece que se acaba todo, entonces comienza de nuevo. La naturaleza se renueva, el mundo se remoja, la tierra se establece y el divino gobierno es admirado y adorado (Ibíd.: 36).

¹ La tradición filosófica, que Gracián conocía bien, utiliza la metáfora de la “guerra” desde Heráclito (2002), que en su *Fragmento 53* ya declaraba que “la guerra es el padre y el rey de todas las cosas” ; hasta Platón (2002), en *Las Leyes*, donde, refiriéndose a la *polis* decía que “hay por naturaleza una guerra perpetua y no declarada de cada ciudad contra todas las demás” (625e) o, dirigiéndose al ser humano afirmaba que “ todos los hombres son pública o privadamente enemigos de todos los demás, y cada uno también enemigo de sí mismo” (626d). Por lo tanto, puede ser considerada una metáfora estructural de la cultura o del imaginario occidental, por ser más precisos, de la que nuestros autores se hacen eco imprimiéndole su sello personal.

² En 1647, en la máxima XIII del *Oráculo Manual*, ya utilizaba Gracián una frase similar: “*Milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre*”, en *Obras Completas*, tomo II: p. 197.

A pesar de la alusión final al *divino gobierno*, la cita no deja de mostrar un sabor pagano y clásico, muy nietzscheano¹, tanto por el principio generativo que invoca y la sugerencia indirecta a un eterno retorno, como por el ascendente del pensador original compartido: Heráclito.

En el relato de su vida, Critilo aparece como víctima de su propio destino, es decir, narra en qué forma sus *privilegios sociales* se trastocaron en *ruina y cautiverio*. Nació rico en el seno de una noble familia que le crió entre algodones. Mas esta *buena suerte* lo condenó a una vida regalada y entregada al placer y la holganza. Su posición social como rico heredero lo colocó pronto en el mercadeo de los matrimonios por interés familiar. Cuando se enamoró de Felisinda sus padres la rechazaron, pues su familia no poseía la suficiente fortuna y categoría como para emparentar con ellos. Tras la muerte de sus progenitores Critilo, joven e inexperto, cayó víctima de sus rivales y enemigos siendo esquilado en su honor y hacienda. El cambio de fortuna de su amada hizo que su suerte trocara. Ahora era la familia de ella la que no se mostraba interesada por él. Finalmente, el enfrentamiento con otro pretendiente de la joven, a la sazón hijo del virrey, se resolvió con la muerte del joven antagonista, lo que acarreo su ruina y prisión.

Así comenta el derrumbe generalizado de su suerte:

Perdí bienes, perdí amigos, que siempre corren parejas (C, I, iv: 51).

Pero en el despeñadero de sus desdichas, la pobreza y la cárcel —situación *asocial*—, encuentra la auténtica riqueza y no aquella suerte heredada que fue la causa de todos sus males:

Mas no digo bien, pues lo que me acarreo de males la riqueza, me restituyó en bienes la pobreza. Puedo decir con verdad, pues que aquí hallé la sabiduría, que hasta entonces no la había conocido; aquí el desengaño, la experiencia y la salud del cuerpo y alma (Ibíd.: 52).

La prisión y la ruina le permitieron hallar la sabiduría, el desengaño, la experiencia y la salud integral de cuerpo y alma. El apartamiento de la sociedad corrupta de su tiempo, la situación *asocial* que es la prisión, le brindaron la posibilidad de *hacerse persona*. Encadenado y mísero, inició el camino que conduce del *estado de naturaleza social* a la máxima expresión de la naturaleza humana, *ser persona*:

Viéndome sin amigos vivos, apelé a los muertos. Di en leer, comencé a saber y a ser persona, que hasta entonces no había vivido la vida racional, sino la bestial. Fui llenando el alma de verdades y de prendas. Conseguí la sabiduría y con ella el bien obrar, que ilustrado una vez el entendimiento, con facilidad endereza la ciega voluntad (Ibídem).

¹ *Vid.*, Víctor Bouillier, 1926: pp. 381-401.

Critilo provenía del seno de una sociedad organizada bajo un poder soberano, premisa hobbesiana necesaria y suficiente para abandonar el *estado de naturaleza* pero, sin embargo, se declara viviendo la vida de las *bestias* hasta el momento en que, perdido todo —amor, hacienda y honor—, descubre la *sabiduría* como tabla de salvación. Critilo convirtió su prisión de Goa en resguardo. Abandonó el *estado bestial* a través del *conocimiento*, sintiéndose *libre* por primera vez, mientras permanecía físicamente encadenado.

A lo largo de *El Criticón* reaparece este mecanismo del extremo que se transforma en su contrario, al que antes se hacía referencia. La riqueza se hace pobreza, porque el rico amparado por sus propiedades sólo busca el placer y el incremento de su fortuna olvidando lo sustancial: su crecimiento personal, lo cual implica una mengua, no una ganancia, para su *persona*. En contraste la pobreza revierte en riqueza a quien la padece pues la privación de todo lo material implica ocuparse de lo único que le resta: su *persona*.

El contraste reaparece en el episodio en que, al ser arrojado al mar buscando su muerte, halla Critilo la vida. Mientras se debatía en el seno de una terrible tormenta asido a un madero que la tripulación piadosamente le arrojó, y, a pesar de ello, resulta:

Que lo que yo lamentaba rigores, fueron favores, que a veces llegan tan a los extremos los males, que pasan a ser dichas. Dígolo por que la misma furia de la tempestad y corriente de las aguas me arrojaron en pocas horas a vista de aquella pequeña isla tu patria, y para mí gran cielo (C, I, iv: 54).

Cuando el Estado pierde a Critilo, él se halla. No hay ninguna suerte de liberación *racional-individualista*, al contrario la fuente y aval de su liberación es el *saber socialmente acumulado*. Su apelación a “los muertos” representa un homenaje a los libros clásicos, al conocimiento ahí reunido como tesoro social. Como vemos, mientras en Hobbes el hombre no tiene escapatoria, sino es bajo la amenaza de violencia del Estado, en Gracián el hombre en sociedad está perdido y sus posibilidades de hacer el mal acrecentadas bajo el manto encubridor de *Leviathan*.

Pero la ilustración más fiel del *estado de naturaleza social* nos la da Gracián en la primera estación después del rescate cuando los viajeros desembarcan en la península y pasan por Sevilla¹, donde entran guiados por el mítico centauro Quirón, “maestro de reyes y rey de los maestros”, le apela Critilo. Allí no hallan un solo hombre, todos son bestias pues se comportan como tales. El semidiós los conduce a la plaza mayor y sólo encuentran fieras “y todas tan sueltas como libres”:

Los pocos hombres que habían quedado se han retirado a los montes [...] por no ver lo que en el mundo pasa, y que las fieras se han venido a las ciudades y se han hecho cortesanas (C, I, vi: 139).

¹ Aunque Gracián no revela el nombre de esta primera estación de los protagonistas entre los hombres, Benito Pelegrín considera la probabilidad de que se trate de la ciudad andaluza, puerto obligado de llegada de las flotas procedentes del nuevo mundo. En Pelegrín, *Le fil perdu du «Criticón» de Baltasar Gracián: objectif Port-Royal. Allégorie et composition «conceptiste»*, 1984.

Quirón completa su argumento dando cuenta de la *fauna social*:

El león de un poderoso, con quien no hay poderse averiguar, el tigre de un matador, el lobo de un ricazo, la vulpeja de un fingido, la víbora de una ramera. Toda bestia y todo bruto han ocupado las ciudades. Ésas rúan las calles, pasean las plazas y los verdaderos hombres de bien no osan parecer, viviendo retirados dentro los límites de su moderación y recato (C, I, vi: 139).

Gracián no justifica ese estado de cosas por la debilidad o inexistencia de un poder soberano al que todos se plieguen. Las *bestias* —el poderoso, el matador, el ricazo, el fingido— son todos personajes amparados por el Estado, nacidos con su auxilio, crecidos en su seno, protegidos por sus leyes y engordados gracias a los cargos que él otorga, así *rúan las calles* y los *verdaderos hombres* no se atreven a aparecer siquiera por temor a su contacto y viven retirados tras los límites de su discreción.

VI.2.2.- “Homo Homini Lupus”

Que *el hombre es un lobo para el hombre* es otra de esas sentencias —metafóricas— que comúnmente se citan sin conocer exactamente su procedencia, ni la fragua en que se forjaron. Hobbes y Gracián toman el núcleo de las leyendas medievales sobre hombres-lobo y lo aplican a las sociedades que conocen. Ambos autores, dada su formación clásica, parten del relato latino sobre el tema, aunque acopiaran en sus mentes multitud de imágenes procedentes del imaginario medieval respecto del ancestral miedo a ese animal. Ese tipo de imágenes —hombres que se transforman en lobos— se hallaban integradas en las tradiciones británica y española de los destinatarios principales de *Leviatán* y de *El Criticón*: sus contemporáneos. Por ello creemos necesario, tal vez imprescindible, un repaso de su genealogía.

El substrato de multitud de expresiones del lenguaje corriente que presentan al hombre con características *lupinas* tiene su modelo canónico en la sentencia latina: “*homo est homini lupus*”, que fue popularizada por Plauto (siglo II a. C.) en la obra titulada *Asinaria*. Pero la primera cita del hombre visto como lobo procede de Plinio quien, citando a Euanthes (*Historia Natural*, viii, 22/34.81), cuenta que un hombre de la familia de Anthius resultó elegido entre muchos otros y fue llevado a un lago de la Arcadia donde, después de colgar sus vestimentas de un *árbol de cenizas*, nadó a través de él quedando transformado en lobo, forma que mantendría durante nueve años. Bajo la condición de no atacar a ningún ser humano durante esos años, al final sería liberado nadando de vuelta por el lago, recobrando al cabo su forma humana.

Otro mito helénico¹ aún más antiguo habló por primera vez del hombre como lobo. Según la leyenda, el primer hombre lobo reconocido fue Licaón², rey de Arcadia, padre de la ninfa Calisto. En la mitología griega, Licaón es presentado como un rey sabio, culto y

¹ *Vid.* Guirand, 1971, p. 136.

² Del nombre de este mítico rey proceden los derivados, *licántropo* o *licantropía*, de uso actual.

persona muy religiosa que había sacado a su pueblo de la condición salvaje —*estado de naturaleza*— en que vivían originariamente. No obstante, parece que el propio rey continuó con algunas tradiciones crueles y brutales, pues a pesar de todo su esfuerzo civilizador, siguió sacrificando seres humanos en honor a los dioses e, incluso, se dice que asesinaba a todo forastero que llegara a su reino pidiendo hospitalidad. Cuenta el mito que el propio Zeus quiso cerciorarse de la veracidad de aquellos cruentos rumores y, disfrazado de vagabundo, visitó a Licaón. Éste inmediatamente pensó en matarlo, pero le informaron a tiempo de que tras los harapos del mendigo se escondía el rey de los Olímpicos. Entonces lo invitó a un suntuoso banquete como símbolo de hospitalidad. El rey, con el fin de comprobar la deidad del vagabundo acogido, ordenó que le sirvieran la carne de un niño (presuntamente su propio hijo). Zeus se percató inmediatamente del engaño, y encolerizado condenó a Licaón y a todos sus descendientes masculinos a convertirse en lobos, en determinadas ocasiones. Probablemente ambas historias no son más que reflejos o vestigios de tradiciones orales comunes mucho más antiguas.

Estos mitos, a pesar de la cristianización, colmaron el *imaginario popular* del occidente europeo de leyendas que contemplaban al *hombre como lobo*. Así en las historias populares europeas podemos encontrar múltiples ejemplos herederos de aquellos vetustos mitos paganos. Por toda la Europa romanizada se extiende su influencia: en Francia el *Loup-Garou*, también conocido como *Bleir-Garou* en la Bretaña, o los *Lupin* o *Garwaf* normandos, en Holanda el *Ghierwolf*, hombre-lobo de algunos distritos de los Países Bajos, en Italia el *Lupo Mannaro* originario de las zonas rurales de la Campania y Nápoles, en Portugal el *Lobi-Homen* y en España el *Lobo-Hombre* de los Pirineos y montes cantábricos. También en las islas británicas tuvieron resonancia estas leyendas en la figura del *Gorgol* galés, hombre-lobo que aparecía en el ciclo de leyendas artúricas del siglo XIV: “*Arthur and Gargolon*”.

En todas estas leyendas y cuentos populares aparece el lobo como lugar común. Seguramente se verían reforzadas por el hecho de ser el lobo una amenaza real y presente en la vida rural de la época. Al lobo se lo consideraba un ser extremadamente *astuto*, *traicionero* y *cruel*, *encarnación viva del mal* y único animal, se decía, que *mata por el placer de matar*. Nótese cómo la gama de los calificativos aplicados promueven una cierta humanización del lobo, al atribuirle cualidades *tan humanas*. Como en toda metáfora, se da un contagio semántico en ambos sentidos entre el *sujeto* y el *término*. Ambos intercambian significaciones y connotaciones. Ver al hombre como lobo implica que el lobo puede ser visto asimismo como hombre, por eso lo pueden calificar de *taimado* o *cruel*.

Hobbes no podía ser ajeno a estas tradiciones medievales cuya permanencia alcanza a nuestra época. Recoge una imagen popular fuertemente arraigada en sus contemporáneos y, apoyado quizás en este grupo de leyendas, la vuelve literalmente del revés. No es el lobo quien aparece humanizado por el uso de los adjetivos que reitera Hobbes, —adjetivos aplicables sólo al hombre—, al contrario, es el propio hombre quien resulta animalizado, por la inversión metafórica: *el hombre es un lobo* —se comporta como tal— con los demás hombres. Aplicada en su sistema, esta metáfora le sirve para definir cómo sería la vida si no hubiese un poder que moderase las tendencias *animales* del ser humano. De esta forma

el hombre, sin la violencia de un poder que le sujete, se transforma en *lobo para los demás hombres*. La imagen del *estado de naturaleza* tendría menor impacto sin la retórica de esta metáfora licantrópica. El miedo atávico al lobo, bien arraigado en el imaginario europeo, es hábilmente traído a la teoría política por Hobbes y convertido pretexto de los cambios que conducen al hombre desde la barbarie a la civilización.

Gracián se vio influenciado por la misma tradición pero, al contrario que Hobbes, entiende que ese mismo Estado salvador, al que apela Hobbes, suministra el poder y la ocasión de ejercitar los más bajos instintos en su máxima expresión: “las fieras rúan las calles y se han hecho cortesanas”. El *Leviathan* proporciona los instrumentos, las coartadas y la posibilidad real de satisfacción de las peores inclinaciones humanas siendo, por tanto, el mejor medio, no remedio, de ellas. Coincide con Hobbes en la misma cita clásica pero las causas que propician esta coincidencia en el español son el reverso de las que mueven al inglés. El contexto en que surge la metáfora graciana no admite dudas al respecto. Critilo envidia la mirada ingenua de su alumno y su suerte por haber permanecido extrañado de la perversa sociedad de su tiempo, gracias a lo cual, Andrenio, pudo observar el mundo con la novedad, expectación e ingenuidad con que se miran las cosas por vez primera. Sin embargo, él se lamenta de su suerte por nacer en sociedad:

Dichoso tú que te criaste entre fieras, y, ¡ay de mí!, que entre los hombres, pues cada uno es un lobo para el otro, si ya no es peor el ser hombre (C, I, iv: 42).

Bajo la violencia de un Estado poderoso, el ser humano no dejó de ser una fiera para los demás, no abandonó el supuesto estado natural *inventado* por Hobbes, sino que se vio pervertido y potenciado por el *Leviathan*, creado, en teoría, para protegerlo de sí y de sus semejantes.

En conclusión.-

Debemos admitir, desde luego, que Gracián se forjó también una pésima valoración del hombre de su tiempo, pero sus juicios no tienen las pretensiones de universalidad que se intuyen en el filósofo inglés, quien atribuye a fuerzas mecánicas ciegas —atracción y repulsión— la esencia de la condición humana.

El Criticón, pese a las hordas de hombres crueles, fingidos, traicioneros, débiles y viciosos que se abaten sobre el texto como una plaga, es una alegoría de la vida entendida como un camino de perfeccionamiento hacia una meta clara: alcanzar la máxima expresión de la humanidad, es decir, llegar a *ser persona*. No todos los seres humanos están condenados a una vida *bestial*. El conocimiento y la experiencia bajo la guía de un maestro-guía-padre-amigo pueden hacerlo *persona*, ya que, en el fondo, para el belmontino “es lo mejor de lo visible el hombre” (*H*, I: 12). Y tanto el conocimiento como la experiencia dependen enteramente de suponer en el hombre una propensión innata a la vida en común, *sociabilidad* que está en la base de cualquier logro genuinamente humano.

No hay atisbo de esta tabla de salvación en la teoría política de Hobbes. En él todo bien y todo beneficio es atribuido a las benéficas consecuencias de la amenazante violencia del *Leviathan*, algo inaudito en Gracián.

VI.3.- “ESTADO DE NATURALEZA” Hispano

En abierto contraste con el pensador inglés, algunos autores españoles que analizaron el mismo problema —cual es el origen de la sociedad— en los territorios europeos de la Contrarreforma, argumentaron de modo absolutamente diferente a Hobbes. Veremos dos ejemplos representativos en Juan Mariana y Gómez Pereira por la coincidencia de intereses con el inglés y el contraste en los resultados.

En concordancia con la visión graciana del hombre natural, el también jesuita Juan Mariana, más de un siglo antes y siguiendo argumentos platónicos¹, escribía:

Nacieron así de nuestra propia debilidad la sociedad, los sentimientos de humanidad y las más santas leyes [...] y es indudable que todo el ser del hombre depende de haber nacido frágil y desnudo, es decir de haber necesitado de los demás para alimentarse y defenderse (De Rege, I).

En Mariana no hay hipótesis —por otra parte indemostrable— de un estado presocial. Ni siquiera nombra un hipotético *estado natural* o paraíso perdido. La argumentación del padre jesuita parece descansar más bien sobre hechos observables que sobre meras conjeturas teóricas o racionalizaciones *ad hoc* y, en consecuencia, debe ser considerada más ajustada a la auténtica naturaleza del ser humano: el hombre sólo puede concebirse en sociedad. Ciertamente es un *hecho*, en sentido estricto, la indefensión, precariedad y necesidad en que nace el ser humano, su inmediata y constante necesidad de cuidados y protección durante los primeros años de vida. En oposición a Hobbes, Mariana, como Gracián después, tampoco expresó ningún sentimiento de malestar por la vida en común. Al contrario, la propia supervivencia individual y colectiva dependen de esa unión natural.

Una racionalidad distinta, alternativa, anima este pensamiento. La tesis de Mariana involucra la acción de un sentimiento de humanidad y solidaridad innato, cimentado en la propia indefensión en que nacemos. Sentimiento que contrasta con el *egoísmo* hobbesiano, entendido con la frialdad de una fuerza física impersonal y formulado matemáticamente como si se tratara de explicar la caída de los cuerpos graves.

Mucho antes que Descartes, en el siglo XVI, el médico y filósofo Gómez Pereira (1500-1585) había analizado minuciosamente el automatismo animal —que Hobbes atribuye al hombre— contrapuesto al libre albedrío humano. Cabría decir que el *estado de naturaleza* puede entenderse, desde la posición teórica planteada por Pereira, como un estado en que el hombre queda reducido a la simple animalidad porque, según el médico español, los animales se caracterizan precisamente por actuar como *autómatas*. Reducir el hombre natural a *autómata*, desde este punto de vista, equivaldría a decir que Hobbes confunde *humanidad* con *animalidad*.

¹ “Nace la sociedad de la impotencia en que de bastarse a sí mismo se encuentra cada hombre y de la necesidad que siente de muchas cosas”, Platón, *República*, 2005: 369b: p. 139. Otras teorías platónicas sobre el origen de la sociedad pueden consultarse en *Las Leyes*, 2002, 676a-680b: pp. 167-173.

Como el inglés, Pereira intentó en su *Antoniana Margarita* el desvelamiento de lo esencial en el hombre, es decir, de aquellos factores que lo hacen diferente a los animales. Los encontró en una hipotética exclusividad de la vida mental en los seres humanos. El argumento central y revolucionario de su tesis consistió en concebir a los animales como cuerpos insensibles, dotados únicamente de una mera capacidad refleja de movimientos (Lavona y Bandrés, 1995: 73-93), porque:

Ninguno de ellos obra por su arbitrio, sólo por una natural propensión [...] todos se comportan de la misma manera en todas las ocasiones, siendo un argumento de que no obran con libertad alguna o libre albedrío (Gómez Pereira, 1554, columna 49).

La afirmación de Pereira se funda en las implicaciones que tendría aceptar la sensibilidad animal, pues con ello deberíamos, en consecuencia, admitir que también poseen razonamiento e inteligencia. Para justificar esta teoría Pereira se vio obligado a construir un modelo de la conducta animal que explicara su aparente complejidad. Existen, según él, tres géneros de movimiento: natural, vital y voluntario. El *movimiento natural* es un desplazamiento meramente local, como el de las virutas de hierro al ser atraídas por el imán. El *movimiento vital*, sin embargo, es un movimiento reflejo, reactivo a las presiones medioambientales. Este sería el movimiento característico de los animales. Por último, hay un *movimiento voluntario* propio de los seres humanos, basado en el libre albedrío. Pereira colocó estos movimientos en una escala de menor a mayor grado de complejidad, siendo el más complejo el movimiento voluntario y el menos el natural.

El *movimiento vital*, característico de los animales, lo descompone a su vez en cuatro tipos de reacciones características en respuesta a los estímulos externos: reacción a las cosas presentes o a las que fueron presentes en el pasado, respuestas automáticas a la instrucción previa —amaestramiento— y, por último, las motivadas por el instinto natural. Gómez Pereira describe con minuciosidad el camino que media entre la excitación de los órganos sensoriales, provocada por presiones externas, hasta la contracción y distensión muscular que produce la reacción. En el capítulo primero —*Del sentido*— de *Leviatán* Hobbes aplica al hombre el mismo mecanicismo siguiendo la teoría del automatismo animal de Descartes.

Pereira concibe como un *autómata* al animal, no al hombre, en el mismo sentido y casi por las mismas razones que medio siglo después sostendría el autor del *Discours*. De hecho, el *automatismo* animal fue objeto de una airada polémica entre círculos intelectuales de la época en relación con la originalidad de la teoría. En ella se vio involucrado el propio Descartes. Ni todos los escritores españoles, que opinaron sobre el tema, apoyaron la autoría y razones de Pereira, ni todos los europeos consideraron demostrada la autoría del francés¹.

¹ Cuando Descartes se disponía a publicar sus *Meditaciones Metafísicas* se vio obligado a desmentir, en carta al Padre Mersennes, que se hubiera inspirado en Pereira. G. J. Volssius (1642) intelectual holandés de notable influencia en la Europa del XVII, sostiene que Pereira es el primero en negar la sensibilidad a los animales. Y Olaus Borrichius (1661), profesor de la Universidad de Copenhague, comenta en una carta el

Sin embargo, no sólo por el tema de la sensibilidad animal pretendía *Descartes* huir y desmarcarse de *Pereira*. El español también se ocupó del dilema de la existencia humana creyendo haber encontrado un argumento incontestable:

Me conozco conociendo algo, todo lo que conoce existe, luego existo
(*Pereira*, 1554, columnas 573-574).

Dejamos los comentarios a la reflexión del lector. Aunque debemos subrayar que para *Pereira* la prueba de existencia no está en el simple *cogito*, sino en el conocimiento propio y del mundo. El yo emerge, no como sujeto pensante, sino como ente relacionado, conectado a un mundo al que intenta desentrañar, y en su desciframiento se hace consciente de su propia existencia, coincidiendo plenamente con la teoría graciana del conocimiento que vimos.

En conclusión.-

Hobbes, al tomar el modelo mecánico del universo y aplicarlo al ser humano, iguala al hombre con el animal, lo animaliza, pues a ambos los considera *autómatas*. La imagen del hombre que se impone en el racionalismo no es sino aquella que forjó *Descartes* en el *Discurso del Método*, “el fantasma en la máquina”. Un espíritu (el alma) pilotando una maquinaria (el cuerpo).

Para imaginar la génesis de la sociedad Hobbes recurre al mismo argumento que en *Pereira* sirvió para diferenciar al género humano de los animales. El deterioro significativo de lo humano es evidente en el inglés.

El *estado de naturaleza*, hemos visto, persiste incluso bajo la amenaza de la violencia del *Leviathan*. En el mundo de Gracián y de los demás autores citados, la lucha de todos contra todos no se atenúa por miedo a la violencia del Estado, sino que aumenta, se hace más sutil, se ejerce de forma indirecta, se disimula tras la máscara del fingimiento y se generaliza mediante los poderes cedidos graciosamente a los afines.

Otros autores hispanos trataron el tema de la naturaleza primigenia del hombre y encontraron argumentos en la experiencia directa y en la autoridad de Platón y Aristóteles para sostener, frente al racionalismo, que la especie humana sólo puede concebirse en sociedad, pues un hombre incapaz de participación común, o que por suficiencia no la necesita, “es una bestia o un dios” (*Política*, I, 1), pero no hombre.

des crédito en que había caído *Descartes* al no reconocer que tomó sus ideas del médico español. Suárez, sin embargo, rechazó de plano el automatismo animal en su *De Anima* publicado (1621) en Lyon. También lo criticó el Catedrático de la Universidad de Salamanca, Miguel Palacios, en sus *Objeciones*, a las que el mismo *Pereira* contestaría en la segunda edición de su obra.

VII

CONTRATO SOCIAL

El *contrato social* es otra de las metáforas fundacionales del sistema hobbesiano. Con ella se trae un concepto básicamente económico —el contrato— al terreno político-social. Formulado como pacto, el referente último y original del *pacto social* puede que exhiba sin embargo alguna adherencia de carácter marcadamente religioso. En el contexto cristiano, representaba la actualización del pacto primigenio entre Yavé y el pueblo de Israel, simbolizado por las tablas de la ley y el arca de la alianza. Del antecedente religioso y de la extrapolación económica se nutre la metáfora del *pacto social*.

En Gracián, como dijimos en la introducción, no existe un concepto claramente equivalente a esta metáfora hobbesiana. El aragonés no se preocupa por el modo en que la sociedad se constituye. La república ya está ahí y no necesita explicar su causa última pues sea la que fuere no varía el hecho de su existencia actual, ni explica su modo de ser. Gracián va, en ese sentido, un paso por delante de Hobbes.

No podemos rastrear en la obra graciana la formulación de un contrato social fundador del Estado, pero sí percibir un concepto similar que contribuye a dotar de identidad y cohesión a la sociedad, el *trato social*, respecto al cual el *trato* comercial no es sino uno más de sus diversos aspectos y no el primario.

Lo dicho nos lleva a plantear el presente capítulo en los siguientes términos. En primer lugar, veremos el *trato* como antecedente medieval del contrato y su contraste con las características del contrato racional-burgués moderno. En esa misma sección abordaremos el concepto de *trato* que maneja Gracián y sus implicaciones, tanto en el campo del conocimiento, como en el terreno identitario y de la cohesión social.

Partimos en esta única ocasión del concepto graciano, por ser heredero directo de la noción de *trato* en el comercio medieval, e históricamente previo. A continuación desarrollaremos el concepto de pacto de constitución del Estado que Hobbes formula, esto es, la dejación de todo derecho, incluido el derecho a la propia vida, en manos del *Leviathan* creado por dicho contrato. Para terminar llevaremos a cabo un análisis comparativo de los modos diversos en que la maquiavélica Razón de Estado es decir, el modo en que *Leviathan* conserva e incrementa su poder, fue asumida por Hobbes y Gracián.

El pacto hobbesiano cede al Estado el derecho a todo. Pero el *Leviathan* está gobernado por hombres sujetos a las mismas pasiones que el resto de la sociedad. Esto planteó en Gracián y en algunos escritores políticos hispanos un dilema: ¿qué impide al *Leviathan* comportarse como un lobo con sus súbditos, buscando su único beneficio, removiendo justa o injustamente lo que impide su propio placer o imposibilitando la existencia de lo que le repugna, aunque pudiera favorecer al reino, buscando únicamente su perpetuación en el poder?

VII.1.- DEL TRATO AL CONTRATO

En el Mercado medieval se realizaban innumerables transacciones comerciales que no respondían ni representaban el modelo de lo que luego se llamó *contrato*. En ese mercado se *trataba* —del latín *tractare*, tratar, derivado de *trahere*, traer— no se *contrataba*, se hacían *tratos*, no *contratos*. El *trato* carecía de las características fundamentales del posterior contrato racional-burgués. El *trato* se basaba en la relación directa, *cara a cara*, y personal de los *tratantes*. Las deliberaciones que dan lugar al *trato* se realizaban en un diálogo directo en el que se llevaba a cabo un tira y afloja hasta alcanzar un acuerdo. Generalmente, se producía entre personas que se conocían, que se *trataban*, vinculadas entre sí por lazos comunitarios.

Con personas desconocidas, sin embargo, la garantía del *trato* procedía del aval de conocidos comunes, personas de confianza o cargos oficiales —civiles o religiosos— con buena reputación en la región: su palabra bastaba para franquear la desconfianza inicial hacia el forastero. Todo comerciante o profesional extranjero procuraba, antes de iniciar cualquier negocio en el exterior de la propia comunidad, proveerse de *cartas de presentación*, otorgadas por personas de prestigio que gozaran del respeto de la comunidad de destino, avalando su honestidad y garantizando su integridad física, siempre en peligro, al encontrarse en territorio extraño.

El cumplimiento y garantía de los *tratos* estuvieron respaldados por la propia comunidad, por el *honor* y el respeto a la *palabra dada*, demostrados en comportamientos previos. Amparado por la sanción social, el *trato* no necesitaba de la amenaza del *Leviathan* para garantizar su eficacia. El entorno comunitario en que tenía lugar bastaba para lograr su cumplimiento. Las relaciones sociales medievales se rigen por el principio de reciprocidad, por la confianza mutua¹ (Guriévich, 1990: 213). El *trato* que se violara quebraría las ligaduras que unían al trasgresor con su comunidad. En consecuencia, la comunidad apartaba de su seno a quienes rompían su vínculo con ella, incumpliendo los *tratos*. El paternal brazo protector del Estado aún no era necesario, y en determinados medios y escalas nunca lo será.

Es de destacar en el *trato* medieval, frente al *contrato racional*, esta autosuficiencia. Se exigía su respeto porque se debía cumplir con la colectividad a la que se pertenecía. El compromiso *moral* con los demás, enraizado en un sentimiento *identitario* y de pertenencia que extendía su influencia al tráfico comercial, garantizaba —como consecuencia no intencionada— el cumplimiento de los *tratos*. El *trato* no precisaba la violencia del *Leviathan* como garante, la firmeza de la sanción social le bastaba de respaldo. Esa fuerza moral fue aval suficiente para regular todo *trato* comercial premoderno.

Con estas premisas era más probable el negocio entre personas unidas por lazos familiares, amistosos o vecinales que entre desconocidos, aunque la transacción con los

¹ Incluso las relaciones de vasallaje cumplían ese principio pues suponían la aceptación de unas obligaciones recíprocas, de modo que el incumplimiento de sus obligaciones por una de las partes liberaba a la otra de su obligación. “Sólo, se puede entender correctamente la estructura social de la Europa medieval si se tienen en cuenta tanto los lazos «verticales» de dominación y de sumisión, como los lazos «horizontales» comunitarios” (Guriévich, 1990: 214).

primeros supusiera menos beneficios comerciales que con los segundos. Generalmente, se prefería cultivar y cuidar unas buenas relaciones con la familia extensa, con conocidos, cofrades o paisanos, que obtener unas mayores ganancias económicas con gente extraña. Ese beneficio se consideraba de mayor calidad e interés para quienes se sentían parte de una comunidad.

Las comunidades europeas de la época fueron prácticamente autárquicas. Su abastecimiento se concentraba en ferias organizadas periódicamente en las principales villas. Europa contaba entonces con una red de Mercados instalados habitualmente en las localidades más sobresalientes —Medina del Campo, Burdeos, Lyon, París o Londres—, que aseguraba el abastecimiento de productos textiles y artesanales procedentes del agro o de otras villas.

El latín vulgar y las lenguas romance fueron las herramientas lingüísticas necesarias para el buen funcionamiento de esa red de comercio y el *trato* el modo corriente de materializarse.

Los escasos productos foráneos que se vendían en las ciudades formaban un comercio independiente y con reglas propias que los historiadores han calificado como comercio de *larga distancia*. Los objetos que ofertaban procedían de peligrosos viajes, por tierra o mar, en los que patrocinadores y viajeros arriesgaban sus fortunas y a veces sus vidas. Este comercio tenía en sus comienzos un carácter más de aventura, exploración o piratería que de empresa comercial (Polanyi, 2003: 108). Gracias a las mejoras logradas en las comunicaciones por los avances científicos producidos en la Baja Edad Media los intercambios comerciales de mercaderías exóticas se multiplicaron.

A través de los contactos con la ciencia árabe, los comerciantes del siglo XIII del occidente cristiano accedieron a un avance técnico que facilitó sobremanera sus viajes, un modelo perfeccionado de astrolabio que se convirtió en instrumento básico para todo geógrafo, astrónomo o navegante de la época. Algunos tratados medievales —como explicamos más arriba—, de acuerdo con las indicaciones de sabios musulmanes, revelaron el modo correcto de construcción de un astrolabio utilizable en todas las latitudes: el *Cuadrante*, sextante de un solo cuadrante de círculo cuya manejabilidad lo convirtió en un instrumento de uso sencillo y generalizado.

En el año 1484, el Rey Juan II de Portugal convocó una pequeña comisión de científicos que ayudasen a los navegantes a encontrar un camino alternativo hacia las Indias. El fruto de los trabajos de dicha comisión, después de años de recogida de datos aportados por los marinos, fue la redacción del *Regimento do Astrolabio e do Qadrante*. Este

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 11.-
Cuadrante medieval,
Museo Británico.

libro se hizo obligatorio para los navegantes europeos y, a bordo de cada barco, proporcionó instrucciones precisas acerca de cómo usar el cuadrante y cómo medir la latitud a partir de la fecha, hora y ángulo que el sol formaba con el horizonte.

Con el cuadrante y los últimos avances sobre *magnetismo*, el hombre medieval logró situarse en el mundo¹ y se inició la Era de los Descubrimientos. La época de los grandes viajes transoceánicos comenzaba y con ella la escala en que se producía el tráfico comercial de *larga distancia* aumentó vertiginosamente. La actividad mercantil de los grandes imperios marítimos europeos —Inglaterra, Holanda, Francia, Portugal y España, o las repúblicas italianas de Venecia y Génova— se multiplicó y alcanzó su cenit tras el *descubrimiento* de las llamadas Indias Occidentales. El comercio exterior, así surgido, no tardó en crear puertos o ferias que acogieran, desde entonces, una afluencia constante de productos exóticos de ultramar. El comercio ultramarino se desarrolló en las ciudades en las que el racionalismo burgués —de carácter posesivo y competitivo (McPherson, 1979: 16 y ss.)— pudo alcanzar el poder económico y exigir del Estado la creación del *contrato racional* que se impondrá como necesario, incluso urgente, para quienes deseaban garantizar sus inversiones en las colonias y el creciente trasiego de mercancías hacia las metrópolis.

La riqueza extraída en otros continentes se trasladó a toda Europa: el comercio de productos ultramarinos, los pagos a los inversores privados y la devolución de préstamos a la banca europea que patrocinó la mayoría de estas empresas coloniales sirvió de mecanismo distributivo —entre las elites europeas— de toda aquella riqueza.

Los mercados locales se mantuvieron subordinados y al margen de ese trasiego. Incluso ofrecieron toda la resistencia que pudieron ejercer en aras de la supervivencia de sus redes tradicionales de proteccionismo. En los siguientes siglos aun sería necesaria la intervención —regulativa y punitiva— del Estado, con nueva y abundante legislación al respecto, para terminar de desmantelarlas.

VII.1.1.- Trato Social: Comercio del Saber y Vínculo Social

El *trato* cara a cara abarcaba mucho más que la sencilla compraventa de bienes o servicios. Era fruto de unas relaciones personales de más hondo calado entre los tratantes, para quienes el *trato* con sus familiares, amigos y vecinos significaba un refuerzo de los vínculos, una reafirmación de su compromiso personal con la comunidad. El *trato*, socializando los bienes que se veían involucrados en él, destilaba el aglutinante de la cohesión y del orden social. En buena parte de la sociedad barroca, la ganancia o pérdida se calculaba aun en términos más afectivos que dinerarios. Más allá de las urbes, la *racionalidad* económica todavía no había penetrado y mediatizado por completo las relaciones sociales:

Los lazos sociales de la Edad Media eran, en primer lugar, interpersonales. Las relaciones entre las gentes no

¹ Más de un siglo antes, con la ayuda de este instrumento en 1290, un alumno de Roger Bacon, Guillaume de Saint-Cloud, situó París en el globo terráqueo con un desfase de tan sólo dos minutos en la longitud y la cifra exacta en la latitud.

estaban ocultas por las relaciones entre los objetos, las mercancías y otros valores materiales (Guriévich, 1990: 212).

El *trato* tradicional presentaba aspectos sociales que desaparecerán en el *contrato* racional. No sólo eran productos artesanos o naturales los que se transferían con los *tratos*, con su intervención también se transmitían los valores, las creencias, la experiencia y las artes. Gracián lo comprendió y asignó un lugar destacado en su filosofía al *trato* entendido como *socialización*, otra forma de nombrar el proceso de hacerse *persona*. Además él, como maestro de la *Ratio*, fue consciente del importante papel que juega el *trato* personal, la “dulce conversación”, en la enseñanza. Según sus propias palabras, los seres humanos se hacen persona *tratando* con quienes ya lo son. Los sabios engendran sabios, los artistas y artesanos instruyen a sus émulos, siendo el habla el vehículo que transporta esos conocimientos, de ahí la importancia capital que el *trato* tiene para él.

En el *trato* medieval que prevalecía en la economía cotidiana hispana y comportaba un fuerte elemento identitario de integración social, el beneficio económico sólo era uno de sus aspectos pero no el principal. Gracián recoge este componente y lo potencia hasta convertirlo en uno de los elementos cardinales de su filosofía (Cerezo, 2006:11-12).

Gracián adoptó esta concepción del *trato*, y a sus componentes identitarios, de cohesión y orden social, añadió un nuevo y moderno elemento, la “socialización”. Sin incorporar el matiz social que aporta el concepto tradicional de *trato*, no se comprende cabalmente el papel cognitivo que juegan la conversación y el diálogo en la filosofía graciana, quedando reducidos a simple donaire, ingenio verbal o *charla galante* aplicados a materias irrelevantes, un saber cortesano que nada tiene en común con el auténtico conocimiento. De ahí proviene el frecuente error de emparentar los tratados gracianos con los manuales de comportamiento cortesano de la tradición renacentista.

Lo que siglos más tarde se nombrará científicamente como *socialización* aparece ya con todos sus componentes en Gracián y su noción de *trato*. El término *socialización* se atribuye a Durkheim y nombra el mecanismo por el cual una comunidad transmite a sus integrantes las normas, los valores y las creencias que los identifican como grupo y los diferencian de otras comunidades. La socialización esculpe el imaginario personal a imagen y semejanza del *imaginario colectivo* del grupo. Pero la visión graciana recoge un espectro más amplio pues, mientras en las ciencias sociales la *socialización* es un mecanismo que hace *semejantes* en sentido físico y psicológico a los miembros de un grupo concreto, el concepto de *persona* del aragonés pretende abarcar al género humano.

“Tratar”, en el jesuita, supone el manejo de habilidades comunicativas que permiten al hombre relacionarse, tener *trato con los demás*, sociabilidad. En Gracián el *trato* exhibe un significado más profundo y con importantes repercusiones en el campo social y del conocimiento pues “Seréis hombres *tratando*¹ con los que lo son” (C, III, iv: 501):

Más allá de los intereses económicos, el *trato* con personas hace *personas*. En esa labor ininterrumpida en que consiste el proceso de “hacerse persona”, el *trato* adquiere una importancia capital. El *trato social* hace personas aunque, *sensu contrario*, *tratar* con quienes

¹ Las cursivas son nuestras.

no lo son aparta del camino del conocimiento y hace brutos, de ahí que la elección de las relaciones sociales sea asunto de vital importancia para el hombre graciano. Hay que saber “con quien se las ha” cada uno, con quien “se parten peras”, pues “con ser [la elección de los amigos] el más importante acierto del vivir, es el menos asistido de cuidados” (O, CLVI: 251).

Frente a la acción reduccionista del contrato racionalista, en el *trato* no sólo se trasladan obligaciones, derechos o mercancías, se transmiten la identidad social, las costumbres y creencias, pero también las opiniones y los gustos:

Péganse los gustos con la comunicación, y es suerte topar con quien le tiene superlativo (H, V: 16).

La elección no es económica, sino *gustosa* y la fortuna es topar con quienes lucen excelencias que comunicar a los que con ellos *tratan*:

Péganse los gustos con el trato y se heredan con la continuidad: gran suerte comunicar con quien lo tiene en su punto (OM, LXV: 216).

Puede parecer cuestión de buena o mala fortuna el entrar en *tratos* con la eminencia, y en buena parte obedece a las circunstancias exteriores e incontrolables en que se mueve cada individuo, pero la continuidad del *trato* social se somete ya a una elección personal. Depende de cada uno el fomentar la comunicación y elegir, hasta cierto punto, la prolongación o el cese del *trato*; como también el aproximarse a quien posee sabiduría, *Tratar con quien se pueda aprender*, frontispicio de la máxima XI del *Oráculo*, convierte en crucial la elección:

Atajo para ser persona: saberse ladear. Es muy eficaz el «trato». Comunicanse las costumbres y los gustos. Pégase el genio, y aun el ingenio, sin sentir (OM, CVIII: 232).

Saberse ladear y elegir es producto de una *techné* comunicativa que implica el abandono de posturas rígidas y dogmáticas. Gracián sugiere la conveniencia de saberse ladear para aprender a “ver con ojos prestados”, como sucede en el auténtico diálogo, donde el *logos* circula, pasa de boca en boca y de oído en oído, relativizando las perspectivas propias. El diálogo, como una *metáfora viva*, implica una “traslación hacia lo otro y el otro” (Cerezo, 2006: 21), una apertura a la otredad, una “voluntad de entenderse”, condición de toda comunicación en Gadamer.

A pesar de la pésima opinión sobre la sociedad en que vivió, Gracián no se muestra como un pesimista irreductible, hobbesiano, y lo demuestra en diversos pasajes de su alegoría. La salvación del hombre no depende tanto del rescate del Estado, como del *trato* con los demás. El *trato* es el vehículo en que se mueven la sabiduría y la experiencia. Ambas son adquiridas en el *trato* con los vivos mediante relaciones sociales o en el *trato* con los “muertos” a través de la lectura de libros, porque: “viven los sabios varones ya pasados y nos hablan cada día en sus eternos escritos, iluminando perennemente los venideros” (C, I, i: 12), sus voces nos alcanzan desde las perdurables páginas de sus obras.

Como seres lingüísticos que somos, la vida es una continua comunicación, un diálogo intersubjetivo incesante. El *trato* con los demás, que rehúye el hombre hobbesiano, invierte su valoración en Gracián:

Consíguense con la conversación, a lo gustoso y a lo presto las importantes noticias, y es el hablar atajo único para el saber. Hablando los sabios engendran otros, y por la conversación se conduce al ánimo la sabiduría dulcemente (C, I, i: 12).

Conversando con los que saben se hacen los sabios. Además, todas las artes y las técnicas tradicionales precisaban del *trato* personal para seguir vivas, ya que el *trato* permite y facilita el trasvase del conocimiento entre las personas, entre las generaciones y entre los pueblos:

Advierte que todas estas artes son de calidad que se pegan platicando con quien las tiene (C, III, v: 527).

El *trato* posibilita la comunicación, y la *conversación* su realización:

Sea el amigable «trato» escuela de erudición, y la conversación enseñanza culta; un hacer de los amigos maestros, penetrando el útil del aprender con el gusto del conversar (OM, XI: 196).

Sin sociedad no hay intersubjetividad, no hay sabiduría acumulada en la experiencia que poder transmitir; y la esencia del *trato* y de la amistad, que es la *conversación*, no podría darse. El diálogo, el *trato social*, es la fuente privilegiada del conocimiento. En el hipotético estado de naturaleza no pudo existir el conocimiento. Por eso *El Criticón* nos avisa en la primera crisis de las virtudes de la “conversable erudición”¹:

De suerte que es la noble conversación hija del discurso, madre del saber, desahogo del alma, comercio de los corazones, vínculo de la amistad, pasto del contento y ocupación de personas (C, I, i: 12).

Y para imprimir un mayor énfasis a estas palabras y subrayar la importancia capital que asigna al *comercio de los corazones* que es el *trato* y a la *conversación* como vehículo de conocimiento y cohesión social, Gracián reitera, casi en los mismos términos, idéntica fórmula al final de la obra, cerrando el círculo:

De modo que es la dulce conversación banquete del entendimiento, manjar del alma, desahogo del corazón, logro del saber, vida de la amistad y empleo mayor del hombre (C, III, xii: 656).

“Logro del saber, vida de la amistad y empleo mayor del hombre”, no se puede valorar más excelsamente el *trato social*. De ahí que la amistad, el *trato* personal, no sólo se revele como cauce fecundo del conocimiento y la figura del amigo-maestro sea exaltada a la máxima estimación, sino que se erige como un componente esencial de la vida social:

Que el que tiene amigos buenos y verdaderos, tantos entendimientos logra. Sabe por muchos, obra por todos, conoce y discurre con los entendimientos de todos. Ve por tantos ojos, oye por tantos oídos, obra por tantas manos y diligencia con tantos pies. Tantos pasos da en su conveniencia como dan todos los otros. Mas, entre todos, sólo un querer tenemos, que la amistad es un alma en muchos cuerpos. El que no tiene amigos no tiene pies ni manos. Manco vive, a ciegas

¹ *Vid.* Pedro Cerezo Galán, 2006: pp. 11-31.

camina. Y, ¡ay del solo!, que, si cayere, no tendrá quien le ayude a levantar (C, II, iii: 259).

Este manifiesto antiindividualista y la hermosa metáfora corporal en que se expresa pueden hundir sus raíces en los sentimientos comunitarios de las sociedades medievales, pero, con las aportaciones gracianas, se actualiza y moderniza su contenido hasta elevarlo a necesidad genérica e intemporal del ser humano, el *trato social* adquiere de este modo una dimensión que aspira a universalidad.

La experiencia compartida en la *conversación*, propiciada por el *trato* con los demás es, en marcado contraste con la valoración hobbesiana, vivero de la prontitud ingeniosa y cuna de la sabiduría:

Son los dichos y hechos ajenos en una fértil capacidad semillas de agudeza, de las cuales fecundado el ingenio, multiplica cosecha de prontitudes y abundancia de agudezas (H, III: 14).

El comercio, entonces, sólo representa un aspecto del *trato* en general y no el preferente pues, con él, exclusivamente se conseguía un beneficio material. Otros componentes del *trato* tenían mayores repercusiones en la vida de las personas, como la auténtica amistad, quintaesencia del *trato*:

¡Oh gran prodigio de la amistad verdadera!, aquella gran felicidad de la vida, empleo digno de la edad varonil, [...] que sin amigos del genio y del ingenio no vive un entendido, ni se logran las felicidades, que hasta el saber es nada si los demás no saben que tú sabes (C, II, iii: 259).

La verdadera amistad es logro de felicidad y su cultivo ocupación de entendidos, pues, “No hay mayor desierto como vivir sin amigos” (O, CLVIII: 252):

Recréase el oído con la suave música, los ojos con las cosas hermosas, el olfato con las flores, el gusto en un convite; pero el entendimiento, con la erudita y discreta conversación entre tres o cuatro amigos entendidos, y no más, porque en pasando de ahí, es bulla y confusión (C, III, xii:).

La amistad, el *trato social* entre iguales, y su benéfica acción no es posible cuando se ensaya entre el *Leviathan* y el súbdito. Este tema de la amistad entre el Poder y el común llamó la atención del belmontino cuando escribió un significativo pasaje en la *Crisi Los prodigios de Salastano*¹ donde Argos refiere una anécdota en que aparecen tres alegóricas doncellas, la Amistad junto a la Aurora y la Verdad, comentando, al reconocerla:

Ahora digo que eres la Amistad [...], tan dulce tú cuan amarga la Verdad. Pero aunque lisonjera, no te conocen los príncipes, que sus amigos todos son del rey y ninguno de Alejandro: así lo decía él mismo.

¹ Como es bien sabido, Salastano es un anagrama de Lastanosa, amigo íntimo del jesuita cuya relación se mantuvo incólume a lo largo de toda su vida y a quien rinde un sincero homenaje en esa *Crisi*, describiendo las maravillas que coleccionaba, los libros que atesoraba o los jardines que cultivaba en su casa, “teatro de prodigios” con “rumbos de palacio”, en la ciudad “siempre victoriosa” de Huesca.

*Tú haces de dos uno, y es imposible poder ajustar el Amor a la Majestad
(C, II, ii: 237).*

La amistad y el *trato social* en que se funda son sentimientos igualitarios, que promueven la identidad social y el respeto mutuo, no la subordinación y sumisión que se exige entre el soberano y sus súbditos. En las intermediaciones del rey, el temor a perder el favor de los poderosos provoca que la adulación banal se haga norma, mientras que los intereses personales se avivan y excitan llegando a ser demasiado fuertes como para que germine la semilla del afecto. *Leviathan* no reúne amigos, sólo atrae a gentes interesadas en busca de su propio e inmediato beneficio. Ésa era la realidad de la corte y del oficio cortesano en la España imperial que Gracián tan minuciosamente describe y condena. Esto vale tanto para el Estado racionalista hobbesiano, como para el barroco. En uno y en otro la concentración del poder puede engendrar el mismo efecto denunciado por el jesuita.

Los frutos del *trato* no consisten solamente en el logro del éxito económico, sino en su activa cualidad para *hacer personas*, dotando al grupo de identidad, cohesión y orden social. Así concebida, gracias al *trato*, la sabiduría de la tradición se convierte en un enérgico instrumento al servicio del conocimiento presente y futuro en un proceso acumulativo.

Esta novedosa dimensión en la concepción graciana del *trato* lo reviste de un carácter moderno a la vez que, una vez más, aprovecha lo mejor del tradicional *trato* medieval cuyo ocaso se aproximaba lenta pero inexorablemente.

En conclusión.-

Las dimensiones aun reducidas de las comunidades —incluso de las ciudades— renacentistas y barrocas permitían que la mayoría de los vecinos se conocieran casi personalmente. Allí el *trato* era la forma en que se estrechaban los lazos identitarios, se reafirmaba la cohesión y se ratificaba y aseguraba el orden social.

Por el *trato*, la lucha *hobbesiana* entre los hombres se transforma en Gracián en la solidaridad *orgánica* de Durkheim que se basará en el consenso de quienes se saben diferentes e iguales a un tiempo. Oficialmente diferentes por las jerarquías estamentales aún vigentes. Esencialmente iguales, como sostenía la concepción *grotesca* del hombre, durante la fiesta carnavalesca.

Con Gracián el *trato medieval*, con su componente integrador y conformador de la identidad y cohesión social, adquiere un nuevo y moderno estatus al convertirse en *socialización* del conocimiento y de la experiencia a través de la *amistad* propiciada por el *trato* con los demás. Los seres humanos se perfeccionan y hacen persona *tratando* con quienes ya lo son. En el *trato* se comercia no sólo con bienes y servicios, opina nuestro autor, sino con el conocimiento, con el Arte, el buen *gusto* y lo *noticioso*.

En una sociedad de tradición casi exclusivamente oral, el *trato* se erige en el vehículo principal en que circula el conocimiento, de ahí la importancia capital que el jesuita le otorga, bastante lejos —a nuestro entender— de la interpretación que reduce estas recomendaciones gracianas a simple manual cortesano de buenas maneras. Con el conocimiento se transmiten valores, creencias, visiones del mundo y, en definitiva, se garantiza el orden social.

VII. 1.2.- Contrato Racional-Burgués

Lo llamamos *burgués*, no porque nos domine ningún sectarismo ideológico, sino porque es precisamente la burguesía —en tanto que grupo social homogéneo—, la que promovió la existencia de este tipo de contrato, regulado y garantizado por el Estado.

Frente al *tratare* medieval, el *contractare*¹ racional implica que cada parte *contrae* con la otra un derecho y una obligación, ambos exigibles ante la autoridad del Estado. Pero su objeto, mercancías de todo tipo, se amplió hasta abarcar la totalidad de la vida social, incluyendo en dicha categoría al propio ser humano.

La necesidad de una mano de obra capaz de generar los excedentes con que comerciar convirtió también al hombre renacentista en objeto de ese comercio, transformándose él mismo en mercancía. Al someter el trabajo al modelo del contrato racional, se inició la demolición de la forma *orgánica* de existencia que será sustituida por otro tipo de organización, atomística e individualista. Los vínculos de parentesco, vecindad, oficio o credo, otrora indispensables, fueron perdiendo su relevancia a favor de las relaciones económicas. Quedando así el hombre y la comunidad subordinados al nuevo contrato impersonal. Detrás de la imposición estatal del contrato burgués se deja ver “la más feroz, sistemática y deliberada destrucción de la sociedad tradicional que la historia haya conocido, hasta entonces” (Polanyi, 2003: 222).

La nueva escala del comercio a *larga distancia*, además, obligó a los mercaderes a realizar contratos con personas a las que no conocían, ni contaban con garantías personales o comunitarias que los avalasen. De ahí la perentoria necesidad de tutela estatal a través del contrato racional. Este contrato también garantizaba la recogida de beneficios para aquellos que arriesgaban sus capitales en empresas comerciales, en calidad de accionistas. El contrato racional se generó en el mercado exterior alternativo y no en el seno del antiguo mercado. Aquí la comunidad, que proporciona las condiciones para el cumplimiento del *trato* tradicional, no pierde aún su fuerza moral, los lazos se mantenían pese a la ofensiva estatal. Pero el nuevo comercio exterior pronto trascendió los límites del mercado y de la comunidad, y con el tiempo se convirtió en mayoritario, alcanzando importantes cotas de poder político propiciado por su creciente poderío económico.

El antiguo mercado y sus *tratos* seguirán vigentes y sus epígonos llegarán hasta nuestros días, pero su actividad quedó reducida a lo doméstico y rural. Otro tipo de relaciones —de producción— vienen a alterar el sentido identitario y de pertenencia comunitaria de las antiguas relaciones personales, los *tratos*.

¹ Del latín *contractare*, su actual sentido mantiene, básicamente, el sentido hobbesiano: “Obligarse dos o más personas recíprocamente, de modo que la una da cierta cosa a la otra o hace cierta cosa para ella mediante el pago correspondiente o la satisfacción de otra obligación”, en M^a Moliner, 1983, p. 754. A esta definición cabría añadir, para completarla y hacerla exhaustiva: “...con la garantía del Estado”.

Sin un poder capaz de imponerlo por la fuerza, el *contrato racional* hubiera sido papel mojado. Es el *Leviathan* quien hace exigibles el derecho y puede forzar la obligación que articula el nuevo contrato, sin su garantía no es posible:

Si se hace un pacto [...] en la condición de mera naturaleza (que es la condición de guerra de todo hombre contra todo hombre) es, ante la menor sospecha razonable (de incumplimiento), nulo (Lev., I, xiv: 138)¹.

138)¹.

El contrato habrá de ser respetado por los hombres sólo si existe el poder soberano:

Pero en un estado civil, donde hay un poder establecido para obligar a aquéllos que de otra forma violarían su palabra... (Ibidem)².

Será esta fase histórica a nivel continental, con Estados en franca consolidación, la que ofrezca las condiciones imprescindibles para imaginar siquiera el contrato moderno. La confianza mutua —garantía del *trato*— se hizo irrelevante, porque en el contrato racional se *contraen* una obligación y un derecho demostrables hacia la otra parte, al margen de su catadura moral. El Estado *forzará* su efectividad y, en caso de incumplimiento por alguna de las partes, perseguirá al infractor hasta más allá de las fronteras, expropiará sus bienes y/o lo encarcelará. El *miedo hobbesiano* a la acción punitiva del Estado proporcionó estabilidad al nuevo contrato. Fundamentando su cumplimiento no está ya el compromiso personal hacia la comunidad, sino el miedo a las prisiones del *Leviathan*.

En conclusión.-

Puede sostenerse que el contrato no es el origen del Estado, como sostuvieron los *contractualistas*, sino al revés: lo supone para poder ser efectivo. El mito del contrato presenta una insoluble contradicción: el Estado debe darse por supuesto para que el *contrato social* —como todo contrato— tenga validez y produzca efectos.

En el tránsito del *trato* al *contrato* las relaciones entre los hombres se deshumanizaron y empobrecieron. Perdieron el sentido ético y comunitario que presentaban en el medioevo, adquiriendo otro carácter, artificial, reglado, aplicable a cualquier situación y válido para todo hombre o negocio sin excepción. Pero la verdadera fuerza del contrato burgués reside en el carácter, en teoría *inexorable*, del castigo aplicado por el Estado en caso de incumplimiento. La violencia del Estado, fuerza física —no moral—, se erigió en la garantía de efectividad de los nuevos contratos. Bajo su dominio caerá todo, incluidos la tierra y los hombres. No es preciso ya conocer a la otra parte o portar *cartas* de presentación a fin de celebrar un contrato con desconocidos. A pesar de su generalización, algunos vestigios del tradicional *trato* nunca nos abandonaron.

¹ “If a Covenant be made [...]; in the condition of meer Nature, (which is a condition of Warre of every man against every man,) upon any reasonable suspition, it is Voyd.” (Lev., I, xiv: 196)

² “But in a civil estate, where there is a Power set up to constrain those that would otherwise violate their faith...” (Lev., I, xiv: 196)

Hobbes atribuyó al hombre del *estado de naturaleza* los mismos requisitos y cualidades que el Estado deberá imponer a sangre y fuego sobre las estructuras comunales.

Presentando como connatural al ser humano lo que no fue sino una imposición artificial del Estado moderno. El contrato racional-burgués fue el modelo del *pacto social* que permitió al atomizado hombre hobbesiano salir del *estado de naturaleza*.

VII.2.- PACTO SOCIAL: SOCIEDAD COMO PACTO

Las condiciones sociales, que en España empujaron a Gracián hacia su concepto de *trato*, en la Inglaterra del siglo XVII y debido al grado de desarrollo alcanzado por las nuevas relaciones mercantiles, pudieron ser la causa —o circunstancia— diferencial que indujo a Hobbes a rechazar la débil garantía informal ofrecida por el *trato* medieval y lo llevó a abrazar el *contrato* mercantil como modelo de su *pacto* social. El fenómeno sectario había debilitado tanto los vínculos sociales, que hizo impracticable el *trato* tradicional. En su opinión, se necesitaba de la coerción del Estado para garantizar las modernas relaciones sociales.

En el *estado de naturaleza*, como vimos, la vida del hombre resulta dura, brutal y corta. La amenaza constante de muerte violenta, una realidad cotidiana. La primera y principal *Ley Natural*, la conservación de la vida, deducida por la razón y acreditada por el hombre hobbesiano, lo lleva a concebir la necesidad de un *pacto* que acabe con la guerra de todos contra todos. El *Leviathan* se hizo racionalmente necesario usando como coartada la salvación del hombre de sí mismo.

No obstante, imaginar al hombre moderno, siguiendo ciegamente su *instinto de conservación*, como alguien cuyas ambiciones se colmarían con la sola preservación de la vida a cualquier precio —única¹ garantía que parece proporcionar el *pacto*—, aún a costa de su honor si fuera necesario, es revisar muy a la baja el aprecio que Hobbes sentía hacia los hombres de su generación. Así rebajados, algunos se han preguntado: ¿pueden hombres sometidos y sin honor dar su vida por salvar la *Civitas*? (Hernández, 2003: 269). La respuesta a esa cuestión parece haber resultado histórica e irremediablemente negativa, como muestra la necesidad de leva forzosa hasta después de la aparición del Estado-Nación a finales del siglo XVIII. El hombre hobbesiano seguía siendo sólo súbdito, no ciudadano: no se consideraba a sí mismo parte integrante de ninguna entidad política superior, mucho menos de un *cuerpo político*.

La inclusión de todos los súbditos en el *cuerpo político* fue una maniobra retórica de Hobbes para justificar racionalmente el deber de obediencia al Estado. Hobbes explica que el *pacto*² se establece mediante un *contrato* de cada hombre con todos y cada uno de los demás y lo declara “*segunda ley natural*”, en estos términos:

Que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y defensa propia que considera necesaria, y se contente con tanta libertad hacia

¹ La reducción del Estado a simple garante de la seguridad interior y exterior de la república llevó al liberalismo a ver en Hobbes un antecedente de sus aspiraciones de “Estado mínimo”.

² Aunque Hobbes llama pacto solamente al contrato en el que uno de los contratantes difiere en el tiempo el cumplimiento de lo pactado y contrato al que se ejecuta inmediatamente, para nuestros propósitos podemos considerarlos estrictamente sinónimos, pues el primero sólo añade una incertidumbre sobre el cumplimiento de una de las partes que no varía su contenido conceptual.

otros hombres como consentiría a otros hombres hacia él mismo (Lev., I, xiv: 133)¹.

El primer momento del pacto implica pérdida, renuncia. A cambio se obtiene seguridad —de que la violencia sólo la ejercerá el Estado—, segundo momento del pacto. El miedo abstracto e indiscriminado a todo hombre se sustituye por un miedo determinado y concreto al *Leviathan*.

Hobbes emplea la metáfora del *pacto social* para explicar un teórico tránsito desde el *estado de naturaleza* al estado civil. El *pacto social* crea el gozne sobre el que una humanidad desagregada y en guerra perpetua pivotaría para convertirse en una *república* en paz. El pacto tiene, por lo tanto, un pie anclado en el *estado de naturaleza*, allí es concebido por la razón. El otro pie lo tiene en la *república* que él crea, sin ella sería imposible su cumplimiento. El *Leviathan* se erige como guardián de esa frontera: el *pacto social*.

El *pacto*, vemos, articula dos discursos. Por un lado, está el discurso de la guerra de todos contra todos en el *estado de naturaleza*, que no es más que una proyección del Estado sobre la Naturaleza. Por otro, el discurso del *cuerpo político*, que se construye por proyección posterior de la Naturaleza sobre la sociedad. En el *estado de naturaleza*, antes del *pacto*, una multitud desagregada —deducida por medio del análisis—, egoísta y ávida de poder se encuentra en guerra. Después del *pacto* —por síntesis—, la multitud constituye una *república*, un *cuerpo político* con paz y seguridad en el interior.

A pesar de firmarse entre iguales, este pacto no admite negociación alguna sobre su contenido, ni debate sobre las condiciones que impone. Sólo consiente una formulación: la dictada por la Razón —de Estado— que pretende su constitución. En consecuencia, todo hombre debe suscribirlo sometiéndose a *esa razón*, a las leyes promulgadas por ella. La Razón se eleva a soberana de cada hombre y debe ser obedecida como tal. La Razón se *reifica* y vuelve a nosotros para dominar al hombre moderno: lo que antes mandaba la ley de Dios, ahora lo exige la —diosa— Razón.

Con el *pacto* se constituyeron el poder soberano, la *república* y la sociedad, por este orden. Al haber supuesto el *estado de naturaleza*, el pacto permite deducir, sin cambiar la naturaleza egoísta del ser humano, el momento inaugural de lo social, como contrato.

Los mismos *apetitos* y *aversiones* por los cuales el hombre primigenio cae en estado de *guerra de todos contra todos*, sirven para justificar el estado civil con solo añadir un factor: el *Leviathan* creado por el *pacto* que someta a todos a sus designios. El principal apetito —y la más temida aversión— que engloba y resume todos los demás, el deseo de *conservación* de la propia vida o, lo que es lo mismo, el miedo a la *muerte*, llevaron al hombre hobbesiano a deducir las leyes naturales por medio de la razón, encontrando un modo de superar ese constante peligro de muerte: el *pacto social*.

La mente perversa y egoísta del hombre, causa del *estado de naturaleza*, haciendo un uso adecuado de la razón —sin que se nos explique de modo convincente cómo ese hombre

¹ "That a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for Peace, and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himselfe." (Lev., I, xiv: 190) Cursiva en el propio texto.

la adquiere sin la existencia previa de la sociedad—, puede concebir un *pacto* que lo rescate de ese brutal estado.

Por el *pacto* la renuncia de todos se transforma en poder soberano, la multitud en *cuerpo político*. Hobbes intenta eliminar del pacto cualquier vestigio de alianza mítica entre los hombres y los dioses. Otra causa para conferirle los atributos racionales exigidos al contrato comercial, aunque no por ello pierde su carácter mítico.

Prescindiendo de las lealtades tradicionales, el *pacto social* obliga a todo aquel que lo suscribió, aunque dicha suscripción fuese tan sólo una quimera. Pero su cumplimiento será exigido por la acción punitiva del Estado, ¡que no era ninguna quimera! Es una virtud de la metáfora desvelar el mito que supera la imposibilidad lógica que se esconde tras ella.

En el capítulo de *Leviatán* dedicado al pacto, resulta significativa la minuciosa exposición que Hobbes inserta sobre la naturaleza del contrato y sus clases, comenzando por esta sucinta definición, literalmente trasladada desde *De Cive*¹:

“La transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman CONTRATO (Lev., I, xiv: 135)².”

Entiende, según esta definición, que lo sustancial del contrato es el intercambio de derechos y/o obligaciones, independientemente del *objeto* concreto del mismo. Derecho y obligación son los sujetos del tráfico humano:

Todo contrato es una traslación o cambio de derechos (Ibid.: 137)³.

Traslación o intercambio que crea una *obligación/derecho* mutuos. En *Leviatán* no se nombra siquiera el contrato *escrito* en el que las partes acuerdan los términos del pacto, su naturaleza, condiciones o duración. El contrato escrito tuvo sus antecedentes en los acuerdos políticos y comerciales que los reinos establecían entre sí. De ahí se trasladó a los pactos que el soberano realizaba con determinado súbdito, o grupo de súbditos, otorgando *cartas* firmadas por el rey según las cuales se concedía a sus poseedores derechos de explotación sobre determinados recursos de la república. Este sistema de *concesión de cartas* fue ampliamente utilizado por la Corona británica y las Cuatro Provincias como medio corriente de colonización de sus territorios de ultramar.

En tiempos de Hobbes, el uso del modelo de contrato burgués entre particulares debía de ser todavía incipiente y su uso minoritario, reservado únicamente para grandes transacciones comerciales, como consecuencia de dos factores: primero, la altísima tasa de analfabetismo, y segundo por el peso ineludible de las tradiciones contractuales aún vigentes. La concepción hobbesiana del *contrato social*, por lo tanto, aún debía presentar adherencias de las prácticas comerciales de los mercaderes medievales, lejos aún de la

¹ “A la acción de dos o más personas que se *transfieren* mutuamente sus *derechos* se le llama CONTRATO” (*De Cive*: 25).

² “The mutuall transferring of Right, is that which men call CONTRACT.” (Lev., I, xiv: 192)

³ “All Contract is mutuall translation, or change of Right.” (*Ibid.*: 194)

reglamentación contractual que la burguesía exigirá que el *Leviathan* imponga sobre la sociedad moderna.

VII.2.1.- Pacto Social: ¿primer contrato?

La máxima potencia del *pacto* hobbesiano reside en el hecho de supeditar la constitución del Estado a la decisión libre y voluntaria de los hombres separándolo definitivamente de la jurisdicción teológica. Dios no instituye la república, son hombres iguales y libres los que, con su asentimiento al *pacto*, lo hacen. Hobbes seculariza el origen de la sociedad estableciendo un *pacto* entre hombres. El *pacto* de cada uno con todos los demás se establece, aunque fuere para poner inmediatamente su igualdad y libertad en manos del Estado, pronunciando estas palabras:

Autorizo y abandono mi derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre o asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello, y autorices todas sus acciones de manera semejante. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se llama REPÚBLICA, en latín CIVITAS¹ (Lev., II, xvii: 166).

El *pacto social* interpretado racionalmente, como todos los mitos, es pura paradoja. Un contrato peculiar, por el que se transfieren los derechos de todos los contratantes a una persona o asamblea que, por definición, *no es parte* en el contrato, sino su consecuencia. Cabe preguntarse ¿qué derechos transfiere el *pacto social* y a cambio de qué obligaciones?

El principal derecho transferido al soberano es el derecho que todo hombre tenía a toda cosa en el *estado de naturaleza* —“incluido el cuerpo de los demás”—, siempre que todos los demás hicieran lo mismo. Se renuncia a todo a cambio de la seguridad que garantiza el *Leviathan*. Parece no ser un trato muy equilibrado si a la simple seguridad no se añaden otros bienes igualmente necesarios, no sólo para la supervivencia, sino para obtener el mayor grado de bienestar posible. El nivel de supervivencia era el que solía garantizar la sociedad estamental. Para alcanzar tan corto objetivo no era preciso crear al *Leviathan*. El Estado moderno debía garantizar mucho más y principalmente la *propiedad privada* y el cumplimiento de los *contratos* que facilitarán la acumulación primaria de capital que financiará la industrialización que se avecinaba.

Con sus propias palabras, Hobbes insiste reiteradamente en ello, el derecho a todo, propio del *estado de naturaleza*, no es nada si es compartido por todos. En consecuencia, cabría argumentarse y objetar al *pacto*, que la seguridad garantizada por el *Leviathan*, si es un derecho compartido con todos, con similar lógica, no sería nada. Al hacer simétrico el argumento, y aplicarlo tanto al *estado de naturaleza* como al civil, se hace paradójico y esto ocurre por formular el *pacto social* en términos mecanicistas que reducen sus consecuencias a simples efectos físicos.

¹ “I Authorise and give up my Right of Governing my selfe to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner. This done, the Multitude so united in one Person is called a COMMON-WEALTH; in Latin, CIVITAS.” (Lev., II, xvi: 227), la cursiva aparece en el propio texto.

El pacto erige el poder, una fuerza física irresistible: el poder establece el orden, una disposición física de los hombres por acción de esa fuerza. Finalmente, la ordenación física se traduce en seguridad. Sin embargo, Hobbes es consciente de que la auténtica naturaleza del pacto no es únicamente garantizar una seguridad y orden físicos —protección y disposición de los cuerpos— de los súbditos, sino que lo exigible y exigido al *Leviathan* será mucho más. Hobbes sabe que el verdadero sentido del pacto que él teorizaba era garantizar y asegurar la *propiedad privada* de sus súbditos, derecho que se extiende a todos como un *derecho natural*. La seguridad física es tan sólo un corolario de esa otra seguridad:

Pues allí donde no hay suyo, esto es propiedad, no hay injusticia, y allí donde no se haya erigido un poder coercitivo, esto es, donde no hay República no hay propiedad por tener todo hombre derecho a toda cosa (*Lev.*, I, xv: 143)¹.

La propiedad —generadora, según otras filosofías, de la desigualdad social— es instaurada, protegida y fomentada por el *Leviathan*, antes incluso de garantizar la validez y cumplimiento de los contratos, empezando por el propio pacto social. Es el Estado quien regula y establece el contrato, lo avala y hasta dicta sus aspectos formales:

Pertenece a la república (esto es, sólo al soberano) indicar de qué modo han de hacerse todo tipo de contratos entre los súbditos (como comprar, vender, intercambiar, prestar, dejar en depósito, donar y alquilar) y mediante qué palabras y signos deberían considerarse válidos (*Lev.*, II, xxiv: 223-24)².

La razón última del *Leviathan* no era la salvaguarda de los hombres sino la ordenación y protección de las transacciones económicas, de las leyes de mercado. Mientras en la definición del pacto Hobbes reduce su contenido al simple logro de seguridad física, en las explicaciones posteriores deja claro cuál es el tipo de sociedad que el Estado debe promover. El pacto social hobbesiano pretende implantar el poder que, según Hobbes, necesitaba la sociedad inglesa del siglo XVII. Se diría que los argumentos cabalgan a lomos de intereses concretos del filósofo: enseñar a sus conciudadanos la manera de construir el Estado racional que las nuevas circunstancias económicas reclamaban. Cómo y quién ejerce ese poder puede darnos la clave del asunto.

Hobbes prefería el gobierno de un solo hombre porque, argumentó, siempre será menos inestable que cualquier otra forma que el poder adopte. Y lo justificó en un hecho: ciertamente, el gobierno de uno solo puede ser injusto y hasta cruel con la población —así ha sido y es en muchas ocasiones, reconoce—, pero una asamblea multiplicaría, en su opinión, la posibilidad de injusticia y crueldad por el número de sus miembros. Por otra

¹ “And therefore where there is no Own, that is, no Propriety, there is no Injustice; and where there is no coërceive Power erected, that is, where there is no Common-wealth, there is no Propriety; all men having Right to all things.” (*Lev.*, I, xv: 203)

² “And therefore it belongeth to the Common-wealth, (that is to say, to the Sovereign,) to appoint in what manner, all kinds of contract between Subjects, (as buying, selling, exchanging, borrowing, lending, letting, and taking to hire,) are to be made; and by what words, and signes they shall be understood for valid.” (*Lev.*, II, xxiv: 299)

parte, si un rey puede y suele mantener favoritos, la asamblea multiplicaría la clientela en un número proporcional al de sus miembros. No obstante, sea uno sólo o una asamblea quien ostente el poder, éste debe ser *absoluto*, siendo suya la *última palabra* en todo.

No puede decirse que Hobbes fuera absolutista por principio. Baste recordar cómo en la *Dedicatoria* de Leviatán a Francis Godolphin, en una expresiva metáfora bélica, se colocaba a sí mismo en un sabio y moderado término medio respecto a los *modos* de ejercer el poder soberano:

*Pues estando amenazado por quienes reclaman una libertad demasiado grande y, en el lado contrario, por quienes reclaman demasiada autoridad, se hace difícil cruzar indemne ante las armas de ambos bandos (Lev., Dedicatoria a Godolphin: 35)*¹.

Además, cuando habla del poder soberano siempre matiza: *de un hombre o asamblea de hombres*. Su absolutismo parece apoyarse, más bien, en una *deducción lógica* de la razón: si el poder lo posee quien tiene la *última palabra* en todo, no es posible que dos o más personas lo compartan pues, en ese caso, ninguna palabra sería *última*, por lo que deduce racionalmente que el poder soberano es *indivisible*. Pertenezca al pueblo, a una asamblea o a un solo hombre, quien tiene esa *última palabra*, ostenta el poder. La lógica hobbesiana del poder admitía su delegación —actuar en nombre de, otorgando *cartas*—, pero no su *división*. Sin embargo, esta delegación en poderes subordinados se halla sólo a un paso del concepto de *competencia*, base sobre la que se asentará la división de poderes de Montesquieu.

Gran Bretaña vivía desde hacía dos siglos bajo un régimen que podría llamarse *política de balance* (Polanyi, 2003: 325) entre el Parlamento y la Corona, y Hobbes culpa de la inestabilidad en que vivió su siglo a ese modo de hacer política. No percibió Hobbes que la causa última y profunda de las guerras civiles en Inglaterra —tal como hoy se admite—, no fue tanto la debilidad de la Corona como la dislocación social provocada por la disolución de las salvaguardas comunitarias de la población campesina, cuyo descontento fue enardecido por las creencias milenaristas de las sectas que dominaron el Parlamento.

Hobbes rechazó tajantemente el ejercicio del poder como equilibrio de fuerzas. Teoría que podría haber deducido *racionalmente* mediante una sencilla transposición de ciertas leyes físicas al campo político, lo cual habría sido coherente con su metodología.

Sin embargo, prefiere presentar la soberanía, retóricamente, con la imagen de la mítica fuerza abrumadora del monstruoso *Leviathan* que se impone a todo y a todos. El *Leviathan* no se somete a nada, ni a nadie, estando por encima de la ley y de la justicia, porque él las crea y garantiza. La persona o asamblea que despliega el poder de la *última palabra* es la única que mantiene el derecho a todo, característico del *estado de naturaleza*. Esto provoca algún dilema lógico: ¿qué razón hay para que un hombre conserve la libertad y el derecho a todo, propio del estado presocial, en la sociedad? Si el poder soberano carece de restricción alguna, se deduce, es porque continúa situado en el *estado de naturaleza*, por tanto es un ser incivilizado, asocial, ¿por qué permitir su presencia entre nosotros? Aún

¹ “For in a way beset with those that contend on one side for too great Liberty, and on the other side for too much Authority, 'tis hard to passe between the points of both unwounded.” (Lev., To Godolphin: 75)

más, ¿por qué tolerar que sea ese hombre —en sus propias palabras: egoísta, salvaje y cruel—, el que gobierne nuestras vidas?

Las respuestas a estas y otras cuestiones alimentaron la controversia político-religiosa de la sociedad inglesa del XVII. La inestabilidad política en que vivió esta época nos da la clave de la postura radical que Hobbes mantiene en contra del equilibrio de poderes entre el parlamento y el rey que acabaría imponiéndose tras la *Glorious Revolution*, en 1688.

Hobbes podría haber hecho gala aquí del mismo cientifismo geométrico al que se acoge en otras racionalizaciones y haber acudido al análisis de la *composición de fuerzas* realizado por el mismísimo Galileo —el paralelogramo cuya diagonal es la fuerza resultante—, respecto al plano inclinado. No obstante, en esta ocasión el *mos geométrico* no conviene a los intereses ideológicos de Hobbes, lo obvia y pasa por alto. En su lugar decide argumentar retóricamente, en clave histórico-sentimental:

Si no hubiese existido primero una opinión recibida por la mayor parte de Inglaterra de que esos poderes estaban divididos entre el rey, los lores, y la Casa de los Comunes, el pueblo nunca hubiera estado dividido y nunca habría caído en esta guerra civil (Lev., II, XVIII: 174)¹.

Hobbes opta por la arbitrariedad de uno, prefiere incluso sufrir su injusticia y probable iniquidad, que la confusión provocada por la *división* del poder, a la que acusa de todos los males de los que fue testigo y a veces víctima. No obstante, esa división acabaría imponiéndose con el cambio dinástico, y tras su formulación teórica a cargo de Montesquieu y la caída de antiguo régimen, se generalizaría también en muchas de las monarquías continentales, hasta nuestros días.

Antes de la publicación de *Leviatán*, los *levellers* —niveladores—, rama política surgida en el seno del *New Army Model* que diera la victoria a Cromwell, ya habían propuesto al dictador un “Acuerdo o Pacto del Pueblo” en el que por vez primera se proclamaba que “la soberanía recae sobre el pueblo y no sobre el rey”, y por tanto, Parlamento y Corona no son sino poderes delegados del Pueblo (Moya, 1977: 145 y ss.). Las alternativas al *pacto social* hobbesiano gozaban de gran predicamento entre los soldados del directorio —de extracción rural— reclutados en los suburbios urbanos. Del sector más radical de los *levellers*, John Milton, Secretario de lenguas extranjeras con Cromwell, publicó en 1651, *A defence of the People of England*, por encargo del Parlamento, en la que se defiende la condena a muerte del Carlos I, y se justifica por el incumplimiento reiterado de los deberes de la corona y por la violación de las libertades de sus súbditos. En ese escrito Milton proclamaba la revocabilidad incondicional del poder y el derecho universal de resistencia contra la tiranía.

El contexto social inglés estuvo marcado por un enfrentamiento ideológico entre los planteamientos milenaristas rurales y los urbanos de los *gentry* a los que Hobbes representaba (Escohotado, 2009, I: 193). Unos respaldaban sus argumentos en la creencia

¹ “If there had not first been an opinion received of the greatest part of *England*, that these Powers were divided between the King, and the Lords, and the House of Commons, the people had never been divided, and fallen into this Civill Warre.” (Lev., II, xviii: 236-237)

de la inminente llegada del *milenio*, los otros en la retórica *cientifista* del método matemático aplicado a la política y cuya base última no es más que otro tipo de creencia, la creencia en la Razón (de Estado).

En conclusión.-

El *pacto* hobbesiano toma por modelo al contrato racional burgués: un acuerdo entre iguales en que ambas partes ceden un derecho y adquieren una obligación. Pero se aleja de él al instituir una persona política, *Leviathan*, a la que todos deberán someterse sin excepción y que está por encima y más allá del *pacto*. Las condiciones que se imponen a los hombres en el *pacto* no atañen al Estado, él existe para garantizar el *pacto* sin asumir ninguna otra obligación respecto a los que lo crean.

Los firmantes renuncian al “derecho a todo” de que gozaban en el *estado de naturaleza* en aras de obtener la seguridad personal. Pero la simple seguridad no parece demasiada compensación a cambio del derecho a toda cosa del que se disfrutaba antes. Aunque es posible considerar la seguridad personal como la condición de posibilidad y punto de partida para el resto de derechos que reclamará el comercio moderno —de ahí que Hobbes le otorgue tan destacado lugar en su filosofía—, su constitución previa a la misma sociedad no puede sostenerse.

Sin esa seguridad, para el inglés, no puede pensarse la sociedad y no imagina ningún otro modo de garantizar la seguridad que la creación del Estado absolutista, por lo que cae en otra contradicción lógica, pues sin vida en común el Estado es inconcebible, pero no al contrario, como muestran infinidad de estudios.

VII.3.- HOBBS, GRACIÁN Y LA RAZÓN DE ESTADO

Nos ocupamos ahora del concepto de Razón de Estado por ser uno de los principios de mayor transcendencia entre aquellos que rigen e informan las actuaciones del *Leviathan*. Repasaremos su origen y su recepción, tanto en el Imperio de los Habsburgo, como en Inglaterra. Indagaremos las huellas de este concepto en nuestros autores, y cerraremos este epígrafe examinando una de las aportaciones filosóficas más originales de Gracián: la aplicación del concepto de Razón de Estado al plano personal como “razón de estado del individuo”.

VII.3.1.- *Leviatán*: Estado de Razón

La política en la llamada baja Edad Media europea estuvo marcada por una lucha incesante por la supremacía entre los poderes temporales de los príncipes y los espirituales de la Iglesia.

La teoría que sustentaba el pretendido *derecho divino* de los reyes medievales basaba sus argumentos en la alegoría de las *dos espadas*, formulada por San Bernardo, en el siglo XII. Según ese mito, Dios otorgó al vicario de Cristo en la tierra dos espadas, una representaba a la autoridad temporal, *potestâs*, y la otra correspondía a la espiritual, *plenitudo potestâs*. Sólo en un acto posterior y voluntario el Sumo Pontífice entregaba la espada del poder temporal a quienes detentaban el poder político. La alegoría dejaba claro que *todo* poder, ya fuera espiritual o temporal, procedía de Dios y lo administraba la Iglesia. De este modo los asuntos políticos medievales eran solamente un capítulo menor y subordinado de los teológicos. No había ninguna razón de Estado que no fuera antes razón eclesiástica, ya que, según esta doctrina, los monarcas de la época no podían reclamar para sí ninguna autoridad que no derivara del poder espiritual de la Iglesia. Contra esa dependencia reaccionó la teoría y la práctica política moderna.

Pese a que el origen del concepto de Estado puede remitirse a la antigüedad clásica, sin embargo, como concepto político que describe una realidad política precisa, localizable en el espacio y en el tiempo, es una realidad moderna, concretamente renacentista. En este sentido delimitado el concepto de *Stato* fue formulado por Nicolás Maquiavelo (1469-1525), quien lo entendió como “poder político centralizado desplegado en un determinado territorio sobre el que ejerce soberanía”. El poder político, según el secretario florentino, tiene intereses propios, exclusivos e independientes de los intereses eclesiásticos, pues sus fines no son otros que conservar y engrandecer la república. Si tiene intereses específicos se debe a que posee una suerte de personalidad propia capaz de perseguirlos como sujeto independiente y autónomo mediante actos o estrategias concretas de la razón para la adquisición, conservación e incremento del poder, esto es, mediante el ejercicio de la Razón de Estado.

La «Razón de Estado» era una expresión que ya había sido utilizada antes por Francesco Guicciardini, el cual mantuvo que “el poder político no debe ser ejercido según los dictados de la buena conciencia”, sino “de acuerdo con la razón y la práctica de los estados”. Pero la paternidad del concepto es generalmente atribuida al arzobispo Giovanni Della Casa quien, en su *Orazione a Carlos V* (1549), exhortaba al emperador la devolución

de Piacenza a su *legítimo* señor el duque Ottavio Farnese di Parma. Della Casa usaba el término en dos sentidos diversos: uno, como razón *torcida*, “ragion di Stato”, que él aplicaba al gobierno del imperio (español), y el otro, como razón simple, directa y constante, “ragion degli State”, que atribuía de modo general al manejo de cualquier tipo de negocios y litigios. Della Casa calificaba a la primera como “poco cristiana”, incluso “poco humana” (Cantarino, 1996a: 141-142).

La razón de Estado, hoy como entonces, conlleva la suposición implícita de que el Estado defiende intereses y persigue objetivos propios y exclusivos de su ámbito y que éstos prevalecen siempre, a pesar de que los medios empleados para alcanzarlos pudieran entrar en colisión con preceptos morales o éticos. La razón de Estado es, en ese sentido, una *razón instrumental y calculadora*, sin compromiso con los ideales morales o sociales de justicia o bien común, y está basada en la supremacía de las razones del poder, sobre el poder de las razones, sagradas o profanas. No sólo se muestra independiente de la razón eclesiástica sino que, incluso, está por encima y más allá de las normas legales, tradiciones o intereses comunes. Por ello no debe extrañar que la aparición histórica del Estado y su Razón se materialicen en la fórmula del absolutismo político (Moya, 1980).

Aunque Maquiavelo jamás utilizó dicha expresión, *Il Principe* (1513) es habitualmente considerado como la justificación racionalista de la «Razón de Estado», con el primer significado que Della Casa le otorgara de *poco cristiana y poco humana*. Si tenemos en cuenta los dos significados que se le atribuyó en origen, cabría la posibilidad de suponer dos clases de razón de Estado. Una se identificaría directamente con el maquiavelismo, con la justificación racional de toda infamia, crimen o ignominia en aras de la adquisición, conservación e incremento del poder, es decir, cualquier medio sería legítimo si con él se prevé alcanzar esos objetivos. Los medios se legitiman no por su naturaleza más o menos acorde con los requerimientos morales o éticos, sino por su mayor o menor capacidad para el logro de aquellos fines. La otra equivaldría al antimachiavelismo inaugurado por el francés Innocent Getillet en su conocido *Sur les moyens de bien gouverner* (1576), más conocido como el *Anti-Maquiavel*, libro que condena las ideas del florentino por suponer la introducción y justificación de la impiedad y la inmoralidad como modos lícitos de gobierno. Getillet sostenía que la fortaleza del Estado emana, se mantiene e incrementa con la de su población. Según esta perspectiva, sólo un pueblo fuerte puede sustentar a un Estado poderoso. Sus críticas al secretario florentino obtuvieron gran eco y difusión. Entre otros muchos, fueron secundadas por Giovanni Botero quien, en *Della ragion di Stato*¹, propone la gobernación del Estado en consonancia con los principios morales expresados en el Evangelio (Cantarino, 1996a: 158). Tanto la obra de Getillet como la de Botero ejercieron una notable influencia en Europa, tanto en la católica como la protestante.

En Inglaterra la obra de Maquiavelo fue acogida en directa relación con el texto crítico del hugonote Getillet. Hobbes seguramente había leído ambos libros y algunas de sus máximas y consideraciones coinciden significativamente con las expresadas por el secretario florentino, especialmente aquéllas que realizan un juicio sumario al ser humano:

¹ A petición expresa de Felipe II, el libro de Botero, fue traducido al castellano en 1593 por Antonio Herrera. En E. Cantarino: 1996a: p. 187.

Porque de los hombres en general se puede afirmar esto: que son desagradecidos, veleidosos, falsos, cobardes, codiciosos (Maquiavelo, 1998: 67).

Sentencia que parece empapada por el mismo pesimismo antropológico del inglés, aunque el espíritu y el propósito de ambos sean sustancialmente distintos. A pesar de ello, *Leviatán* se toma en muchas ocasiones en el mismo sentido que *El Príncipe*. Trataremos de esclarecer los motivos de ese error.

Maquiavelo no sólo fue un *patriota*, sino que su pasión entusiástica por la idea de un estado italiano unificado parece estar realmente en el origen de su reflexión. El secretario vivió en una Italia desgarrada, saqueada y humillada por invasores extranjeros atraídos y respaldados por los facciosos príncipes nativos. A pesar de lo cual Maquiavelo conjetura, en clave protonacionalista, que la aciaga condición de la otrora cuna del Imperio Romano pueda ser finalmente útil pues:

Para poder conocer la virtud de un espíritu italiano, era necesario que Italia se viera reducida a su actual situación [...] sin cabeza, sin orden; vencida, expoliada, desgarrada, ocupada y que hubiese soportado toda clase de calamidades (Maquiavelo, 1998: 107).

La situación política de la Italia del XVI, causa última de su obra, la sentía Maquiavelo como una afrenta personal. *El Príncipe* es un libro realista cuya amoralidad se veía totalmente respaldada por los hechos políticos que describe. Hechos que acontecen en gran medida en la época en que fue escrito y de cuyos *protagonistas* se proclamaba oficialmente su condición de “príncipes cristianos”. No obstante, la religión o la moralidad no fueron suficiente freno a toda clase de atrocidades, crímenes, engaños, traiciones y tropelías realizadas con vista a la conservación o incremento de su poder.

Al contrario que Hobbes, el secretario florentino no se mostró nunca interesado por la idea moderna de imperio, sus límites y aspiraciones se restringían, elocuentemente, a la península itálica. Una lectura atenta de sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* corroboran esta opinión, pues Maquiavelo expresó en ellos una mayor admiración por la Roma republicana que por la imperial.

Sus críticas a la Iglesia, por otro lado justificadas, también se apoyaban en la constatación del estilo de actuar, habitualmente infame, de sus príncipes. En consecuencia, ironizó a su costa y la ridiculizó en su comedia *La Mandrágora*, donde hizo una ácida burla de las corrupciones del clero por haber contribuido a la desunión y desolación que reinaba en Italia. Aunque sus invectivas a la iglesia romana no son trasladables a la religión en general, pues siempre sostuvo como un principio político incuestionable que una firme creencia compartida por el pueblo era la mejor forma de mantener unido un Estado.

Pero, quizás, la mayor divergencia entre el florentino y el inglés radique en que mientras Hobbes pretendía construir un *sistema racional* que diera cuenta de la formación del Estado, esta pretensión era completamente ajena a las intenciones de Maquiavelo.

En un primer momento, el inglés tejió un entramado racional, un modelo exterior, aplicando el modo de proceder de la ciencia racionalista y luego lo superpuso al mundo real. El italiano, primero examinó la realidad, de su tiempo especialmente, describiendo y

analizando a continuación las consecuencias históricas de los actos de los príncipes reinantes en los estados italianos. Con estos datos, después, compone una taxonomía basada en las heterogéneas formas en que adquirieron, mantuvieron e incrementaron su poder y de ellas extrae, por último, unas conclusiones racionales, unas recomendaciones o consejos adaptados a las circunstancias concretas a las que se pretendían destinar.

Hobbes ni siquiera hace mención en sus escritos del concepto de «Razón de Estado» cuyo contenido había fijado¹ Maquiavelo hacía más de un siglo. No obstante, entre las condiciones que expresa la letra del contrato social que los hombres suscriben para salir del *estado de naturaleza* se incluyen la renuncia absoluta a cualquier poder de decisión y la entrega de ese derecho al *Leviathan*. Éste puede disponer a su capricho de la vida o la muerte de los súbditos. La Razón de Estado, por tanto, está implícita en la misma creación del Estado hobbesiano. Todo lo que el soberano haga por mantener e incrementar su señorío debe considerarse correcto por ser el depositario del poder al que renunciaron todos los firmantes del *pacto social*.

Como la primera ley de la naturaleza era la aspiración a la propia conservación, aplicada al soberano, lo que el inglés está formulando realmente es la Razón de Estado maquiavélica como primera y principal pretensión del poder y esto, teniendo en cuenta la capacidad ilimitada del poder propuesto por Hobbes, su derecho a todo, hace del *Leviathan* un «dios mortal» que decide sobre la vida o la muerte de los súbditos en aras de la adquisición, conservación y crecimiento del Estado.

El mítico *pacto* justifica y permite que nada de lo que *Leviathan* hiciera se le pueda reprochar pues no es él quien actúa, sino todos los súbditos, a su través, ellos son los responsables últimos de sus actos. La propia naturaleza del pacto hobbesiano otorga el privilegio de la razón o sinrazón de Estado al soberano. Quienes lo suscribieron se comprometieron a la entrega de todo el poder que, incluso, podría llegar a la arbitrariedad sin que, por ello, se le pudiera recriminar nada.

El miedo al desgobierno y al caos llevan a Hobbes a la convicción de que cualquier tipo de poder, incluido el despótico y abusivo, es preferible al regreso del *estado de naturaleza* y de la pavorosa *guerra de todos contra todos*.

En conclusión.-

Lo que Hobbes defiende y reivindica es la Razón como constructora del Estado, es decir, el “Estado de Razón”. La razón, a secas, como artífice del *Leviathan* es lo que da lugar al Estado hobbesiano, absoluto, deshumanizado y desalmado. *Leviathan* es una maquinaria de poder y las máquinas carecen de espíritu y de moral. Las nociones de buen o mal gobierno, al margen de las razones que las originen, no tienen cabida en su sistema. Todo cuanto pueda hacer el *Leviathan* está bajo su potestad, incluidos el asesinato o la crueldad contra sus súbditos, pues son ellos los que actúan en razón del *pacto* que consintieron. La argucia retórica del *pacto* vuelca la responsabilidad del Estado sobre sus súbditos, haciendo inútil e irracional cualquier rebelión.

¹ La profesora Cantarino considera, no obstante, que la atribución a Maquiavelo del sentido que actualmente tiene el concepto de «razón de Estado» está lejos de ser unánime entre quienes han estudiado el tema. En E. Cantarino, 1996a: p. 142 y ss.

El Estado racional que Hobbes propuso tiene dos aspectos cardinales: por un lado, la idea de que los específicos intereses del Estado deben ser protegidos frente al ejercicio de algunas libertades de los súbditos, principalmente aquellas que consienten o fomentan el pluralismo religioso o ideológico. Por otro, la idea de que estas restricciones están plenamente justificadas a fin de evitar el desorden, la inseguridad y la anarquía. En definitiva, *Leviatán* engloba la Razón de Estado y va más allá aún.

VII.3.2.- *El Príncipe* en España

Para comprender cabalmente la ambigua posición que se atribuyó a Gracián respecto al libro de Maquiavelo, deberíamos realizar un recorrido previo por la evolución de las valoraciones y reacciones que suscitó desde su publicación hasta el momento en que el aragonés escribe.

El Príncipe fue incluido en el *Index* de Roma en 1554 y no fue prohibido en España hasta 1583, lo cual significa que, desde su publicación, circuló por España casi medio siglo sin ningún impedimento, y tras la prohibición muchos de sus epígonos lo siguieron haciendo libremente sin sufrir mayor restricción. A partir de la inserción de *El Príncipe* en el Índice hispano las reacciones de los tratadistas políticos españoles no se hicieron esperar.

En un primer momento las críticas partían de la denuncia de una ausencia de piedad cristiana en las teorías de Maquiavelo. Por un lado, se condenaba la amoralidad y menoscabo de la ética cristiana que se le atribuían. Pero, por otro, se le censuraba que admitiera como armas políticas el uso del disimulo, del engaño o del crimen para la adquisición, conservación y aumento del poder, sin ninguna limitación, ni referencia a la moral católica.

También hubo quienes reprobaron el determinismo político o la falta de originalidad del secretario, imputándole una carencia absoluta de sentido histórico por obviar a buena parte de los autores antiguos o mal utilizarlos como ejemplos de sus teorías, y culpándolo de ser abstracto, irreal e inútil para la vida política práctica. El veredicto inicial, generalmente negativo, que merecieron las teorías de Maquiavelo convenían en que su aplicación, en el plano interno, conducía a la tiranía y la arbitrariedad, y en el externo, a la guerra. Cosas ambas que lejos de conservar o engrandecer al Estado tendían, más bien, a su ruina y destrucción (Cantarino, 1996a: 181-183).

En un momento posterior, con la irrupción de Tácito en el pensamiento político hispano, los tacitistas asumieron implícitamente algunos postulados coincidentes con los del florentino en lo que ha venido a llamarse *maquiavelismo encubierto*. Rivadeneira, Varela o Sánchez Arévalo, entre otros, inducen una visión más matizada de *El Príncipe*, valorando su pretensión de dominio retórico de una realidad política de creciente complejidad (*Ibid.*: 185).

Ese giro pragmático hacia un mayor realismo político, más acorde con las circunstancias históricas, estuvo emparentado con la llegada a España de la obra de Giovanni Botero, al que ya nos hemos referido. En *Della Ragion di Stato*, traducida por el historiador oficial de la Corte de Felipe II y Cronista Mayor de las Indias, Antonio

Herrera (1596), concluye Botero que Maquiavelo propone un uso malvado del poder. Si se entiende la razón de Estado como elección de cualesquiera medios para lograr un fin, en contra del florentino, Botero sostenía que esa elección debía de estar siempre determinada y limitada por la moral y la ética cristianas. En el primero de los diez libros de que consta la obra se define claramente, por primera vez, el concepto de «Razón de Estado» como: “noticia de los medios convenientes para fundar, conservar, y engrandecer un señorío”. Otorgando mayor protagonismo a la sabiduría que a la fuerza a la hora de gobernar y estableciendo teóricamente una coincidencia de intereses entre la Iglesia y el Estado. Botero opinaba que el concepto de Razón de Estado se compadece mejor con la idea de conservación del poder que con su engrandecimiento y, mucho menos, con la de su fundación, ya que para poder hablar de una razón de Estado habrá que dar por descontado “que hay señorío, y Príncipe que lo posee”. Y distingue expresamente entre una “buena” y otra “mala” Razón de Estado (Cantarino, 1996a: 186). La primera sería la que está en concordancia con las enseñanzas de la ética y moral cristianas, mientras que la segunda correspondería a las teorías de Maquiavelo, que las dejan de lado.

Acordes con estas ideas, los tratadistas españoles intentaron conciliar religión y política en sus consejos a los príncipes cristianos. La Razón de Estado se identificó en España con la política, en tanto que arte de gobernar una república coordinando las distintas actividades de la sociedad de una forma unitaria y siempre en busca del bien común. En sus escritos los tratadistas presentan una diversidad de modos de asumir el antimachiavelismo contrarreformista que dificultaba su clasificación. No obstante, de modo esquemático, esa diversidad podría agruparse en tres *escuelas* o tendencias que fueron propuestas por José Antonio Maravall (1983): eticista, idealista y realista.

La primera¹ estaría integrada por aquellos autores que sustentaban la convicción de que la política debía quedar rigurosamente subordinada a la religión. Durante el barroco, lo “político” se identificaba con el modo de proceder del príncipe maquiavélico y la mala razón de Estado, y su uso tenía una finalidad claramente peyorativa (*Ibid.*: 195-219). En este grupo encajan junto a Mariana, Márquez, Quevedo o Rivadeneira.

Pedro Rivadeneira, jesuita y primer biógrafo de la Compañía de Jesús, estricto contemporáneo de Ignacio de Loyola, no rechazaba el concepto de Razón de Estado, al contrario lo tenía por imprescindible para entender y ejercer el buen gobierno. Pero, siempre, en el sentido de buena razón de Estado, es decir, conservando la supremacía de la

¹ Entre los eticistas se encuentran Pedro de Rivadeneira, *Tratado de la Religión y Virtudes que deve tener el Príncipe Christiano, para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los Políticos deste tiempo enseñan*, 1595; Juan de Mariana, *De rege et regis institutione*, 1599; Juan Márquez, *El Governador Christiano. Deducido de las vidas de Moysés y Josué, Príncipes del pueblo de Dios*, 1612; Juan de Santa María, *Tratado de República y Policía Christiana para Reyes y Príncipes, y para los que en el gobierno tienen sus vezes*, 1615; Francisco de Quevedo, *Política de Dios, gobierno de Cristo*, 1626 y 1655; Pedro Barbosa Homen, *Discursos de la jurídica y verdadera Razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del Rey don Juan el II, de buena memoria, Rey de Portugal llamado vulgarmente el Príncipe Perfecto. Contra Machavelo y Bodino, y los demás políticos de nuestros tiempos, sus sequazes*, 1627 y Juan Blázquez Mayoralgo, *Perfecta razón de Estado. Deducida de los Hechos de el Señor Rey Don Fernando el Católico, Quinto de este nombre en Castilla y Segundo en Aragón. Contra los políticos atheístas*, 1646.

moral cristiana sobre la *política*. En su obra, que significativamente titula *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de estos tiempos enseñan*, publicada en 1595, sostendría que Maquiavelo representaba a la falsa Razón de Estado. La Razón de Estado que Rivadeneira propugnaba se encuadra en lo que entonces se tenía por “prudencia política”, inspirada en la providencia divina. La religión y sus preceptos eran para él la piedra de toque de todas las acciones, públicas o privadas. En sus tratados, Rivadeneira y otros eticistas reclamaron un ejercicio justo del poder por parte de los príncipes cristianos, recompensando la virtud, honrando a sus soldados, sirviéndose de los doctos y alejando de sí a los aduladores, eligiendo ministros sabios y severos y castigando o premiando con justicia, pues “su oficio es ser vicarios de Dios en la tierra y representarle”.

Entre los “eticistas”, merece especial mención Francisco de Quevedo. En su *Política de Dios y gobierno de Cristo*, descartó cualquier posible conciliación entre Religión y Razón de Estado. Ni siquiera contemplaba la posibilidad de una buena razón de Estado ya que, aún “llamándose razón de Estado, es sinrazón”. Quevedo consideró que la Razón de Estado negaba la verdadera política pues conducía a un ejercicio diabólico del poder, que ponía en peligro el orden político existente, en lugar de reforzarlo. El regio oficio, para Quevedo, consistía en colocar el bien común por encima del interés personal del monarca. Ésa es la auténtica política, la política de Dios, que fundamenta el gobierno de la república en los principios morales revelados por Cristo. En otros escritos posteriores, no obstante, Quevedo se mostró mucho más moderado y próximo a las posturas *realistas*, pues sus posiciones políticas y personales al respecto se movieron en sintonía con los avatares y vicisitudes de las cambiantes circunstancias que rodearon su propia carrera política.

La segunda¹ tendencia en la valoración que los tratadistas hacen de Maquiavelo es la “idealista” que, asumiendo los principios éticos de la primera, la formaron aquellos autores que imaginaron a la monarquía hispana como el *non plus ultra* de la perfección y prudencia políticas. En esta escuela se incluyen, el obispo benedictino Juan Salazar, el jesuita Claudio Clemente, Juan de la Puerta o López Madera. Todos ellos proponían a la monarquía española y a la casa de Austria como paradigma político y espejo vivo en que se deberían mirar y medir todos los príncipes cristianos de Europa.

Por último, la “escuela realista”, quizás el grupo menos homogéneo de los tres, intentó conciliar el realismo político que exigía el momento histórico, con la moral cristiana, asumiendo pragmáticamente las necesidades que planteaba el complejo institucional y político del imperio hispano. Las críticas directas a Maquiavelo fueron llevadas a un plano secundario. Su modelo, fuente e inspiración se localizó en las obras del gentil Cornelio Tácito, a quien tanto reverenció Gracián.

¹ Representantes del idealismo político español y sus obras principales serían: Juan de Salazar, *Política Española. Contiene un discurso cerca de su Monarquía, materias de Estado, aumento y perpetuidad. Al Príncipe nuestro Señor*, 1619; Claudio Clemente, *El Machiavelismo Degollado, por la Christiana Sabiduría de España y de Austria. Discurso Christiano-Político a la Catholica Magestad de Philippo IV, Rey de las España*, 1628; Juan de la Puente, *Tomo primero de la conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y defensa de la Precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del Mundo*, 1612 y Gregorio López Madera, *Excelencias de la Monarquía y Reino de España*, 1617.

En la escuela realista se enmarcan los arbitristas¹, Moncada, Cellórigo o Navarrete, entre otros, quienes defienden una suerte de casuismo político y económico, así como los tacitistas² Alvia de Castro, Álamos Barrientos o Saavedra Fajardo, quienes buscaron conciliar la buena Razón de Estado con el realismo político de Maquiavelo a través de la lectura del historiador romano.

En conclusión.-

Podemos subscribir, por tanto, que el pensamiento político español del siglo XVII intentó una aproximación pragmática al concepto de razón de Estado y lo hizo desde los diversos puntos de vista —éticos, idealistas o realistas—, que emergieron como reacción y alternativa al concepto de Maquiavelo y supusieron, en muchos casos, perspectivas originales ante los problemas de la fundación, conservación y engrandecimiento de los reinos cristianos.

Gracián vivió al tanto de las polémicas desarrolladas a propósito del *El Príncipe* entre los escritores políticos de la época. Él mismo asumió roles políticos, primero como capellán de los ejércitos que lucharon contra los invasores franceses, y después como confesor del virrey de Aragón, como vimos. Y su admiración por Tácito se dejó sentir en sus escritos provocando todo un abanico de opiniones que lo sitúan tanto en la órbita de Maquiavelo, como en sus antípodas.

¹ Como arbitristas se han calificado las obras de Martín González de Cellorigo, *Memorial de la política necesaria y útil restauración de la república de España y estados della y desempeño universal destes reynos*, 1600; Sancho de Moncada, *Restauración Política de España*, 1619; Pedro Fernández Navarrete, *Conservación de Monarquías y Discursos Políticos sobre la gran Consulta que el Consejo hizo al Señor Rey Felipe Tercero al Presidente y Consejo Supremo de Castilla*, 1626; Benito de Peñalosa, *Libro de las cinco Excelencias del Español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación*, 1629 y Mateo de Lisón y Biedma, *Desengaño del rey y Apuntamientos para su gobierno*, 1623.

² Entre los tacitistas, podemos destacar a: Fernando Alvia de Castro, *Verdadera Razón de Estado. Discurso político*, 1616 y Antonio de Herrera *Discurso sobre que Tácito excede a todos los historiadores antiguos y el fruto que se saca de sus escritos*. Pero los más destacados escritos tacitistas fueron: las obras de Baltasar Álamos de Barrientos, *Tácito español ilustrado con aforismos*, escrito en 1594 y publicado en 1614, *Discurso al rey Nuestro Señor del estado que tienen sus Reinos y señoríos y los Amigos, y Enemigos; con algunas advertencias sobre el modo de proceder y gobernarse con unos y otros*, 1598, *Norte de Príncipes, virreyes, consejeros y emvajadores, con advertencias políticas muy importantes sobre lo particular y público de una Monarquía, fundada para el Gobierno del Estado y Guerra*, 1603, *Suma de preceptos justos, necesarios, y provechosos en consejo de Estado (y 9 discursos más)*; Juan Pablo Mártir Rizo con sus obras, *Norte de Príncipes*, 1626 y *Vida de Rómulo*, 1633; Joaquín Setanti y sus, *Aphorismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito, por el Doctor Benito Arias Montano, para la conservación y aumento de las Monarchias, hasta agora no impresos*, 1614; la obra del propio Benito Arias Montano, *Aphorismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito*; Diego de Saavedra Fajardo y las *Introducciones á la política y razón de Estado del rey Católico don Fernando*, 1631, *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas*, 1640 y *Corona Gótica, Castellana y Austríaca, políticamente ilustrada*, 1646; y Fadrique Furió Ceriol, *El Concejo y consejeros del Príncipe*, 1559, considerado el autor más fiel a las teorías de Maquiavelo.

VII.3.3.- *El Criticón*: razón de estado del individuo¹

Gracián se movía con suma facilidad entre una y otra escuela. Se muestra como eticista en los párrafos en que ataca despiadadamente “al Maquiabelo”, pero también hay páginas de *El Político* en que parece asumir las premisas idealistas o propone aforismos en el *Oráculo* que, bajo la égida de Tácito, parecen abrazar un realismo político estricto. La versatilidad de su postura ha confundido y suscitado perplejidad e incertidumbre entre quienes pretendían anclarlo sólidamente a una escuela concreta.

En sus estancias en Huesca, al amparo de la hospitalidad de su amigo Vincencio, puede darse por seguro que Gracián había leído a Maquiavelo y también a sus defensores y detractores. Los primeros comentaristas de la obra graciana echaron mano de aquellas declaraciones expresas en las que lo escarnecía arremetiendo contra el secretario, para situarlo del lado de los que rechazaban las teorías maquiavélicas. Pero, otros lo vieron en sintonía con el florentino, ya que a menudo parece asumirlo al entender la acción política como supeditada a las *circunstancias* del momento, aprovechando la *ocasión*, sin rechazar el uso del engaño o el disimulo en la consecución de los fines perseguidos. Estas posturas críticas encontradas se debieron más a posiciones apriorísticas de sus autores que a la profundidad de sus análisis.

Más tarde, a raíz de la recuperación del Gracián político², la opinión se decantó claramente en dos bandos: los que resaltaban la presencia de un maquiavelismo taimado en la obra graciana y aquellos otros que subrayaban sus divergencias, incluso la repulsa que expresaba en ocasiones, como prueba de antimachiavelismo (Cantarino, 1996a: 463). Sendas posturas se apoyaban en citas extraídas de sus *crisis*, aforismos, realces o primores escogidos *ad hoc* para fundamentar una u otra opinión. El resultado es que no quedaba nada claro, ni había unanimidad entre los estudiosos, respecto a la cuestión de si Gracián admitía o no las doctrinas de Maquiavelo. Esto ha provocado que se le haya calificado con igual énfasis tanto de antimachiavélico como de astuto maquiavelista disfrazado de sacerdote.

Como sostiene Elena Cantarino, sólo si se tienen en cuenta y se introducen en el concepto de Razón de Estado las dos vertientes señaladas como *buena* y *mala* razón se hace posible comprender la postura de Gracián en toda su complejidad y alcance.

Los tratadistas españoles, como Maquiavelo, no pretendieron crear sistemas completos y coherentes de ciencia política, más bien trataban de ofrecer al príncipe un conjunto de reglas de comportamiento pragmático, útil y eficaz asumiendo implícitamente un cierto *casuismo* político que orientara sus modos de proceder al logro de los fines perseguidos. Sin embargo, Gracián presenta ese casuismo bañado en un tinte jesuítico,

¹ En su tesis doctoral y en numerosos artículos la profesora Cantarino ha defendido y fundamentado este ingenioso modelo graciano de comportamiento político a nivel individual. *Vid.* Cantarino, Elena, 1996a, 1996b, 1998 y 2005.

² César Silió Cortés y Antonio Goicoechea: 1941: pp. 65-87 y 117-128. En E. Cantarino: 1996a: p. 52.

fruto de los intensos años vividos como alumno primero y profesor después, aprendiendo y enseñando los modelos y métodos interpretativos que proponía la *Ratio Studiorum*.

La *Ratio* hunde sus raíces en los escritos de Ignacio de Loyola que, en la cuarta parte de las *Constituciones*, escribe lo que más tarde será el núcleo de la *Ratio*. El general de la orden Claudio Acquaviva —a menudo considerado segundo fundador de la Orden, ya que bajo su mandato la Compañía incrementó el número de sus miembros de cinco a trece mil— reunió un comité en 1584 para fijar los criterios académicos de los colegios jesuitas. Dicho comité estuvo formado por el español Juan Azor, el portugués Gaspar González, el escocés James Tyrie, el holandés Peter Busée, el flamenco Antonio Ghuse y el siciliano Esteban Tucci. El primer borrador, redactado por este comité el año 1586, fue enviado a los provinciales de la orden para su reflexión y comentarios. En 1591 se concluyó un segundo documento modificado que se ensayó durante tres años en los Colegios de la Compañía. El resultado de todo ello sirvió de soporte teórico y experimental para la composición de la última versión de lo que sería el texto oficial y definitivo de la *Ratio ATQ. Instittio Studiorum Societatis Jesu* que fue aprobado por Roma, en 1599.

La metodología pedagógica para el aprendizaje y la interpretación de textos propuesta por la *Ratio* se basaba en la interacción conjunta de tres componentes básicos: prelección, repetición y acción.

La *prelección*, preanálisis o preexplicación del texto consiste en su estudio preliminar, visto desde todos los ángulos posibles. La prelección está emparentada con el *proyecto de comprensión* que propone Gadamer para la interpretación hermenéutica¹. Se recomienda al profesor particularmente, sobriedad, brevedad y que “no haga digresiones a materias ajenas” (RS, IV, 7). En esta fase del aprendizaje “será de gran provecho que el Profesor no hable improvisando ni desordenadamente, sino sobre lo que haya escrito cuidadosamente en casa después de leído todo el libro o discurso que tiene entre manos” (RS, XV, 27).

La *repetición* estaría en consonancia con el principio ignaciano según el cual “el arte de enseñar es el arte de repetir” (Ayala, 1993: 17) y está orientada a la asimilación profunda de la materia. La *Ratio* distingue y prescribe tres tipos de repetición. Una sería la *repetición inmediata* destinada al resalte de los puntos esenciales del texto estudiado. La segunda, la *repetición del día siguiente*, para ejercitar la capacidad analítica y constructiva de los alumnos. Y la tercera, la *repetición semanal* que iría encaminada a recordar todo lo aprendido durante la semana con el fin de extraer conclusiones pertinentes logrando, de ese modo, que los contenidos se fijen de forma permanente en el alumno.

La *acción*², por último, proponía una serie de *puestas en escena* de lo aprendido, ya sea de manera individualizada o colectiva, a través de *disputaciones* o debates, certámenes, composiciones, academias o declamaciones, que los alumnos celebran en grupo (*Ibidem*).

¹ Vid., en Metodología de este mismo texto, *Reflexividad y análisis social*: pp. 71-77.

² La *Ratio Studiorum* atiende de forma muy especial al problema de la aplicabilidad de las enseñanzas basada en la integración pragmática entre el pensamiento y la acción: saber pensar y saber escribir. En E. Cantarino, 1996a: p. 221.

Merced a este método de aprendizaje y enseñanza, los jesuitas renovaron y elevaron el nivel general de la enseñanza, de la investigación e interpretación de textos clásicos hasta integrar en ella a la moral, la política o la historia. Lo que supuso un traslado de la exégesis del libro sagrado o de la patrística a materias de contenido claramente social y con una metodología eminentemente moderna. La exégesis siempre consideró el entorno histórico como un dato crucial para la elucidación del sentido del texto. En esa interpretación o desciframiento, las circunstancias espaciotemporales que rodean al objeto aparecen como determinantes. Así lo consideró la exégesis y así lo considerará la hermenéutica.

Con esa metodología y esos presupuestos Gracián estudió profundamente y enseñó después a los autores clásicos griegos, que la *Ratio* consideraba paradigmáticos, como Homero, Aristóteles, Platón, Demócrito o Píndaro, y a latinos, como Cicerón, Ovidio, Quintiliano, Virgilio o Séneca. Autores que según Batllori (1969), constituían la bibliografía básica de las bibliotecas en cualquier colegio de la Compañía, de aquella época. Por ello podemos hacernos una idea aproximada de las influencias inducidas por estas lecturas en el joven Baltasar.

Con este bagaje teórico, la postura graciana se fue forjando en la consideración de la importancia interpretativa que se atribuyen a las circunstancias particulares a la hora de tomar decisiones, políticas o personales, correctas. Más tarde ese círculo de lecturas se vio considerablemente ampliado gracias al contacto recurrente con la biblioteca del palacio de Lastanosa. Allí pudo conocer las obras de los principales autores políticos, tanto modernos como antiguos. Gracián leía en latín, griego e italiano pero, como era costumbre en la época, raramente reconoce las fuentes de que se nutren sus escritos. Aun así, esa carencia se puede soslayar fácilmente conociendo las preferencias que expresa en su obra por algunos escritores, especialmente en *El Criticón*. Allí, son directamente citados Mariana, Márquez o Quevedo. También comenta la obra de algunos filósofos morales como Séneca y Epicteto, o glosa los escritos políticos de Platón, Aristóteles y Tácito, y a los modernos, Maquiavelo, Bodino, Lipsio, Alciato, Boccacini o Botero. Otros autores sólo son sugeridos indirectamente, sin nombrarlos, como es el caso de Juan de Santamaría a quien parece apuntar cuando alude al episodio del acaparamiento y posterior quema de un libro “ordenado por un poderoso”, aunque similar suerte la corrieron las obras de Juan Mariana o de Cesar Baronio¹ con lo que esta atribución se vuelve incierta. También explora la obra de otros muchos escritores como Mateo Alemán, Jerónimo Castillo de Bobadilla o la edición de las instrucciones y consejos de Carlos V a su hijo publicadas por Prudencio Sandoval. Incluso parece, en ocasiones, remitirse a sí mismo sin nombrarse².

¹ *De Rege* de Mariana fue quemado por orden del Parlamento de París en 1614. La obra *Martirologio Romano* de Baronio, cardenal confesor del papa Clemente VIII, fue también recogida y quemada públicamente en España por mostrarse contrario a la dominación española de Sicilia. En el cónclave para elegir al sucesor de Clemente VIII estuvo a punto de salir elegido pero la oposición de la corona española lo impidió por considerarlo contrario a sus intereses en Italia.

² Cita *El Político* indirectamente cuando escribe en *El Criticón* (II, iv: 294): “No tiene otra falta esta Política sino de autor autorizado”. Tanto Coster como Romera-Navarro y otros reconocen en este párrafo una

Como Rivadeneira, cuyo prestigio en la Compañía debió ejercer un notable ascendente entre sus miembros, Gracián parece admitir y reconocer la necesidad de la política y del comportamiento político —adaptado a las circunstancias—, pero siempre que éstos se identifiquen con la “buena razón de Estado, cristiana y efectiva”, es decir, con la auténtica y verdadera Razón de Estado. Un medio de obrar político en el que se observen las exigencias de la moralidad cristiana, sin cuyo concurso la Razón de Estado deviene en “razones, no de Estado sino de establo” (C, I, vii: 101).

Para el pensamiento político hispano la política, en tanto que *ciencia*, fue entendida como la suma de sabiduría y experiencia. En tanto que *técnica*, se tomaba como un conjunto de reglas de acción para el logro de unos fines concretos. Pero como *arte*, la política se tuvo por una forma de conjugación prudente de las máximas de la buena Razón de Estado. Gracián y sus coetáneos ya se habían desgajado de la corriente escolástica que imaginaba a la Iglesia como encarnación absoluta de la voluntad de Dios en la tierra. La política, pues, no era tanto un reflejo de la actividad divina cuanto que un quehacer puramente humano (Cantarino, 1996a: 462). Maquiavelo, Hobbes y Gracián están de acuerdo en este punto: el Estado es un *artificio* fruto del trabajo del hombre, no una creación, ni siquiera una inspiración, divina.

Si Hobbes no valora la experiencia pasada como conocimiento válido para el uso presente, el florentino y el español entendieron que, como toda actividad humana, el gobierno del Estado está condicionado por la naturaleza del hombre. Por ello, el estudio crítico, la observación cuidadosa y la extracción razonada de corolarios prácticos de los hechos pasados, ayudan a conocer aquella naturaleza y actuar en consecuencia.

Hobbes prefiere partir de unos axiomas psicológicos incuestionables sobre la condición humana sin pararse a cuestionar que las razones de la naturaleza inicua del hombre y el ansia de dominación que le atribuye pueden deberse a las circunstancias específicas del hombre moderno, por lo que no son generalizables a “todo tiempo y lugar”, como él pretende. De esos presupuestos deriva la necesidad de un poder sobrehumano, fruto del pacto de todos, que aplaque esos infames instintos naturales. En consonancia con esa génesis del Estado, la única política posible es la desarrollada por un poder absoluto racionalmente deducido.

Pero la *política* para los escritores hispanos es, primordialmente, un saber práctico. No es sino en los medios que esa práctica utiliza para alcanzar los fines políticos, donde se decanta la *buena* o *mala* Razón de Estado. Gracián, como decíamos, admitió la cristiana y verdadera Razón de Estado y planteó un *exemplum* con el que medir la categoría del gobernante: “Opongo un rey a todos los pasados; propongo un rey a todos los venideros: don Fernando el Católico, aquel gran maestro del arte de reinar, el oráculo mayor de la razón de Estado” (P: 49), y lo elige tanto por sus servicios a la Iglesia romana como por la conjugación eficaz —que tanto alabó Maquiavelo— de prudencia política y astucia estratégica que supo desplegar en el negocio político, para engrandecer su señorío hasta convertirlo en el primer reino europeo que alcanza la unidad política de sus territorios. Esa propuesta no fue el fruto de una simple exaltación aragonesa. El uso de la diplomacia

alusión prudente y modesta de Gracián a su obra sobre Fernando el Católico. En E. Cantarino, 1996a: p. 261.

que hizo el rey católico fue quizás el más eficaz y ventajoso de la moderna historia española. Su gobierno fue el primero en Europa en establecer una red continental y regular de diplomáticos, agentes y espías, que no sería exagerado definir como el primer servicio diplomático de la historia moderna (Payne, 1985b: 75).

En *El Criticón* reaparece ese tono laudatorio hacia el rey Fernando en boca de Sesudo que, mientras muestra a los peregrinos la oficina de los grandes hombres de la historia, comenta que allí se forjaban “cien reyes de un don Fernando el Católico, y aún quedaba sustancia para otros tantos” (C, III, vi: 552).

Si para Maquiavelo la religión en política no es sino un arma más al servicio del príncipe, para Gracián la ética cristiana debe estar en la base y ser el límite del arte de gobernar la república pero también, primicia aportada por la profesora Cantarino en su tesis, del gobierno de sí mismo.

La novedad y modernidad del proyecto graciano fue imaginar la aplicación del concepto de Razón de Estado al plano individual. La buena Razón de Estado a nivel personal, la “razón de ti mismo”, supone la traslación de los consejos y modos de actuar de los políticos cristianos a la esfera personal. Si todos los actos del príncipe deben estar informados por la moral cristiana, en la vida ordinaria del hombre la máxima del actuar debe, asimismo, asumir la ética cristiana para forjar un modo *político* de actuación individual. Si hay una conducta política en la esfera pública que no ofende los principios cristianos, también puede conformarse un estilo político de actuación en la esfera privada que estará informado por la *razón de estado del individuo*, que el jesuita intuitivamente propuso desde los albores de su primer tratado:

Aquí tendrás una, no política, ni aun económica, sino una razón de Estado de ti mismo, una brújula de marear a la excelencia, una arte de ser ínclito con pocas reglas de discreción (H, Al lector: 7).

Este traslado del comportamiento político aplicado a los asuntos privados de cada hombre es la ingeniosa contribución que Gracián intentó teorizar a lo largo de toda su obra. Propuesta absolutamente moderna y que suscitó las reticencias y aun desconfianza de los superiores de la Compañía y de otros muchos contemporáneos. Los primores, realces, máximas y aforismos sugeridos por el belmontino constituyen un compendio de recomendaciones para la vida, una brújula de *marear* en la sociedad acorde con las circunstancias particulares de cada uno, una guía para la acción encaminada a un fin concreto: *hacerse persona*. Asunto de la máxima relevancia en el proyecto graciano.

El hombre no nace *persona*, su despliegue total es la tarea y fruto de toda una vida de trabajo y perfeccionamiento. La labor exegética instruyó a Gracián en el arte de interpretar las cambiantes *circunstancias* de la vida para adaptarse a ellas como requisito primordial e imprescindible de ese trabajo, pero no el único. Junto a esto, el hombre graciano debe saber que su acción será baldía si no aprovecha la *ocasión*. Antes o después de ese momento único la acción carece de sentido, no produce los efectos esperados, puede incluso que éstos sean contrarios a los perseguidos. Si las *circunstancias* prescriben lo pertinente y censuran lo impertinente de las acciones respecto a los fines que se pretenden, la *ocasión* marca el instante exacto donde el actuar alcanza su máxima virtualidad. Antes de ese momento no se dan aún las condiciones que harían eficaz la acción. Después de él,

las circunstancias ya han variado y la acción se hace impertinente, incluso incompatible con los fines deseados, produciendo efectos adversos.

Circunstancia y ocasión son conceptos que no implican ningún contenido antirreligioso o amoral. Gracián, con ello, se hace eco y asume la máxima ignaciana que reproduce en un aforismo del *Oráculo*: “*Hanse de procurar los medios humanos, como si no hubiera divinos y los divinos como si no hubiese humanos*: regla de gran maestro, no hay que añadir comentario” (O, CCLI: 286). La acción que se acomoda a las circunstancias y es llevada a cabo en la ocasión oportuna siempre será válida y eficaz, entonces, ¿dónde se encuentran los límites del actuar? Las acciones de los hombres deben inscribirse en el terreno de la ética y de la moral cristianas. Más allá de este territorio, la razón de estado del individuo se convierte en “razón de establo”.

El logro de los fines apetecidos no justifica cualquier conducta como insinúa Maquiavelo. Al contrario, el uso de unos medios inadecuados, *poco cristianos* o *poco humanos*, malograrían el fin último y aspiración primordial del hombre que consiste en *hacerse persona*.

En conclusión.-

Gracián parece mostrarse tanto a favor como en contra de Maquiavelo. La causa de esta ambivalencia estriba en que, si bien el belmontino admite un modo *político* de actuación acorde con las circunstancias, la acción política —tanto social, como individual— debe siempre respetar los límites que le impone la ética para no devenir en *acción de bruto*.

Esta ambigüedad consciente hace que su obra sea inclasificable, en esos términos: se pueden reunir tantos comentaristas que se pronuncian del lado relativista, como los hay que lo hacen del lado ortodoxo. Pero el único modo de integrar ese relativismo político con la fe cristiana, que debe admitirse como una referencia primaria en la mente del sacerdote/cortesano que fue Gracián, consiste en considerarlo desde la perspectiva de la *buena* o *mala* Razón de Estado que teorizaron los escritores políticos españoles, y después conjugarlo con el ideario jesuítico firmemente enraizado en el imaginario graciano.

La *Ratio* jesuítica le proporcionó las claves para aplicar la hermenéutica al desciframiento de la realidad social de su época. Gracián supo percibir que esa misma técnica que los escritores políticos aplicaban al texto social podía ser utilizada para desentrañar el texto personal, partiendo del supuesto según el cual la acción *política* puede acontecer tanto en la esfera pública como en la privada. En ambos casos, esta acción vendrá dictada por las circunstancias y quedará acomodada a la ocasión. Así, únicamente el hermanamiento entre ambas —circunstancias y ocasión— conducirá al éxito de la acción (pública o privada) y cualquier desplazamiento de una sobre la otra generará el fracaso irremediable. Ésta fue la original e ingeniosa aportación del jesuita a la *filosofía de la vida*.

VIII

CUERPOS MODERNOS: RACIONAL E HISPANO

Antes de entrar a fondo en las metáforas corporales contenidas en *Leviatán* y *El Criticón*, dedicaremos el primer epígrafe a precisar qué implicaciones se ponen de relieve al tomar en consideración la naturaleza dinámica de los conceptos de *cuerpo* y *sociedad*. Ambos términos designan realidades evolutivas y cambiantes, provocando que las metáforas a ellos asociadas muestren la máxima versatilidad en las significaciones. Sólo aquello que se entienda en cada caso por cuerpo o sociedad es proyectado sobre las metáforas en que se implican. Los conceptos, en general, y los de cuerpo y sociedad, en particular, tienen su propia historia y sus significados se adaptan de manera más o menos ajustada a los cambios espacio-temporales (Koselleck, 2004: 30).

El cuerpo que en cada caso se proyecta sobre el Estado o la Sociedad es la concepción del cuerpo que sostiene cada cultura en una época determinada y viceversa. Como creaciones culturales y sociales en cada momento histórico y en cada cultura se desarrollaron unas concepciones de lo corporal y de lo social que les son propias y por medio de las cuales pueden pensar su organización socio-política y su cuerpo físico.

Cuando usamos uno u otro término —cuerpo y sociedad— podría parecer que designamos dos realidades autónomas compactadas y estáticas en que lo aludido siempre es una y la misma cosa. Pero no es así. En cada momento histórico y cultural cada una de ellas ha significado algo distinto, y es un requerimiento previo insoslayable precisar a qué nos referimos en cada momento. Sin atender esa exigencia epistemológica, los discursos en que ambos o alguno de los términos, *cuerpo* y *sociedad*, se involucran carecen de nitidez y desbordan ambigüedad.

Después de concretar de qué hablamos cuando utilizamos las nociones de cuerpo y sociedad, mostraremos el recorrido histórico de las metáforas que involucran de algún modo a ambos conceptos. Veremos el origen de la conexión entre ellos, del vínculo que dio nacimiento a una de las metáforas más prolíficas de la cultura occidental: la sociedad vista como cuerpo humano y su contraparte, el cuerpo visto como sociedad.

La indagación de esos significados nos llevará a dar noticia sobre las primeras aplicaciones conscientes de esas metáforas en la Grecia clásica para referirse a la organización política de la Polis. Continuaremos con las versiones medievales del cuerpo: el cuerpo místico y el cuerpo grotesco. La metáfora del «cuerpo místico» imprimirá un giro religioso a los contenidos de la metáfora corporal. El «cuerpo grotesco», como referente, nos proporcionará la visión popular de la metáfora clásica durante la Edad Media, y su posterior decaimiento con la llegada del Renacimiento y la Modernidad racionalista. Tanto la concepción *mística* de lo corporal como la *grotesca* estamparon su sello característico y diferenciado en la misma metáfora. Nos detendremos tanto en el Renacimiento, transición a la Modernidad, como en los cambios que produjo el resurgir de los conocimientos clásicos en las concepciones de cuerpo y sociedad.

Estas tradiciones divergentes entre sí, formalmente al menos, las vamos a estudiar y comparar en el caso particular de Hobbes y Gracián, pues el primero otorga al cuerpo un carácter mecánico, contrapuesto a la concepción del cuerpo como ser vivo que sustenta la metáfora graciana. Estas divergencias son representativas de las tradiciones analógicas y del nuevo paradigma racional, respectivamente.

El cuerpo humano mecanicista, que sirvió de sujeto a la metáfora del cuerpo político hobbesiano, implicaba una concepción del Estado en tanto que maquinaria burocrática de poder en la que los súbditos equivalían a piezas, reemplazables y sustituibles¹. Mientras que la concepción orgánica del cuerpo, que sostenían las sociedades barrocas, recurría al organismo vivo como referente, incitando una concepción del Estado cuyos componentes no son piezas, sino órganos².

La concepción racionalista del cuerpo humano lo identifica con los autómatas que por aquella época comenzaron a circular y a hacerse populares en las ferias de toda Europa. La concepción orgánica, por su parte, sostiene una idea del cuerpo como organismo metabólico que nace, se desarrolla, reproduce y muere.

Una y otra ideas del cuerpo inducen metáforas de semántica divergente y transportan contenidos ideológicos distintos cuando se implican en metáforas sociales. La sociedad y el Estado racionalista se verán como una gran máquina en la que los hombres no son más que piezas sustituibles de una estructura funcional. La sociedad y el Estado orgánico se entenderán como seres vivos cuyos órganos no son, en principio, sustituibles, y cuyo despliegue se asemeja al desarrollo de los organismos vivos.

Con todo ello pretendemos hacer verosímiles las hipótesis que formulábamos en la introducción respecto a la existencia de, al menos, dos interpretaciones modernas del *cuerpo político* que derivan en dos concepciones distintas y distantes del cuerpo humano, que les sirven de referente metafórico, creando dos concepciones de lo social que disputan su prevalencia, aún hoy.

¹ De aquella visión del cuerpo como máquina quedan hoy vestigios en nuestro lenguaje corriente, cuando se definen los conjuntos orgánicos como *aparato* digestivo, *reproductor* o *locomotriz*, en una clara influencia de la concepción racionalista del cuerpo.

² Actualizando aquella metáfora barroca nos permitimos hoy hablar de “*corrupción*”, de la “*salud* de la economía” o de la “*fortaleza* o *debilidad* del euro”.

VIII.I.- CUERPO Y SOCIEDAD: “Hechos” que se hacen entre sí (con metáforas).

En esta sección hablaremos de cómo las concepciones corporales son socialmente esculpidas y sustentadas. Analizaremos cómo lo social determina en gran medida la idea del cuerpo y de qué manera esa noción, una vez separada y extrañada de las personas, *reificada*, se vuelca sobre los conceptos de sociedad y naturaleza condicionando sus significados.

Como decíamos¹ al presentar el concepto de *imaginario social* en Castoriadis, la actividad del *imaginario* produce un compendio normativo que inconscientemente regula los *decires* y los *haceres* de los miembros de un colectivo e instituye una visión del mundo de la que lo corporal también es deudor. La idea del cuerpo que cada sociedad sustenta en cada instante forma parte de aquel *murmullo de significaciones imaginarias sociales* de donde se extraerán las metáforas que tienen como referente al cuerpo. Éstas lucirán, por tanto, la impronta simbólica que les impone dicho *imaginario*.

Marcell Mauss (1960) fue uno de los primeros en demostrar cómo la cultura y las normas colectivas moldean nuestros gestos aparentemente *más naturales*: nuestra forma de nacer, crecer o morir, nuestro modo de movernos, de relacionarnos, de enfermar o sanar. Michel Foucault, por su lado, mostró que el cuerpo es, además, uno de los campos de batalla donde el poder se ejercita a fondo, dando lugar a un *cuerpo regido, corregido* y finalmente *sometido* que provoca e induce una conciencia también sometida, de manera que: quien controla los cuerpos también controla las mentes, una de las tesis más destacadas de su obra *Vigilar y Castigar* (2005).

Pero el cuerpo es asimismo “la cepa de la identidad del hombre” (Le Breton, 1995: 8), está en el centro de la acción colectiva, en el foco del simbolismo social y, por tanto, es la materia prima cardinal del *imaginario colectivo*. “Cada sociedad esboza, en el interior de su visión del mundo un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias” (*Ibidem*). Estos pensamientos y saberes acerca del cuerpo se proyectan mediante metáforas sobre el mundo social y natural, humanizando a ambos.

Como veremos, elegir el cuerpo como referente, como *sujeto* del surtido metafórico con que juzgar el mundo, viene siendo una constante que se mantiene desde tiempos remotos hasta nuestros días, y como tal *invariable* puede y debe ser analizada por la ciencia social, tal y como plantearan Lakoff y Johnson entre otros. Estos autores, recordemos, consideraban que la mente humana se veía determinada por una estructura básica de metáforas corporales, que no sólo mediatizan y condicionan el conocimiento del mundo, sino que, además, con su concurso lo juzgamos y valoramos. Sus investigaciones presentan múltiples casos que respaldan esa hipótesis. Sin embargo, debemos añadir que si bien es incuestionable que el ser humano mira el mundo a través de su cuerpo, resultando aquél determinado por éste, no lo es menos que cada cultura alimenta, intenta conservar y, eventualmente, imponer a otros una singular concepción del cuerpo, siendo esa original manera de entender el cuerpo, en un tiempo y lugar, la que se incorpora al mundo como

¹ *Vid.*, pp. 19 y ss.

instrumento heurístico. Podría decirse que cada cultura tiene un cuerpo diferente, pero ese cuerpo, además, se altera con el tiempo. El cuerpo y las metáforas derivadas de él cambian sincrónica y diacrónicamente.

El cuerpo se concibe acorde con una visión del mundo, y el mundo se verá en sintonía con la idea del cuerpo que cada colectivo concreto defiende e institucionaliza. Las visiones diferentes que del mundo y del cuerpo asumieron las antiguas tradiciones occidentales y el racionalismo venían dictadas, en su mayor parte, por sus perspectivas cosmogónicas. Esas perspectivas posibilitaban y forzaban que el cuerpo se definiera de una forma preestablecida y se le adjudicaran ciertas cualidades y no otras.

Pero también, de cómo imagine a sus *miembros* una sociedad dependerán las nociones de cuerpo que mantenga en un momento concreto: “las concepciones del cuerpo son tributarias de las concepciones de la persona” (Le Breton, 1995: 8). En las comunidades tradicionales europeas el *cuerpo* no se distinguía de la *persona*, no se hallaba escindido en dos entidades independientes, cuerpo y espíritu. Al contrario, como sostiene Bajtin, en ellas se intuye un vínculo estrecho, una correspondencia sutil que, en consecuencia, permite que el cuerpo se entienda como *reflejo* —que no enemigo— del alma.

Este modo de pensar tiene sus implicaciones: los defectos y virtudes que presenta el exterior físico son tenidos por una materialización de lo espiritual en el plano corporal. Esta creencia, llevada al límite, desembocaba en el uso fisiognómico de la imagen corporal como ocurre, por ejemplo, en Gracián. Los estigmas corporales podían demostrar una calidad semejante del alma. En el *Oráculo Manual*, el aragonés no puede ser más explícito: “La buena exterioridad es la mejor recomendación de la perfección interior” (OM, 130: 240). Y en *El Criticón* encontramos otra declaración en el mismo sentido:

*Es así [...], donde quiera que hallamos corvada la disposición
recelamos también torcida la intención; en descubriendo enseñadas en el
cuerpo, tememos haya dobleces en el ánimo; el otro a quien se le anubló
alguno de los ojos, también suele cegarse de pasión, y lo que es digno de
más reparo, que no les tenemos lástima como a los ciegos, sino recelo de
que no miran derecho; los cojos suelen tropezar en el camino de la virtud,
y aun echarse a rodar, cojeando la voluntad en los afectos, faltan los
mancos en la perfección de las obras, en hacer bien a los demás (C, I, ix:
122).*

Gracián, prudente, expresaba asimismo sus reservas respecto a muchas de estas correspondencias. A pesar de lo que en primera instancia pudiera sugerirnos la imagen de una persona, entendía que “la razón, en los varones sabios, corrige todos estos pronósticos siniestros” (*Ibidem*).

En cambio, el cuerpo racionalista es un cuerpo escindido del sujeto, extrañado respecto de los demás sujetos, de la naturaleza y del cosmos. El hombre moderno *tiene* un cuerpo, lo *posee*, su modelo lo encuentra en la imagen cartesiana del *fantasma en la máquina*, paradigma de la concepción racionalista del ser humano (G^a Selgas, 1994: 41). Esta formulación del cuerpo como algo escindido de la persona, algo *portado* y *soportado*, además, coincide en el tiempo con el nacimiento y triunfo del *individualismo*, que posibilita hablar de *mi cuerpo*, según el modelo ideológico *posesivo* esbozado por McPherson (1989). El

cogito racionalista se repliega sobre sí mismo y se convierte en *soberano* de su cuerpo, olvidando que la condición *real* del ser humano es orgánica y *corpórea*, indiscernible del cuerpo que le proporciona el *espesor* y la sensibilidad de su auténtico *ser-en-el-mundo* (Le Breton, 1995: 9).

Algo distinto acontecía en las sociedades estamentales, con su visión holística y comunitaria, donde el individuo se hacía indiscernible del grupo y del cosmos y, en consecuencia, el cuerpo era indistinguible de la persona: “como mucho una singularidad dentro de la armonía diferencial del grupo” (Le Breton, 1995: 23).

En definitiva, las metáforas del cuerpo se transforman en la medida y al ritmo en que lo hacen las diversas concepciones del cuerpo. Y estas concepciones del cuerpo dependen de la visión de la vida y del mundo que elabora cada cultura.

Pero el *término* de esta metáfora, la sociedad, tampoco alude a un fenómeno petrificado y unívoco. Cuando los sociólogos remitimos los hechos investigados a *causas sociales* solemos *dar por descontado* que el término sociedad siempre “designa un estado de cosas estabilizado, un conjunto de vínculos que, luego, podrá ser puesto en juego para explicar algún otro fenómeno” (Latour, 2009: 13). Al identificar la raíz de algo como *social*, la fórmula se vacía de contenido si no se concreta de qué tipo de sociedad se trata. Hemos *reificado* el concepto *creado* —la sociedad, lo social— y lo hemos apartado de nosotros, extrañado, para que, más tarde, se nos imponga desde fuera como un *dato de la naturaleza*.

La sociedad inglesa a la que Hobbes comparó con el cuerpo racionalista no puede ser tomada como el equivalente de la sociedad española a la que Gracián se refiere. La sociedad en que Hobbes pensaba cuando escribió sobre el *cuerpo político* en *Leviatán* tiene poco en común con la que expresa Gracián con otra metáfora también corporal. Uno representa a una Gran Bretaña azotada por las ambiciones señoriales, sumida en una guerra *perpetua* entre los poderosos, con un Estado en formación en que el rey no es más que *uno entre pares*, incapaz de imponer un orden político siempre amenazado por el desgobierno, la guerra y el caos social.

Sin embargo en España, cuando Gracián escribe, la monarquía imperial lleva casi dos siglos asentada sobre la unidad de los reinos de Castilla y Aragón. El nuevo modelo en ciernes, frente al modelo imperial, resultado de la modernización del Estado estamental llevada a cabo por los Reyes Católicos, merced al Descubrimiento y a sus estrategias matrimoniales, hasta convertirlo en el mayor Imperio que había conocido Europa hasta entonces, pero que un siglo más tarde presentaba los primeros *síntomas* de declive.

Cuando nuestros autores describen su “sociedad” —concepto que ni siquiera estaba acuñado en el sentido actual, cuando ellos escribieron las obras que nos ocupan— no dicen lo mismo, aunque empleen palabras semánticamente similares. Uno describe el orden que podría implantarse en Inglaterra si lograsen forjar el *cuerpo político* racional-mecanicista que Hobbes propone y acabar así con la *guerra de todos contra todos*. El otro nos presenta una monarquía consolidada en siete siglos de Reconquista, un Imperio fundamentado, afianzado y engrandecido por las riquezas ultramarinas, con un Estado moderno simbolizado con la metáfora del cuerpo organicista, heredera directa de las concepciones corporales religiosas y populares del medioevo.

En principio, cabría concluir, ver un agregado de seres humanos en términos corporales puede interpretarse como un signo inequívoco de desigualdad, de jerarquización, entre los *miembros* de ese grupo. Sea cual fuere el modo en que se conciba el cuerpo humano —máquina u organismo—, su definición formal nunca podría incluir la *autonomía* de los diferentes órganos o piezas, ni su *libertad* para el disenso. Un cuerpo humano raramente se formularía como un conjunto de miembros o piezas que *pacían* libremente su unión para formarlo, tal y como Hobbes plantea la *constitución* del *cuerpo político*. Estas paradojas llevaron¹ al médico español Fernando Menchaca a cuestionar la pertinencia de la metáfora corporal para comprender el funcionamiento del Estado.

En el cuerpo racionalista, entendido como una maquinaria de relojería, la vida será descrita como *funcionamiento*, los órganos serán *aparatos* y la enfermedad *avería*. Cada miembro sólo es una *pieza* y por tanto prescindible y sustituible por otra.

Pero el cuerpo humano no tiene por qué pensarse necesariamente de ese modo. El cuerpo analógico se formula como un cuerpo vivo, *metabólico*. Su desarrollo no depende del ensamblaje de piezas, sino del *crecimiento*. Su enfermedad o su salud no es consecuencia de la decisión individual de un miembro, por poderoso que sea, sino de un *equilibrio dinámico* entre todos los órganos, equilibrio que llamamos *vida*.

En ese sentido, quien piense la *sociedad* como un *cuerpo* asume y aplica la concepción del cuerpo que posea el conjunto social al que pertenece. Si el cuerpo es considerado, por ejemplo en Platón y el primer cristianismo, como *cárcel del alma* entonces se le despreciará en tanto que *carne* a costa del alma considerada *espíritu*. Esta idea del cuerpo, que empapaba la concepción medieval del *cuerpo místico*, se aplicó a lo social, al soberano, *alma* o cabeza del *cuerpo* político, equiparándolo al espíritu inmortal que anima la carne mortal. Por tanto, se ensalzó una concepción en que el poder tuvo un estatus cuasi divino y su fuente un carácter delegado o *investido* por Dios, que lo convertiría en eterno e imprescindible, mientras que la carne mortal, los *miembros* de la sociedad, serían mortales y prescindibles.

La metáfora corporal varía de contenido y significación, ya se piense el cuerpo en términos mecánicos, cuerpo racionalista, máquina, de Hobbes, o bien orgánicos, cuerpo orgánico, ser vivo, de Gracián. Por lo tanto es un referente de lo más mudable y en muchos sentidos inaprehensible en toda su complejidad. El concepto del cuerpo es la clave para el desarrollo de todo un sistema referencial de metáforas que se modificarán en razón de todas aquellas causas responsables de la desigualdad entre los seres humanos.

Algunas determinaciones del concepto corporal proceden de la vertiente diacrónica: la misma sociedad cambia con el tiempo y con ella su concepción general del cuerpo también varía. En la vertiente sincrónica se dan asimismo otras determinaciones: en cada momento histórico particular se producen variaciones respecto al concepto general de cuerpo que tienen que ver con la estratificación social de quien lo concibe. Es diferente el concepto de cuerpo del noble y el del siervo. Y dentro de cada estrato, no es igual el concepto que maneja el noble campesino que el noble de corte; tampoco la idea del cuerpo de un jornalero agrícola tiene mucho que ver con la del obrero urbano. A esto podríamos

¹ *Vid.*, p. 304, de esta tesis.

añadir otras variaciones en razón del sexo, la edad, la religión, la etnia, etc., que crearían determinaciones del concepto corporal que no pueden pasarse por alto.

Por tanto, el modo de concebir el cuerpo es multivariable y resulta imposible formular una definición que sea universalmente válida, en todo tiempo y lugar, como implícitamente parece formular la lingüística cognitiva anglosajona —Lakoff, Johnson y Turner—, lo cual supone, a nuestro entender, la mayor debilidad de su teoría sobre las metáforas corporales.

Intentaremos soslayar ese escollo informando un breve recorrido, una historia del concepto de cuerpo —tal y como demanda Koselleck— previa al advenimiento del Renacimiento, de las concepciones corporales medievales y del cambio que se operó al irrumpir el racionalismo mecanicista en lo orgánico y en lo político. No argumentaremos un único modelo corporal medieval para enfrentarlo al modelo racionalista, sino que trazaremos —de la mano de Bajtin— la evolución paralela de dos conceptos corporales, uno que podríamos llamar *oficial* junto a otro, el *popular*, ambos simultáneamente vigentes a lo largo de los siglos previos a la Modernidad y de sus respectivos correlatos modernos.

Como venimos manteniendo, las metáforas, resultado del ejercicio de la facultad del ingenio para descubrir, mediante la potencia de la agudeza, las semejanzas y diferencias entre las cosas, son un instrumento heurístico de primer orden para aproximarse al conocimiento del mundo. Pero, como indicábamos más arriba, el cuerpo no es un dato primario o, mejor dicho, no siempre se designa lo mismo, cuando se utiliza ese concepto. Cada sociedad, en cada momento, construye su propia idea del cuerpo. El cuerpo clásico no es el mismo cuerpo que el místico, ni el grotesco es igual al burgués. Y sus referentes, la *polis* griega, la sociedad estamental o la moderna, tampoco. El cuerpo como maquinaria de relojería, que defendió el racionalismo mecanicista, no se parecía en nada a su contemporáneo cuerpo orgánico, del pensamiento analógico. Aunque en ambos casos nos movemos en el terreno *dudoso* y resbaladizo de la metáfora, de la analogía.

En definitiva, si una multitud se mira a sí misma como un cuerpo —mecánico u orgánico— adquiere unas características que transmiten contenidos de orden ideológico, jerárquico y normativo, que pasan generalmente desapercibidos. Los *miembros*, *órganos* o *aparatos* de un cuerpo se admiten naturalmente, sin discusión, y se asumen colocados en un determinado orden, situados según una jerarquía.

La metáfora mecanicista del cuerpo de Hobbes acentuará la dimensión estática y la estructura formal que sugieren un sistema cerrado, ajeno a la influencia del entorno y dirigido al logro de un objetivo, la adquisición, conservación y acrecentamiento del poder, es decir, una maquinaria que se mueve por la Razón de Estado. En ese sistema el hombre es tratado como un *medio* para lograr aquel objetivo. La inclinación teórica a dotar a la multitud de los atributos —corporales— de la máquina puede entenderse como una forma de contrarrestar, desde la ideología, las tendencias negativas que Hobbes supuso en las *masas*.

La metáfora organicista de Gracián, en cambio, realzará la dimensión dinámica de la sociedad, su constante interacción e intercambio con el entorno: metabolismo. En la versión orgánica de la metáfora corporal, pero sustentada por la idea del *cuerpo místico*, el

órgano rector será asiduamente el corazón, por considerarse sede del alma. El uso e interiorización de estas metáforas en cualquiera de sus interpretaciones naturaliza una idea: la necesidad de un orden jerárquico y la existencia de una autoridad superior —del tipo que fuere— como algo indispensable, pues tolerar su ausencia equivaldría a admitir la viabilidad de un cuerpo decapitado —o descorazonado—, algo inimaginable, que no puede existir, muriendo todo el cuerpo irremediabilmente.

Por tanto, en las dos versiones de la metáfora que nos ocupan, se trata de cuerpos estrictamente jerarquizados, que presuponen un orden escalonado de importancia de sus miembros en función de la mayor o menor relevancia del *órgano* o *pieza* de que se trate para la vida (Keller, 1991: 29 y ss.). Asumiendo estas metáforas, cualquier categorización social queda automáticamente legitimada. Y se corta de raíz —por antinatural— el posible intento de rebelión, ya que a nadie cabe imaginar que un mecanismo o un órgano del cuerpo desobedezcan a su cabeza o corazón. Tal conducta sediciosa sería considerada y tratada como *peligrosa enfermedad* —en la versión orgánica—, siendo medicalizada con *remedios sanitarios*, que podrían llegar al extremo de la amputación. O bien, se presentaría como un *desperfecto* o *avería* —por la metáfora mecánica—, a los que aplicar soluciones técnicas, reparación o sustitución de la pieza dañada. Se justifican y se da con ello carta de naturaleza a las acciones terapéuticas, punitivas, o reparadoras que la cabeza o el corazón puedan prescribir y aplicar a tales miembros enfermos o mecanismos averiados, legitimando así los sistemas penales en términos médicos o mecánicos.

Gracián y Hobbes utilizaron las metáforas corporales con una asiduidad que no deja de sorprendernos¹. El inglés, en *Leviatán*, recurre en sentido metafórico a las palabras *body*, *person* y *people*, junto a sus derivados, cerca de mil veces y esto a pesar de no admitir la metáfora en el discurso científico. Hobbes concentró todas sus referencias corporales en estos tres conceptos, pero se detuvo ahí. Habla también de los sentidos, de los miembros, órganos y funciones corporales con una frecuencia muy inferior, de forma casi irrelevante y descriptiva, debido a su concepción maquinaal del cuerpo.

El Criticón, sin embargo, alude expresamente al cuerpo humano como sujeto de metáforas y herramienta imprescindible para el conocimiento del mundo extracorporal. Hemos contabilizado más de cuatro mil referencias al cuerpo, a sus órganos o funciones, y eso sin ser absolutamente exhaustivos ni contabilizar las metáforas que se refieren a él o a sus actividades mediante términos no corporales. Si tenemos en cuenta que, hasta ahora, la mayoría de las ediciones conocidas de la *opera magna* del aragonés cuentan aproximadamente con quinientas páginas, resulta un promedio de más de ocho alusiones a lo corporal por página —aunque, lógicamente, en algunas serán muchas más y en otras muchas menos—, lo cual convierte estas menciones corporales en las más importantes de la obra. Y lo que las hace primordiales para nosotros es que Gracián casi nunca nombra el cuerpo humano con fines descriptivos, sino especialmente para interpretar y comprender el mundo físico, político o social, a través de él. A diferencia de Hobbes, quien se detiene en los conceptos corporales sólo para establecer la metáfora del *cuerpo político* racionalista, sin ir más allá.

¹ En el Apéndice I reproducimos los resultados de los recuentos exhaustivos de las metáforas que tienen por referente al cuerpo humano en los dos autores estudiados.

En conclusión.-

En la metáfora de la *sociedad como cuerpo*, cuerpo y sociedad son dos conceptos harto volubles e inconstantes y habrá que analizar y definir ambos, en cada caso, para entender el verdadero sentido y alcance de las metáforas en que se implican. Evitando, de este modo, caer en la inconsistencia de proyectar retrospectivamente nuestros actuales modelos de cuerpo y sociedad a los usos de estos conceptos en el siglo XVII.

El cuerpo hobbesiano, concebido como mecanismo de relojería, es un cuerpo artificial, una entidad discreta, separada e independiente del mundo que lo rodea, mientras que el cuerpo analógico u orgánico, que utilizan de referente metafórico los escritores hispanos, es un cuerpo natural, un conjunto armónico de órganos y funciones que constituyen un organismo “vivo”, abierto al mundo del que es reflejo.

Cada una de estas concepciones estará detrás de las metáforas corporales que vamos a analizar a continuación.

VIII.2.- IDEA DEL CUERPO COLECTIVO: Origen y desarrollo

En este epígrafe nos vamos a ocupar brevemente del arranque y primer recorrido histórico de la metáfora que permite a los hombres comprender las entidades políticas a través de la imagen de su propio cuerpo.

En principio, repasaremos las primeras intuiciones que acercaron las nociones generales de cuerpo y sociedad creando un binomio ideológico que tendrá un largo recorrido histórico, aunque, como acabamos de ver, en cada momento, significaron cosas diferentes para sus distintos usufructuarios. De esa versatilidad de significados se nutre la metáfora para adecuarse a las alteraciones semánticas que llevan aparejados los cambios socioculturales y políticos.

Después nos ocuparemos en detalle de las mutaciones medievales que llevaron al hombre a entender la comunidad cristiana oficial como *cuerpo místico*, sin olvidar su contraparte popular, el *cuerpo grotesco*. Concluiremos esta sección con la puesta en crisis de las significaciones medievales en torno al cuerpo que supondría el advenimiento del Renacimiento.

VII.2.1.- Primeras Intuiciones

La antropología nos ha enseñado que en las llamadas sociedades primitivas el elemento primario no era el individuo, sino el grupo, contradiciendo el hobbesiano *estado de naturaleza* formado por individuos egoístas que sólo buscan su beneficio individual. Cada miembro de las sociedades originarias debía su existencia a la acción grupal. El sentido de la vida no era otro que contribuir al bienestar conjunto. Procurar la supervivencia del grupo era el fin último de cualquier acción individual. Puede decirse que en aquellas sociedades sin Estado no había *individuos* desde los que abstraer la idea de unidad grupal, sino al contrario: existía el grupo como unidad mínima de supervivencia y de él se desgajaba el individuo como su representante. El grupo y el tótem que lo personificaba eran el dato de partida. Cada miembro, una manifestación viva de ellos, pues lo individual emanaba de lo grupal. El individuo aislado se concebía como una encarnación del tótem y no el tótem como derivada de la unión de todos los individuos. Aunque, como sostuvo Durkheim, en su origen, el grupo es anterior al tótem y éste refleja la organización interna de que se dota el grupo, pues: “Los hombres pueden agrupar las cosas por estar ellos mismos agrupados” (Durkheim, 2007: 135). El propio grupo es el principio de clasificación.

Salvo en sociedades posteriores muy concretas donde se fomentó el individualismo posesivo, no hubo ni hay hombres desagregados en multitud hostil de cuya unión pactada surja el grupo como unidad, sino una unidad, la tribu o el grupo totémico, que, por su acción, posibilita la supervivencia de cada miembro, llenando de sentido su existencia individual.

El tótem también clasificaba a los miembros de la tribu. Clasificar equivalía a poner aparte y separar, pero también a crear un orden, una jerarquía. En este sentido, clasificar

consiste en dotar al mundo de una estructura de entidades que se agrupan con otras adyacentes y similares que, por eso mismo, se oponen a otras (Bauman, 1996: 74). De esta forma unos sucesos se hacen más probables y verosímiles que otros, y se desarrollan modelos diferenciales de acción con diferentes clases de entidades, separando lo *propio* de lo *extraño*, el *nosotros* del *ellos*. La definición del grupo pone en evidencia lo que queda fuera de él.

Por medio del pensamiento metafórico el grupo se simbolizaba mediante un tótem exclusivo, inaugurando con esta primera metáfora la posibilidad de ver a un colectivo de hombres como una unidad (totémica). A partir de aquella primera categorización social en que un conjunto de hombres se representan a sí mismos por medio de otra cosa —que podía consistir en un ser vivo, un accidente natural o un objeto¹ *fabricado*— el camino para pensar la sociedad como un *cuerpo* —animado o inanimado— quedó expedito para quien quisiera transitarlo. Bien pronto sería recorrido por ilustres caminantes.

Parece significativo, y ha sido señalado (Topitsch 2000: 75), que el documento más antiguo que conservamos de la filosofía occidental —los Fragmentos de Anaximandro— contengan la primera mención expresa de esta metáfora *normativo-antropomórfica* de tan largo alcance. En esos escritos Anaximandro aprehendió el universo como *cosmos*, es decir *comunidad jurídica* de todas las cosas, según el modelo de comunidad política proporcionado por la polis. *Cosmein*, en su originaria significación, se decía de la acción de organizar a la gente en armas, acción propia del monarca o general, y *Cosmos* nombraba el ordenamiento tanto militar como político de la polis. El universo, *cosmos*, es pensado como proyección de un orden político. La proyección inversa devolverá más tarde, naturalizado, el concepto de *orden cósmico* y lo impondrá como modelo para entender el orden político-social, haciendo de la *armonía de las esferas* el modelo político a imitar, en los pensadores clásicos (*Ibid.*: 76).

La polis fue, por lo tanto, la primera formación política de occidente, consciente de sí, que se pensó a sí misma como *cuerpo político*. Su referente no es, claro está, el cuerpo mecanicista —que no irrumpirá hasta la Modernidad—, sino el cuerpo orgánico, en tanto que ser vivo, y no máquina.

Cuando Platón escribía sobre el Estado (Platón, 1988: 225-236) acudía a la imagen de la polis representada como un *hombre a gran escala* (República, 434d-e), y en no pocas ocasiones se refería a él, personificándolo, dando por supuesta la metáfora corporal. Así, el Estado podía ser “sabio” (República, 489b-c), “valeroso” (República, 441d) o “cobarde” (República, 395a), “justo” (República, 409a) o “injusto” (República, 441c-d). Platón realizó una identificación clarísima del cuerpo físico con el Estado ideal descrito en la República: entre la *cabeza*, representante del *pensamiento* en el cuerpo físico, y el *sabio/gobernante*; entre el *corazón*, al que considera sede del *valor*, y la *milicia*; y entre el *vientre*, ligado a la *sensación*, y los *artesanos y campesinos*.

¹ Que el tótem fuera normalmente un objeto o fenómeno animado o inanimado implicaba de hecho una concepción del *estado de naturaleza* histórico muy distinto del hobbesiano, y supone la primera irrupción de entes no-humanos que expresan y determinan una configuración social.

La metáfora del cuerpo como representación del Estado y clave heurística para aprehenderlo también aparecía expresamente en Jenofonte, quien consideró a los funcionarios como los *ojos y oídos* del *cuerpo* que era el rey. Esta metáfora fue recogida y ampliada por Aristóteles en *Política* (1252a, 1276a, 1287b) donde los órganos del Estado aparecen como la prolongación de los órganos corporales del gobernante.

Roma asumió completamente las ideas helénicas sobre el cuerpo y la sociedad, y por tanto, las metáforas en que esos términos se implicaban. Pero con la caída del Imperio, desaparecieron de Europa los referentes políticos a los que aplicar la metáfora corporal, y ésta se vuelve al único resto del poder imperial, la Iglesia Católica, dando origen a la metáfora del *cuerpo místico*.

En conclusión.-

Las fuentes de las metáforas corporales señalan ya un camino y un fin normativo-institucional en su aplicación. La filosofía ática fue la primera en formalizar la metáfora que ve al grupo como *encarnación* de un cuerpo a mayor escala. A pesar de ello, la metáfora cuyo *sujeto* es el cuerpo y cuyos *términos* de traslación fueron el grupo de parentesco, la tribu, la sociedad o el Estado, no siguieron un camino rectilíneo hasta el siglo XVII.

En los primeros siglos de la cristiandad la metáfora orgánica se alejó del ámbito¹ político originario y se desplazó al terreno religioso, allí enriqueció sus significados, llegando a simbolizar la unión de los hombres con su deidad. Estas significaciones de nuevo cuño fueron proyectadas sobre la sociedad medieval para justificar determinadas pretensiones y ambiciones políticas de las autoridades religiosas que estuvieron en la base de múltiples conflictos con las autoridades seculares, tras la caída de Roma.

VII.2.2.- Cuerpo Místico

En su origen, la metáfora del *cuerpo místico* estuvo contextualizada por el caótico escenario político que se adueñó del oeste europeo tras la caída del Imperio Romano de Occidente, donde el único referente universal de poder que permaneció en pie fue la Iglesia Romana. No en vano, la instauración de la fe cristiana como religión oficial por parte del emperador Constantino —que personalmente nunca se convirtió—, supuso en la práctica la caída del panteón greco-latino de deidades clásicas e instituyó al sucesor de Pedro en *Pontifex Maximus* —cargo imperial—, como *cabeza* espiritual del Imperio, dando paso y sentido a la nueva formulación de la vieja metáfora que veía a los grupos humanos como cuerpos, pero concretada ahora en un *cuerpo místico*.

La fuerza con que se atrajo esta metáfora a la semántica religiosa se expresó en las palabras que, según el Evangelio pronunció Cristo en la última cena: “*Tomad y comed todos de él porque este es mi cuerpo...*” (Mc 14, 22-25). La transfiguración ritual del pan y del vino se realiza —en su literalidad ajena a cualquier connotación mediada por la fe— en base a dos metáforas cuyos *términos*, el pan y el vino, son nombrados *cuerpo* y *sangre*, que son los *sujetos*. Con este *cuerpo* metafórico el primer cristianismo se refirió al cuerpo de Cristo en

¹ Aunque más bien cabría decir que fue la esfera religiosa la que expandió sus fronteras hasta abarcar la totalidad del territorio social.

la eucaristía. Sin entrar en los misterios asociados a la creencia, la función metafórica deviene, en un primer momento, ritual sagrado pero llega a desplegar su ámbito de aplicación, más tarde, hasta abarcar la entera comunidad de fieles católicos, con la reformulación de la metáfora llevada a cabo por Pablo de Tarso.

La palabra *cuerpo*, usada en sentido metafórico para referirse a toda la comunidad cristiana, la empleó de por vez primera san Pablo, quien podría haber estado inspirado por las diatribas estoicas o las especulaciones de la gnosis sincretista (Viller, 1953: 2378-2404):

Del mismo modo que el cuerpo es uno y tiene miembros y todos los miembros del cuerpo, por muchos que sean, no forman más que un cuerpo, así también Cristo. Porque todos nosotros, judíos o gentiles, esclavos o libres, hemos recibido un mismo Espíritu en el bautismo a fin de formar un solo cuerpo y todos hemos bebido del mismo Espíritu (1 Corintios 12, 12-14).

En esta *carta* el adyacente *místico* aún no aparece en unión a *cuerpo*: el contexto es suficiente para distinguir este *cuerpo*, del cuerpo eucarístico de Jesús. Pero lo más significativo es el carácter jerárquico y el determinismo teológico que implica la metáfora orgánica que san Pablo despliega unos versículos más abajo y que reproducimos al completo por su trascendencia sociológica:

El cuerpo no se compone de un solo miembro sino de muchos. Si el pie dijera: «Como no soy mano, no formo parte del cuerpo», ¿acaso por eso no seguiría siendo parte de él? Y si el oído dijera: «Ya que no soy ojo, no formo parte del cuerpo», ¿acaso dejaría de ser parte de él? Si todo el cuerpo fuera ojo, ¿dónde estaría el oído? Y si todo fuera oído, ¿dónde estaría el olfato? Pero Dios ha dispuesto a cada uno de los miembros en el cuerpo, según un plan establecido. Porque si todos fueran un solo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? De hecho, hay muchos miembros, pero el cuerpo es uno solo. El ojo no puede decir a la mano: «No te necesito», ni la cabeza, a los pies: «No tengo necesidad de ustedes». Más aún, los miembros del cuerpo que consideramos más débiles también son necesarios, y los que consideramos menos decorosos son los que tratamos más decorosamente. Así nuestros miembros menos dignos son tratados con mayor respeto, ya que los otros no necesitan ser tratados de esa manera. Pero Dios dispuso el cuerpo, dando mayor honor a los miembros que más lo necesitan, a fin de que no haya divisiones en el cuerpo, sino que todos los miembros sean mutuamente solidarios. ¿Un miembro sufre? Todos los demás sufren con él. ¿Un miembro es enaltecido? Todos los demás participan de su alegría. Ustedes son el Cuerpo de Cristo, y cada uno en particular, miembros de ese Cuerpo (1 Corintios 12, 14-27).

Destacamos la intención paulina de desterrar, o al menos disimular, el carácter jerárquico de ese cuerpo, insistiendo en los fuertes rasgos “solidarios” del primer cristianismo —“dando mayor honor a los miembros que más lo necesitan”—, pero también recoge nítidamente tanto la desigualdad social como la imposibilidad absoluta de promoción social de los miembros de ese cuerpo, amparándose en la resignación cristiana para que cada uno acepte su papel.

Posteriormente la Iglesia, siguiendo la metáfora paulina, se identificó místicamente con el cuerpo físico de Jesús. En todo caso se concibió a sí misma como la prolongación de la encarnación, manifestación continua de Dios en el mundo y en la historia.

La fórmula definitiva de esta metáfora —*cuerpo místico*— la establecerán los preescolásticos, y parece ser, también en el sentido del misterio eucarístico, pero el *cuerpo* ya se muestra entonces en relación estrecha con la Iglesia oficial. Su sentido definitivo, comunidad de Cristo y su Iglesia, no se halla por escrito hasta la aparición del *Tractatus Sacramentalis* del maestro Simón, en el año 1160. Hacia el 1200 los grandes escolásticos fijaron definitivamente el significado. Todos ellos reconocen en su exégesis que se trata de una metáfora. No obstante, es una metáfora plena de sentido: en general, el *cuerpo místico* representaba la elevación a estado sobrenatural de la unión existente entre todos los seres finitos en relación con el ser infinito, y en particular, simbolizaba al *cuerpo* formado por la iglesia, en tanto que comunidad de los cristianos, siendo Cristo su *cabeza*.

El desarrollo de las últimas consecuencias implícitas en esta metáfora permitió a la Iglesia reivindicar para sí una supremacía indiscutible, *summum potestâs*, sobre el poder político. Según los evangelios, Pedro fue nombrado vicario en la tierra por el mismo Jesús. Sus sucesores, mediante un desplazamiento lógico, entendieron que el Papa asumía el papel de *cabeza vicaria* de la iglesia, que era el *cuerpo* formado por los nacientes reinos cristianos. Así, el único referente de poder universal tras la caída del imperio se apropió, de forma nada inocente, de la misma metáfora corporal que sirvió a Platón y Aristóteles para simbolizar y comprender el poder político de la polis.

Vemos así de qué manera las metáforas crean o destruyen mundos, al fundar o minar sus concepciones. Manipulada convenientemente por los escolásticos, la metáfora del *cuerpo místico* adquirió amplias consecuencias políticas, inspiradas por los intereses de la jerarquía eclesiástica, única instancia operativa de implantación continental capaz de imponer una visión —dualista y dogmática— del mundo, a su conveniencia.

Una vez que el poder feudal se estabilizó, asentándose y restaurando gradualmente cierto orden político, se encontró con una poderosa organización clerical que extendía su red e influencia por todo el continente. Esa organización espiritual de poder supo imponer la sanción papal a la investidura de los primeros reyes cristianos, justificándola en una metafísica cristiana —de ascendencia platónica— que sostenía la supremacía de lo espiritual sobre lo material, y en consecuencia, del alma sobre el cuerpo.

La Iglesia como institución se vio forzada desde su origen a entrar en tratos con la autoridad mundana y viceversa. El pacto medieval con el poder civil se fundó en la teología paulina, según la cual sólo se alcanza la legitimidad del poder “por la gracia de Dios”. Quien no contase con tal *gracia* no podía gobernar. En consecuencia, el Papa, como administrador vicario de la *gracia* de Dios y representante de Cristo en la tierra, se arrogó el derecho a tutelar y sancionar el nombramiento de los reyes cristianos.

Así la metáfora del *cuerpo místico* se convirtió en una poderosa arma política que sería prolijamente esgrimida por la Iglesia con el fin de garantizarse poderes nada espirituales que perturbarían la incipiente constitución de los reinos medievales, aunque también contribuyó —por la legitimación divina que suponía la *imposición de manos* en la coronación

de los reyes— a su consolidación, pues el poder civil se constituyó antes incluso de haber extendido y apuntalado su dominación sobre todos los territorios que teóricamente formaban sus reinos.

El interés papal por colocarse por encima de los reyes cristianos generó un conflicto permanente con cualquier reino que no se aviniese a los intereses políticos de los sucesores de Pedro, conflicto que degeneró hasta desembocar en las terribles guerras de religión del siglo XIV que asolaron todo el continente europeo. La pretensión de superioridad política del estamento sacerdotal sobre el señorío feudal se explica y comprende tanto por la primitiva debilidad de unas estructuras políticas en formación, como por la aspiración de satisfacer los intereses eclesiásticos en el plano material. Desde un punto de vista esencialmente ideológico, la consecuencia más destacada de la metáfora del *cuerpo místico* fue la idea, soñada y anhelada por el clero medieval, de un *universo cristiano*, cuya ambiciosa pretensión territorial abarcaba a las antiguas fronteras del Imperio Romano.

Alrededor de esta metáfora se gestó todo un sistema ideológico, una concepción del mundo que se hizo valer hasta la Modernidad, durante más de diez siglos. Incluso el protocolo de hoy en día prescribe el beso en la mano y la genuflexión —una sumisión simbólica— de los jefes de Estado cristianos en sus encuentros con el Papa, lo que no deja de ser un vestigio de la fuerza coercitiva de aquella metáfora milenaria.

Hobbes dedicó íntegramente la segunda parte de *Leviatán* a la denuncia de la ideología que se escondía tras la metáfora del *cuerpo místico* y sus consecuencias institucionales, acordes con su origen político:

Y si un hombre considera el origen de este gran dominio eclesiástico percibirá fácilmente que el papado no es sino el fantasma del fallecido Imperio romano, que se sienta coronado sobre su tumba. Porque así brotó súbitamente el papado de las ruinas de ese poder pagano (*Lev.*, IV, *xlvi*: 554)¹.

El *cuerpo místico* —irreal e inexistente— es una metáfora que expresa la unión espiritual de las almas de los creyentes bajo el manto protector de la Iglesia. Pero la privilegiada posición de que goza lo espiritual en esta metáfora tiene por correlato una concepción del *cuerpo carnal* —real y existente— entendido como prisión de un ser puro, espiritual y eterno: el alma inmortal. Ella, como miembro de aquel *cuerpo místico* imaginado, es lo único considerado real e importante mientras que el resto, cuerpo material en el que se encuentra recluida, es sólo *carne*.

La idea del alma encarcelada en el cuerpo, sin embargo, paradójicamente se resolvió transformándose ella misma en instancia represora y auténtica carcelera de los instintos y apetitos corporales. Para alcanzar su salvación, la desvalida alma cristiana, prisionera del cuerpo, se vistió de verdugo con el fin de mortificar al cuerpo, velar su clausura,

¹ “And if a man consider the originall of this great Ecclesiasticall Dominion, he will easily perceive, that the *Papacy*, is no other, than the *Ghost* of the deceased *Romane Empire*, sitting crowned upon the grave thereof: For so did the *Papacy* start up on a Sudden out of the Ruines of that Heathen Power.” (*Lev.*, IV, *xlvi*: 713)

haciéndole padecer ayuno, abstinencia y otras penurias en aras de la purificación sacrificial de la *carne*.

El cuerpo-cárcel fue una proyección de la concepción oficial que se trataba de imponer desde los púlpitos como ortodoxia cristiana. Si la cabeza o el corazón se figuraban como sede del *alma*, el resto del cuerpo sería sólo carne, abocada al pecado y, como tal, debía colocarse bajo el gobierno despótico de aquélla. El daño así infringido al cuerpo no se consideraba un mal, sino una penitencia en busca del fortalecimiento y la salvación del ser espiritual que albergaba.

En conclusión.-

Trasladada al terreno político, la metáfora del *cuerpo místico* induce una república en la que el soberano sería investido por Dios y tutelado por su vicario. Esta tutela estuvo en el origen de numerosos conflictos en Europa, conflictos que se recrudecieron a partir del siglo XIV alcanzando su apogeo en los siglos XVI y XVII.

Las consecuencias políticas de esta metáfora fueron la elevación de la investidura real a dogma sagrado. El soberano investido por la providencia divina adoptaba un papel similar al del alma en el hombre, siendo la población el equivalente a la carne. Carne que había que mortificar para purificarla, según el dogma. Así el poder veló por la purificación del pueblo, sometiéndolo a su dominio absoluto. Pero los soberanos pagaron un precio político por la sanción papal: el acatamiento de los designios de Roma. En el balance inestable de ambas consecuencias se movió la política europea, hasta la Ilustración.

No obstante, durante la Edad Media hubo otras concepciones de lo corporal, paralelas al *cuerpo místico* y su correlacionado *cuerpo-cárcel*. Estas concepciones populares, que bebían de la tradición dionisiaca legada también de la antigüedad clásica y que disputaban el dominio imaginario al *cuerpo místico* oficial, podrían resumirse en la noción de *cuerpo grotesco*, que trataremos a continuación.

VII.2.3.- Cuerpo Grotesco

La Edad Media occidental cultivó al menos otra concepción de lo corporal, heredera de tradiciones paganas milenarias, distintas e incluso antitéticas a las que informaban la metáfora oficial del *cuerpo místico* legitimador de las jerarquías en la sociedad estamental.

En las formas y rituales de la fiesta popular, en las obras cómicas orales o escritas, generalmente en lengua vulgar, a veces incluso en latín y en los diversos tipos de lenguaje coloquial y grotesco de la Edad Media, se nos brinda otra visión del mundo y de las relaciones humanas totalmente diferente, deliberadamente no oficial y exterior a la Iglesia y al Estado (Bajtín, 1974: 10). Mirada no oficial y popular del mundo que podría formularse como un *segundo mundo* superpuesto al oficial, una *segunda vida* alternativa que pasaba a primer plano cuando, en determinadas ocasiones, se aflojaba la coerción oficial ejercida por la Iglesia y respaldada por la violencia del *brazo secular* (*Ibíd.*: 56).

Tras el rictus severo del festejo oficial se dejaba entrever la *máscara grotesca* del Carnaval. Heredero directo y usufructuario de los ritos de la arcaica saturnal romana, oficialmente tolerada en la época imperial, y cuya fuerza e implantación popular fue

igualmente irreprimible por parte de la autoridad medieval, forzada a soportarlo en su seno, el carnaval reinó durante siglos en la cultura popular. Ese *segundo mundo*, desarrollo de una cultura paralela a la oficial, estuvo sostenido, impregnado y animado por una indefinida esperanza de regeneración y renovación asociada al ciclo estacional, así como por la gozosa comprensión y asunción de la relatividad de todas las verdades, de las autoridades que las validaban y de la Iglesia que las imponían como dogma.

En las celebraciones carnavalescas se manifestaba toda una cultura paralela a la oficial que ocupaba un importante lugar en la vida de las gentes del Medioevo, incluso desde el punto de vista temporal: llegaban a ocupar más de tres meses, una cuarta parte del año. Conviene destacar de los festejos populares su esencial relación con el devenir temporal y la sucesión de las estaciones. En la Edad Media, la ubicación de la fiesta en el calendario era primordial. Se reavivó una vieja relación con el cosmos, las fases lunares y solares, la decadencia o renovación natural y la sucesión de los ciclos agrícolas, regulando los tiempos de trabajo y de descanso, los tiempos de fiesta y los de recogimiento.

Las manifestaciones festivas de la cultura grotesca proyectaban una concepción de lo corporal diametralmente opuesta a la oficial: la clausura se transformaba en apertura, la humildad en orgullo, la moderación en exceso, la frugalidad en saciedad, la sobriedad en embriaguez, la abstinencia en promiscuidad. Cuerpo antitético y alternativo al oficial *cuerpo místico*. El *cuerpo grotesco* era un cuerpo expuesto y accesible al mundo que se fundía con él en una auténtica borrachera de todos los sentidos. La médula de las imágenes de la vida corporal del grotesco fueron la fertilidad, el crecimiento y la sobreabundancia, y el rasgo característico de este realismo, frente a los altos ideales de la cultura oficial, fue la degradación, es decir, la transferencia al plano material y corporal de todo lo elevado, ideal y abstracto. El principio realista y comunitario que animaba la cultura grotesca se oponía a todo aislamiento y confinamiento del hombre en sí mismo, a todo ideal abstracto o intento de expresión separada e independiente del mundo y del cuerpo.

Frente al *cuerpo místico* que ve el *cuerpo* como *prisión* del alma y en consecuencia debía de ser dominado por medio de su clausura y mortificación para ser ofrecido en holocausto a Dios, se alzaba el *cuerpo grotesco*. Un cuerpo siempre incompleto e imperfecto, abierto y comunicado a través de sus aberturas con toda la naturaleza y con los demás cuerpos. La absorción y evacuación de alimentos y bebidas en grandes cantidades, así como el exceso sexual propio de la cultura popular equivalía a tragar y asimilar el universo en un solo gesto. El ciclo nacimiento y la muerte equivalía a la renovación de la vida eterna de la comunidad por encima de las contingencias históricas.

Las autoridades eclesiásticas de los primeros tiempos del cristianismo, en consonancia con una pauta que más tarde se repetiría de forma sistemática en la colonización del Nuevo Mundo, procuraron hacer coincidir las grandes celebraciones sacras, la Pascua, la Ascensión, la Natividad y otras conmemoraciones cristianas, con las antiguas celebraciones paganas, superponiéndolas¹ para cristianizarlas pero sin conseguir

¹ Esta superposición no fue sólo simbólica. Como lugar para la edificación de Iglesias y Catedrales medievales se eligieron sistemáticamente las sedes de antiguos templos o lugares de culto pagano, sobre cuyos cimientos, incluso con sus mismas piedras, se erigieron la mayor parte de las iglesias cristianas. En

extinguir su rescoldo ancestral durante más de un milenio. Esta circunstancia se entiende por la debilidad de los reinos europeos de los siglos VII y VIII, incluso IX. La cultura oficial, religiosa y caballeresca era aún frágil, insegura y débil mientras que la cultura tradicional y popular, en cambio, era todavía muy poderosa y no podía ser dejada de lado.

En todas las conmemoraciones religiosas reglamentadas de la Edad Media, la risa y las burlas licenciosas cumplían un rol de cierta importancia organizando los aspectos populares y festivos de las mismas. Baste recordar solamente la *Risa Pascual*, así llamada porque permitía la carcajada y la burla libertina en el interior de las iglesias. Al finalizar la Pascua, el propio sacerdote desde el púlpito hacía relatos groseros e irreverentes que tenían la función de provocar una *risa balsámica* después del largo periodo de ayuno (Bajtín 1974: 75). Paralelamente existió una *Risa Navideña* basada en canciones populares donde lo corporal y material eran los protagonistas principales.

Con fines ideológicos, algunos de los últimos defensores modernos del carnaval medieval trataron de proteger la cultura popular del asalto definitivo del racionalismo en los siglos XVII y XVIII, confrontando aquella debilidad de la cultura oficial con la vitalidad de la visión cómica y burlesca de la antigua cultura grotesca. Así lo testimonian las numerosas invocaciones de aquellos textos elogiosos con la cultura carnavalesca, que se encuentran en escritos de teólogos y clérigos medievales, hablando de los beneficios catárticos de la fiesta, de su funcionalidad en tanto que válvula para el alivio de la presión de la cultura oficial, haciendo soportables las enormes desigualdades y servidumbres que soportaban las sociedades estamentales.

Cada acto oficial generaba una contraparte popular y festiva cuya función era liberar de la rigidez ceremonial, de la seriedad religiosa, de las jerarquías estamentales, de lo opresivo de su dominación. Merced a este mecanismo lenitivo de la coerción de la vida estamental, la cultura popular desenmascaraba la pretenciosa imagen oficial y mostraba el carácter relativo, cambiante y limitado de los símbolos del poder, enfrentándolos a la dinámica dialéctica de la vida y la muerte, del envejecimiento y la renovación, así como a la inevitable y constante imperfección de la existencia terrena.

La cultura popular medieval otorgó una singular importancia a todo lo nuevo y por venir, que con el tiempo se convertiría en un ansia política indefinida de mejora de las condiciones de vida. Tras estas tradiciones latía y se dejaba sentir un deseo de renovación, de renacimiento y esperanza de una nueva juventud que constituía la *segunda vida* de la Edad Media. No olvidemos que las saturnales romanas simbolizaban un retorno a la *edad dorada*, un tiempo añorado en que la vida se encontraba libre de las restricciones físicas, políticas, religiosas o medioambientales. La interrupción provisional de la presión oficial permitía a la vida salir de los senderos habituales y penetrar en los dominios de una libertad utópica.

En el entusiasmo festivo de la cultura popular se dejaba sentir con fuerza el latido comunitario. Mediante la fiesta grotesca se producía una momentánea victoria sobre el

España esta suplantación se efectuó sobre los templos musulmanes, romanos e íberos. Esta misma práctica se utilizó siglos después para usurpar los lugares sagrados de los pueblos indígenas de América.

terror místico, disipando el miedo a las potencias sobrenaturales y a las fuerzas opresoras y restrictivas que aquí las representaban. La fiesta representaba un momentáneo triunfo sobre el respeto supersticioso a lo sagrado y prohibido, superando la angustia ante algo aún más terrible que la incierta existencia terrena: el miedo que infundía la amenaza de una vida ultraterrena pendiente de juicio.

En contraste con la cultura grotesca, la seriedad oficial estuvo saturada de incertidumbre, debilidad, docilidad y respeto reverencial al poder. La cultura oficial promovía la resignación ante la injusticia presente, prometiendo una *salvación* futura, pero haciendo un uso constante de la mentira y la hipocresía cuando no de la violencia, la intimidación, las amenazas y las prohibiciones, la prisión o la muerte, con el fin de justificar en lo posible o encubrir al menos las enormes desigualdades sociales engendradas por un orden social injusto, fruto de la providencia divina (Bajtín, 1974: 87).

Como decíamos más arriba, las determinaciones físicas, temporales o espaciales no sólo condicionan el tipo de metáforas que estructuran los *imaginarios*. Se puede afirmar también que el modo de comprender, interpretar y asimilar esas determinaciones está socialmente establecido. En una misma cultura, la medieval, dos concepciones del cuerpo, una oficial, la otra popular, radicalmente enfrentadas y excluyentes, se vieron forzadas, sin embargo, a tolerarse y convivir. En el seno de una misma cultura florecieron distintas concepciones (subculturas diríamos hoy) del cuerpo que simultaneaban su influencia en una lucha *enmascarada* por el dominio simbólico (Volovsinov, 1976: 29-37).

Cualquier atisbo de oposición o resistencia a un poder oficial establecido supone la irrupción automática de un campo simbólico alternativo al oficial. Esa oposición y resistencia se materializan siempre en metáforas contradictorias: *cuerpo místico* frente a *cuerpo grotesco*.

Durante la Edad Media, tanto en el plano espacial como en el temporal, cada una de las dos metáforas corporales —en su lucha soterrada—, se regulaban mutuamente instituyendo un programa ritual y festivo donde quedaba estipulado el reinado de cada una. La débil estructuración del poder posibilitó un grado de libertad suficiente como para permitir la irrupción en la plaza pública —lugar central de la comunidad— de la cultura carnavalesca y su *mundo al revés* (Bajtín, 1974: 23).

En conclusión.-

En la cultura popular medieval, que podría calificarse de *realismo grotesco*, el *principio material y corporal* aparecía bajo la forma universal de la fiesta de Carnaval. Frente a la jerarquización espiritual del mundo que imponía el oficial *cuerpo místico* se erigía una concepción de lo corporal arraigada en la cultura popular medieval, que tuvo su más genuina manifestación en el Carnaval, donde las jerarquías se desvanecían, las identidades se ocultaban y la rígida moral y coerción social se relajaban. En ella, lo cómico, lo social y lo corporal quedaban fundidos indisolublemente en una totalidad viviente.

El sentido e implicaciones de las metáforas cuyo referente es el *cuerpo grotesco* son, por tanto, radicalmente distintos al de aquéllas en que el referente era el *cuerpo místico* y su consecuencia, el cuerpo-cárcel. El Renacimiento, sin embargo, supuso una quiebra de estas tradicionales visiones de lo corporal.

VII.2.4.- Renacimiento: crisis de las metáforas medievales

Durante el *Trecento* y el *Quattrocento* el interés por el clasicismo grecorromano aumentó hasta convertirse en el signo predominante de la cultura renacentista. Al arribar al Renacimiento las metáforas del cuerpo en sus variadas versiones adquirieron nuevas significaciones.

La interpretación escolástica de la filosofía clásica se hizo insuficiente y aún sospechosa tras la derrota definitiva de las aspiraciones de la curia vaticana en materia política y la escisión del cristianismo promovida por Lutero y Calvino. Del vuelo dogmático del pensamiento escolástico y del cuestionamiento pragmático de la realidad planteado por la cultura popular de tradición pagana se pasó al cuestionamiento teórico-crítico, guiado por la razón pensante, de las creencias y supuestos básicos de la sociedad estamental y del sistema cognoscitivo anexo.

Aunque el razonamiento escolástico también contribuyó involuntariamente a esta empresa con su —a veces irresoluble— complejidad, enseñando a los monjes a pensar y moverse por los inextricables laberintos de las teorías teológicas, refutándolas o apoyándolas, pero siempre en términos de una *lógica teologal* cuyos principales puntos de apoyo serían el Libro Sagrado, la Patrística y los clásicos Platón y Aristóteles, convenientemente cristianizados. Al fin y al cabo se trataba de la misma lógica que aún se ensañaba y aprendieron quienes extenderían después su mirada sobre la naturaleza, los mismos que comenzaron a cuestionar todo el saber acumulado hasta entonces.

Las observaciones sistemáticas de la naturaleza, de Galileo, Copérnico o Kepler, refutaban con toda rotundidad algunas de las creencias básicas de la concepción cristiana del mundo. El cambio en la forma de *encarar el mundo* llevaría a una modificación profunda en las maneras de afrontar el problema del conocimiento. La explicación del universo, hasta entonces en manos de la teología, se secularizó ante la irrupción de la Razón. La fe que antes se depositaba en la religión se traspasó al hombre moderno, a su capacidad razonadora para desentrañar por sí solo el mundo, sin el auxilio de instancias sobrenaturales. A ese cambio en el *qué*, en el *cómo* y en el *porqué* de las cosas se le llamaría Razón, mito que la cultura occidental trató desde entonces de imponer al resto de culturas:

La creencia en la Razón y en sus virtudes emancipadoras no está menos alimentada por fantasmas imaginarios que cualesquiera otras creencias, ni ese imaginario racionalista tiene menos potencia para engendrar monstruos [...] que el imaginario medieval para ensoñar su particular bestiario (Lizcano, 2003: 3)

Después de mil años de evolución de la cultura medieval —popular y oficial nace una nueva conciencia cuya metafísica se presenta como *libre, crítica y ahistórica*, pero que surgió de los brotes y embriones gestados en el transcurso de la Edad Media. La palabra renacimiento tenía, por entonces, un mayor alcance del que la posteridad le ha otorgado en tanto que simple giro cultural hacia los clásicos. Ese re-nacer que para la cultura oficial se limita a volver la vista a Roma y Grecia tiene un hondo arraigo en la herencia de la cultura popular, en la que la dinámica nacimiento-muerte-renacimiento representaba el eterno retorno del ciclo vital que se encontraba en el centro de la conciencia medieval. Cuando se

habla de re-nacimiento se utiliza un concepto clave de la cultura grotesca, cuyo lejano origen puede rastrearse hasta las concepciones pitagóricas y, más allá, en los *Vedas*. El concepto Renacimiento, como movimiento artístico y cultural, se refiere a un periodo histórico, artístico y filosófico que admiró y recuperó la obra del clasicismo, pero muestra también la materialización de un anhelo de renovación, resurgimiento y actualización del ciclo vital latente en la cultura popular medieval. Esta doble significación se nos escapa en la actualidad, ya que se enfatiza el resurgimiento de un ideal artístico en detrimento de la tradición popular.

En el Renacimiento se llevó a cabo una paulatina culminación de las posibilidades y esperanzas expresadas por la cultura carnavalesca: la materialización de la aspiración al cambio y a un rejuvenecimiento que se manifestó en todos los niveles sociales. Con los cambios científicos y técnicos que inauguraron el periodo, el hombre medio renacentista desarrolló una clara conciencia del carácter progresivo de la historia que lo situaba en una altanera posición de superioridad en todos los terrenos de la cultura, frente a sus predecesores. Esos cambios tendrían consecuencias tanto en las concepciones del cuerpo y de la sociedad, como en los instrumentos para conocerlos.

Como una consecuencia —no deseada oficialmente— de la difusión de los tipos móviles de imprenta se produjo en Europa un rápido deterioro del monopolio que la iglesia detentaba sobre el conocimiento, en favor de la burguesía urbana. Hasta entonces, el conocimiento legítimo era un terreno exclusivo de la casta sacerdotal/monacal. La difusión de la imprenta propició la expansión del nuevo saber racionalista y favoreció un vertiginoso cambio de mentalidad entre diferentes, y cada vez más amplias, capas letradas de la población urbana de la sociedad renacentista. Entre esos cambios cabe destacar un nuevo modo de concebir y conocer lo corporal.

El control de la copia manuscrita que sostenía aquel monopolio del saber antiguo quedó roto. Comenzó así a forjarse el mito que la Ilustración nos narró como la gran “Epopéya de la Razón” en lucha contra las tinieblas de un supuesto oscurantismo previo. La Iglesia ya no podría controlar —aunque sí el Estado, de ahí la proliferación en este preciso momento histórico de los *Index* estatales— la distribución de lo escrito, ni de lo que se escribiera de ahí en adelante. Entre las obras prohibidas se encontraron numerosos libros científicos de astronomía, química, biología o anatomía. Los intereses propios de la naciente burguesía fueron presentados, desde entonces, como resultado de la *insaciable curiosidad del hombre* y encontraron satisfacción gracias a la nueva *razón* y a la nueva *ciencia*. El pensamiento medieval que durante siglos anduvo enredado en los vericuetos laberínticos de la metafísica escolástica encontró una salida gracias a la razón calculadora e instrumental.

La universalización de las temáticas fue el corolario de todo el proceso: ya no hubo territorio, por recóndito o sagrado que fuera, donde la razón burguesa no hollara imponiendo su dominio utilitario. Todo quedó sometido a su escrutinio aunque la resistencia al cambio de paradigma —especialmente en España— se prolongaría hasta después del Despotismo Ilustrado.

En ese contexto, el cuerpo humano dejó de ser conceptuado por la elite política y burguesa como platónica cárcel del alma para erigirse en su *templo*, y como tal, ser

venerado en su natural belleza. Con el estudio y la imitación de los antiguos resurgió el canon clásico en el que un hombre completo —cuerpo y alma como unidad— volverá a ser nuevamente señor y medida, instrumental, de todas las cosas.

Pero el trayecto triunfal del modo de razonar utilitario ignoró y despreció absolutamente las consecuencias profundas de la cultura popular como fuente de conocimiento. El contenido del nuevo concepto corporal, que alimentó las metáforas que venimos estudiando, se construyó asumiendo una parte de la noción oficial del *cuerpo místico* pero, definitivamente, en rotunda contradicción con el *cuerpo grotesco*. En efecto, ya no era aquel *cuerpo-apertura* grotesco, aunque tampoco fue fiel reflejo del místico *cuerpo-cárcel*, sino un *cuerpo-templo* donde habitaba el alma inmortal. La clausura, antes prescrita para evitar la perversión intrínseca a la propia naturaleza carnal del cuerpo se sigue exigiendo ahora —al pueblo, no a los poderosos— porque ese *templo* no debía ser profanado. Lo que antes imponía la piedad ahora lo exigía la estética. Así comenzaron a surgir, y a extenderse el uso, manuales de cuidado corporal, el ejercicio físico y los deportes¹, buscando acercar el cuerpo real al cuerpo ideal y canónico templo del espíritu.

Pero ese *templo* era un cuerpo superficial, una fachada inmaculada de superficie cerrada al mundo. La belleza de su fisonomía expresaba la *elevación* espiritual, pero no la *bajeza* corporal. Así la virtud se igualó a la belleza y ésta a la salud. Aunque lo significativo fue la aspiración a un cuerpo *ideal*, es decir, conforme a una Idea, pero esta idea² es ahora calculada —orden, proporción, razón—, y se impuso en consecuencia un *canon geométrico* para la conformación de ese *cuerpo*.

El *mos geometrico* que se establece como técnica de todo el pensamiento racionalista fue aplicado del mismo modo para explicar y construir la belleza del cuerpo humano. El renacentista es un cuerpo que no deseaba el cambio ni la evolución hacia su plenitud y postrera decadencia. Los primeros manuales sistemáticos que contenían prácticas para la conservación física, el ejercicio metódico y la cosmética en general, se desarrollaron significativamente en este periodo (Vigarello, 2005: 229-285). El cuerpo humano —en el

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 12.-
“El hombre de Vitruvio”
dibujo de Leonardo Da Vinci, 1490.
Galería de la Academia de Venecia

¹ Un estudio completo sobre estas prácticas gimnásticas entre las elites del siglo XVII puede consultarse en Vigarello, 2005, Cap. 4, *Ejercitarse, Jugar*, pp. 229-285.

² El arquetipo de este cuerpo ideal lo proporcionaría el Arte: el “Hombre de Vitruvio” de Leonardo (reproducido en esta misma página, Figura 12) sería uno de los muchos modelos, quizás el de mayor prestigio, en los que el paradigma geométrico se recrea. Todo él fue construido proporcionalmente de modo que cada parte, por mínima que fuere, cuenta con unas dimensiones que son múltiplo o submúltiplo de todas las demás, y está inscrito en un círculo, figura platónica que representa la perfección.

arte renacentista— fue representado en el punto más alejado posible, tanto del nacimiento, como de la muerte: una *joven madurez* al estilo de la expuesta por el *David* de Miguel Ángel.

Por el contrario, esos extremos, nacimiento y muerte, eran importantes puntos de referencia cultural de la sabiduría popular, pues en ellos se ejemplificaba de forma precisa la dinámica de la vida. Su modelo —que nos ofrece Bajtin— puede reconocerse en las famosas Terracotas de Kerch, popularmente bautizadas como *Las Viejas Embarazadas*. Depositadas en el Museo del Hermitage de San Petersburgo, las figuras representan dos sonrientes ancianas encinta que evocan de manera conjunta el umbral de la muerte y el de la vida. No encarnan un cuerpo único ni tampoco dos. En cada vieja laten dos pulsos, uno que se extingue y prepara para abandonar el mundo y el otro a punto de nacer, listo para entrar en él, representando de modo hermoso la dialéctica popular vida/muerte del *cuerpo grotesco* en la que nada está terminado, no existe la permanencia, sino dos dinámicas, una hacia la vida y la otra hacia la muerte, simultáneamente.

Asociada al exceso de la fiesta carnavalesca, la cultura popular fue analizada en los albores de la modernidad en términos mercantiles (pérdida/ganancia) y de relaciones de poder (orden/desorden). Y lo grotesco, en su desmesura y despilfarro, fue *lógicamente* juzgado de forma negativa. La cultura popular perdía la batalla. En consecuencia, a partir del siglo XV, asistimos a un proceso de reducción, falsificación y empobrecimiento progresivos de las formas festivas y de los ritos populares. Se promovió una *institucionalización* de la vida festiva, asumiendo el Estado y la Iglesia la organización regulada de todo su contenido (Bajtin, 1974: 36).

El cuerpo renacentista, en cambio, fue un cuerpo *cosmético* —de cosmos: orden, proporción—, rigurosamente delimitado, que no se mezcla ni se funde con los demás cuerpos ni con el mundo, siendo un cuerpo ocluido y en proceso de *individualización*.

La Razón acorraló y delimitó, en principio, el aspecto religioso de la vida aunque después reconoció en la Iglesia —e *instrumentalizó* su eficacia como guardiana de las conciencias— su capacidad de control y su balsámica acción contra la rebelión, mediante el señuelo del más allá. Hobbes, atento, señalaba esta instrumentalización de las religiones por parte de los poderosos:

[Ya] los primeros fundadores y legisladores entre los gentiles, cuyos fines eran sólo mantener al pueblo en obediencia y paz, en todas partes se ocupan primero en grabar en las mentes la creencia de que los preceptos dados por ellos [...] no deberían considerarse procedentes de su propio juicio, sino dictados por algún Dios o de otro espíritu (Lev. I, XII: 122)¹.

El poder en todas las repúblicas utilizaba políticamente los sentimientos religiosos de

¹ “And therefore the first Founders, and Legislators of Common-wealths amongst the Gentiles, whose ends were only to keep the people in obedience, and peace, have in all places taken care; First, to imprint in their minds a beliefe, that those precepts which they gave [...], might not be thought to proceed from their own device, but from the dictates of some God, or other Spirit.” (Lev., I, xii: 177)

la población y los convertían en una técnica retórica de legitimación de las leyes que dictaban:

Estos hombres se preocuparon de hacer creer que las leyes prohibían precisamente las mismas cosas desagradables para los dioses (Lev. I, XII: 122)¹.

Domesticada la Iglesia, la Razón la secundó en su esfuerzo, nunca interrumpido, de acabar con los vestigios precristianos de la visión grotesca del mundo. En consecuencia, se restringieron los antiguos privilegios de la fiesta pública. So pretexto de paganismo o apoyándose en el carácter blasfemo de la fiesta popular, el Estado dio satisfacción a los intereses de la nueva elite económica: los comerciantes burgueses de *larga distancia*, cuyo nuevo estatus se veía amenazado por la *inversión* carnavalesca.

El desorden y potencial rebelión que conllevaba la cultura grotesca, el *mundo al revés*, podría significar el cuestionamiento de los privilegios que los nuevos poderes trataban de apuntalar. La cosmovisión grotesca, con su universalismo, osadía, carácter utópico y eterna orientación hacia el porvenir, se procura transformar desde el poder en simple *humor festivo*.

Al perder los lazos reales de la cultura con la plaza pública y entrar en confrontación con los nuevos intereses *racionalizadores* de la burguesía comercial emergente, la cultura popular se formalizó convirtiéndose en pura tradición festiva (y literaria). Lo corrosivo de sus degradaciones, lo subversivo e irreverente de su inventiva, que colocaba al mismo nivel lo alto y lo bajo, lo próximo y lo lejano, la vida y la muerte, la altura espiritual y la bajeza corporal, fue desplazado del primer plano de la cultura. En el renacimiento ya sólo se autorizarían y potenciaron los aspectos formales y menos amenazantes para el nuevo orden político-religioso.

El matiz utópico y potencialmente subversivo de lo popular fue duramente reprimido, triunfando las *buenas formas*. La *segunda vida* terminó por ser desalojada de la plaza pública y confinada en el regulado espacio cerrado del teatro o de la corte, siendo así puesta entre paréntesis, fuera de la vida cotidiana, falsificando su auténtica esencia popular y callejera.

La nueva concepción de lo corporal, que instituye el Renacimiento, se culmina en el racionalismo de Hobbes con la inclusión del mecanicismo que concibe al ser humano como autómatas. El hombre fue pensado entonces como una especie de maquinaria similar a los autómatas que ofrecían su espectáculo en ferias y villas.

Sin embargo, el cuerpo místico y el grotesco continuaron impregnando la corporeidad barroca. Gracián y todos los escritores políticos hispanos mantienen la concepción del cuerpo medieval como microcosmos en clara correspondencia con el macrocosmos del que es reflejo. Esta correspondencia reveló al hombre medieval la nimiedad de su tiempo y espacio vitales frente al tiempo y el espacio cósmico, que comenzaban a ser vislumbrados

¹ “[...] they have had a care, to make it believed, [that the same things were displeasing to the Gods, which were forbidden by the Lawes.]” (Lev., I, xii: 177)

por esa época. No obstante, ese espectáculo también le mostró que por muy insignificante que pudiera parecer la chispa que representa el ser humano frente a esa inmensidad, también forma parte y está imbricada en el fulgor de la gran fábrica del Universo.

Estos vestigios de la cultura popular medieval estaban plenamente vigentes en el siglo de Gracián. Así al intentar describir el alma humana lo hace acudiendo a esa tradición:

...el alma se ostenta en este puesto superior [la cabeza] retrato de los celestes orbes. Quien quisiere verla, búsquela en los ojos; quien oírla, en la boca; y quien hablarla en los oídos.” (C, I, ix: 123).

Y más adelante, al hablar de la frente explota una analogía similar:

Es la frente cielo del ánimo, ya encapotado, ya sereno, plaza de los sentimientos.” (C, I, ix: 124).

“Retrato de los celestes orbes”, “cielo del ánimo”, son metáforas que se basan en la correspondencia asumida por el jesuita, entre macro y micro cosmos. Pero el más importante legado de la cultura grotesca presente en la obra del jesuita no es otro que el concepto de *enmascaramiento* de la realidad humana. El mundo barroco se esconde tras la *máscara* del carnaval medieval, pero ahora lo hace, no en momentos declarados oficialmente festivos, sino en todo momento, situación y lugar. El ocultamiento, principio indiscutible del Carnaval, trascendió el ámbito de la fiesta popular convirtiéndose en exigencia de primera línea para el hombre barroco.

Gracián elevó el requerimiento de la ocultación y el escamoteo a la categoría de Arte en su primer tratado, cuyo segundo Primor tituló elocuentemente, “Cifrar la Voluntad”:

Arguye eminencia de caudal penetrar toda voluntad ajena, y concluye superioridad saber celar la propia.” (H, I I: 10).

Gracián prolonga algunos aspectos de las concepciones medievales del cuerpo: *grotesco* y *místico*, pero les imprime su personal y moderno sello, como veremos más adelante.

En conclusión.-

El Renacimiento, con su desmedido optimismo en las posibilidades humanas, comenzó como un periodo de júbilo y esperanza en la satisfacción del anhelo de cambio que latió en la cultura grotesca medieval. Sin embargo, las expectativas populares se frustraron con la irrupción de una nueva élite económica —el burgués urbano—, cuyo ascenso social correrá en paralelo al declive de lo popular.

Desde el renacimiento los intereses de los poderes, civil, religioso y económico, irán confluyendo y el avance de esa confluencia será inversamente proporcional al deterioro que sufrirán las antiguas relaciones tradicionales.

Con el racionalismo se impondrá una visión mecanicista del cuerpo que luego será trasladada a la sociedad por Hobbes.

VIII.3.- CUERPO RACIONALISTA

La transición a la Modernidad no escapó a la regla general según la cual cada sociedad conceptualiza su propio cuerpo en concordancia con una visión de la vida y del mundo que le es característica (Vigarello, 2005: 28). Las metáforas asociadas, o mejor dicho, que tienen por referente al cuerpo humano, siempre han variado al ritmo en que lo hacían las diversas concepciones del cuerpo. Según se considere el cuerpo, así se construye la metáfora. Los términos de esa metáfora, la sociedad o la república, se explican sobre la base de un peculiar concepto de cuerpo. Pero el cuerpo también es deudor de las concepciones sociales, variando conforme se modifica la sociedad, en un movimiento bidireccional del *sujeto* al *término* y del *término* al *sujeto*, contagiando su significado, cada uno, con elementos del otro.

En el siglo XVI europeo se comenzó a constituir otra imagen del cuerpo humano que lo veía como, y comparaba con, un mecanismo de relojería, enfoque propiciado por la primera eclosión del maquinismo de la historia occidental y que informará un cuerpo racionalista ajeno a las tradiciones del *cuerpo místico* y *grotesco* medievales.

En esta sección analizaremos la primera de las dos concepciones del cuerpo vigentes en el siglo XVII europeo: el *cuerpo racionalista*. Partiremos de un antecedente medieval del cuerpo político hobbesiano: los *dos cuerpos del rey*. En el siguiente epígrafe analizaremos la metáfora mecanicista del cuerpo humano entendido como máquina que Hobbes trasladará a su *cuerpo político*. Asimismo, haremos un repaso a una metáfora que aparece asociada al *cuerpo político*: la que nombra al Estado como *Leviathan* y veremos sus consecuencias e implicaciones. Para ello, nos centraremos en el análisis de la portada para la primera edición del libro de Hobbes, diseñada por él mismo. Esta portada, que contó con diferentes versiones hasta obtener la definitiva, constituye un ejemplo elocuente del esfuerzo simbólico de un filósofo racionalista, como Hobbes, para realizar una *pintura* didáctica que muestre sus argumentos de forma figurativa.

VIII.3.1.- Los dos Cuerpos del Rey

Para comprender en toda su complejidad las cualidades que Hobbes atribuirá a su *cuerpo político*, debemos considerar brevemente un indiscutible antecedente medieval de su *Leviathan*. La *Common Law* británica añadió un factor que moldearía la metáfora del *cuerpo político racionalista*, nos referimos a la teoría jurídica de los “dos cuerpos del rey”, que carece de equivalente continental.

Cuentan las crónicas que el Rey Eduardo II fue asesinado en Berkeley en el año 1327 sufriendo el oprobio de ser empalado con un hierro candente. Su cuerpo embalsamado fue quemado tres meses después en la iglesia de la Abadía de San Pedro de Gloucester, el 20 de diciembre. Su entierro constituyó un hito en las prácticas funerarias occidentales, ya que el cuerpo físico del rey fue acompañado en la ceremonia por una *efigie* que portaba los símbolos de la autoridad real (Turner, 1997: 229).

El empleo de la *efigie* tuvo su origen en la tradición jurisprudencial británica que mantenía que “el rey tiene dos cuerpos”: un cuerpo natural, sujeto a la muerte, y un *cuerpo político* en el que residía la soberanía que, por definición, era incorruptible. La *efigie* ofrecía una *prueba física* de la creencia tradicional según la cual el soberano nunca puede morir.

Para justificar el gobierno de un niño-rey, heredero prematuro de la corona, la *Common Law* sostuvo su tesis con el siguiente argumento:

El Rey posee en sí dos cuerpos: un cuerpo natural que, considerado en sí mismo, es un cuerpo mortal y está sujeto a las dolencias que provienen de su propia naturaleza y del azar; y un cuerpo político que es un cuerpo invisible e intangible, formado por la Política y el Gobierno, y constituido para dirigir al pueblo y para administrar el bien común. En este cuerpo no cabe ni la infancia ni la vejez ni ningún otro defecto o flaqueza natural y, por esta razón, lo que el Rey hace con su cuerpo político no puede ser invalidado ni frustrado [a pesar de ser un niño] (Kantorowicz, 1985: 19-20).

Cuando el rey muere el *cuerpo político* se separa del cuerpo carnal y *transmigra* a otro cuerpo, el de su sucesor, la efigie simboliza la transferencia del poder al heredero. La monarquía hereditaria fue considerada en Inglaterra como *predestinación* divina de la sangre real, un dato incuestionable en el medioevo. Al *cuerpo político* tradicional se le asignaba infalibilidad, inmutabilidad, indivisibilidad, inseparabilidad y eternidad, galas que también adornan al *Leviathan* de Hobbes.

También se vislumbran rasgos de esta concepción del *cuerpo político* tradicional en la atribución al soberano —que Hobbes preserva— de la causa que hace del *cuerpo político* Uno. *Leviathan* se crea mediante un *pacto* de muchos que los convierten en Uno en la persona del soberano y se reencarna en los sucesivos herederos.

Al concebir las exigencias mínimas del Estado racionalista, Hobbes adaptó la tradición de su país a su sistema, por tratarse de algo familiar a sus contemporáneos. Pero *Leviathan* asume sólo las características del *cuerpo político* medieval que coinciden con los intereses ideológicos de sus deducciones racionales. El soberano hobbesiano también *posee* dos cuerpos. Uno es el cuerpo político creado mediante el *pacto*, *Leviathan*, en él reside la soberanía y administra los atributos del poder real. El otro es su cuerpo físico y carnal. En el *Leviathan* tampoco caben ni infancia ni vejez, ni ningún otro defecto o flaqueza de los que afectan al cuerpo natural, y es —o aspira a ser— eterno, “una eternidad artificial de vida” que reencarna en cada uno de los sucesores, mientras exista la república. La designación del sucesor “se abandona siempre al juicio y voluntad del poseedor presente” de la soberanía, pues:

En todas las formas de gobierno, siendo mortal la materia [...], es necesario para la conservación de la paz de los hombres que tal como se tomó el orden de un hombre artificial se tome también allí el orden como una eternidad artificial de vida, sin la cual los hombres [...] habrían de retornar al estado de guerra cada edad (Lev., II, xix: 182)¹.

¹ “Of all these Formes of Government, the matter being mortal [...], it is necessary for the conservation of the peace of men, that as there be order also taken for Artificiall Man, so there be order also taken, for Artificiall Eternity of life; without which [...], should return into the condition of Warre in every age.” (Lev., II, xix: 247)

Estas tradiciones institucionales todavía se encontraban trágicamente vigentes en la época en que Hobbes escribe. La teoría de *los dos cuerpos del rey* se esgrimió, en su momento, para justificar la muerte de Carlos I en la revolución parlamentaria de la que Hobbes fue testigo desde su exilio parisino. Sin esa *ficción institucional* hubiera sido imposible para el Parlamento reunir en el nombre y por la autoridad del *rey-cuerpo político* —*King in Parliament*— los ejércitos que habían de luchar y ejecutar al mismo monarca, en 1642, en su calidad de *rey-cuerpo físico*. La tradición, vemos, seguía muy presente en la Inglaterra de Hobbes, de ahí el uso de esta simbología en la justificación racional del *Leviathan*.

En otro sentido, sin llegar a ser determinantes, las tradiciones británicas que asignan al monarca *dos cuerpos*, también inspiraron la obra de algunos escritores hispanos. Furió Ceriol, por ejemplo, planteó una hipótesis de similares características. Sostuvo Furió¹ que en el príncipe se deben diferenciar *dos personas*: “una en cuanto hombre y la otra en cuanto príncipe”. De manera que un *buen príncipe*, no es un *buen hombre* que gobierna, sino “aquél que entiende bien y perfectamente su profesión y la pone por obra agudamente y con prudencia” (Maravall, 1974: 179-80). La pretensión de la teoría inglesa consistía en racionalizar la indestructibilidad —por ser investida por Dios— de la institución monárquica, mientras que la de Furió representó un intento de separación de la *moral privada* y la *virtud pública*, en un claro enfoque secularizador de la política.

VIII.3.2.- Cuerpo Político hobbesiano

Entre todas las metáforas creadas —o más bien recreadas— por Thomas Hobbes, sin duda merece un lugar destacado, por su alcance y singular permanencia, la que se refiere al Estado como *cuerpo político*, núcleo principal de *Leviatán*.

Ya planteamos en la Introducción la hipótesis según la cual hubo un cambio de objetivos en la elaboración de su sistema que propició la aparición de *Leviatán*. Si casi todo lo dicho en este ensayo, ya fue dicho por Hobbes en *De Cive*, ¿a qué se debió su interés y premura por publicarlo tras la caída del Directorio puritano? Se ha escrito largo y tendido sobre ambas obras, pero pocos estudios han indagado en la causa de lo que señalamos. Este puede ser el momento de afrontar esa cuestión, pues las coincidencias de ambas obras es prácticamente total. De hecho hay frases literalmente trasladadas de una a la otra, como hemos visto.

Remitiéndonos a los textos, sólo encontramos dos posibles hipótesis que lo justificaran. Por un lado, parece responder a un creciente interés retórico del autor, a la voluntad de una transformación retórica, con ánimo persuasivo, de lo ya contenido en *De Cive*, recargando y realzando la expresividad de los supuestos que mantenía respecto del *estado de naturaleza* y del *contrato social*. Por otro lado, nos encontramos con el despliegue teórico más completo del concepto de *cuerpo político* de toda su obra y con la introducción de un nuevo concepto como expresión dramatizada del Estado, *Leviathan*, nociones que serán centrales en esta obra y que completaban su filosofía política. Esto nos induce a pensar que en el despliegue retórico y teatralizado de estos conceptos estuvo una de las

¹ *Del Concejo y consejeros del Príncipe*, BAE, tomo XXXVI, pp. 317-318.

claves que justificó su escritura. Con estas innovaciones Hobbes aspiraba a ser más asequible a sus conciudadanos, hacerse comprender y no sólo por otros filósofos. Deseaba persuadir, convencer y remover más las conciencias y con mayor eficacia. De ahí que el elemento dramático, del que su racionalismo pretendía mantenerlo a resguardo, emerja al primer plano e incluso domine algunos pasajes del libro.

Hobbes comenzó a publicar su *sistema* en la primera mitad del siglo XVII. En ese momento era una ambición común a toda la filosofía —política— europea la pretensión de abarcar en un único sistema la totalidad de la realidad —política e institucional— del período histórico actual, pasado y futuro.

Al contrario que Gracián, quien pretende elaborar una reflexión bastante más próxima al acontecer cotidiano del hombre barroco (Montesinos, 2001: 57), el interés filosófico racionalista se centró en un empeño de producción de sistemas completos, *omniabarcantes* y autosuficientes —remedando en esto, a su pesar, a la teología escolástica anterior— y cuyas hipótesis básicas pudieran ser aplicables a todo cognoscible. Sistemas capaces de formular un mundo teórico que luego se superponía al mundo real y cuyas consecuencias últimas eran, generalmente, la mutilación de ese mismo mundo que pretendían conocer, al separar de él todo aquello que no se ajustaba al modelo teórico que le imponían. Esta aspiración de universalidad se sustanciaba casi siempre en una drástica reducción de los *Primeros Principios*.

Hobbes erigió su sistema unitario sobre dos premisas básicas únicamente: la primera fue que el único método de penetrar los secretos de la naturaleza era el aplicado por Euclides en los *Elementos de Geometría*. Y la segunda, que el *universo* solamente está constituido por *cuerpos* y *movimientos*. La primera ya la tratamos en el epígrafe¹ dedicado a la teoría del conocimiento del inglés, método infalible de asegurar la certeza de las conclusiones alcanzadas. Vayamos pues con la segunda.

Para Hobbes existen dos clases fundamentales de cuerpos —cuerpos naturales y cuerpos sociales— que conforman las dos ramas esenciales del conocimiento, la filosofía natural y la filosofía civil (Ferrater, 2002: 1668-1673). De este modo el saber se organizaba en su sistema como ciencia de los *cuerpos naturales* (*De Corpore*), ciencia de los *cuerpos humanos* (*De Homine*) y ciencia de los *cuerpos sociales* (*De Cive*). *Leviatán* viene a ser el compendio y síntesis de las tres.

Planteada por Hobbes, la metáfora del cuerpo alcanza su máxima expresión ya que “todo lo real es corporal”:

El mundo (no quiero decir solamente la tierra, que denomina hombres mundanos a sus amantes, sino el universo, es decir, toda la masa de las cosas existentes) es corpóreo, es decir, cuerpo; y tiene las dimensiones de la magnitud, a saber: longitud, anchura y profundidad. Igualmente, cada parte tiene esas mismas dimensiones; y, en consecuencia, cada parte del universo es cuerpo; y lo que no es cuerpo no forma parte del universo: Y puesto que el universo es todo, aquello que

¹ Vid., “Hobbes: el conocimiento abstracto” pp. 119-134.

*no forma parte de él es nada*¹ y en consecuencia, ninguna parte (Lev., IV, xlvi: 535-536)².

De hecho, en la metáfora del *cuerpo político* Hobbes procede a la inversión especular del *estado de naturaleza*. En este caso la Naturaleza es proyectada sobre la sociedad para reducirla a *cuerpos en movimiento* y así poder analizarla desde una *física* de los cuerpos. Los supuestos de este argumento se encuentran en el principio general según el cual un movimiento no produce más que otros movimientos y no puede proceder más que de algún movimiento previo. De esta concepción se sigue una lógica según la cual todo movimiento favorable/desfavorable produce otro movimiento contrario, de reacción, en el interior del cuerpo, que tiende a mantenerlo en equilibrio, roto ese equilibrio el movimiento pasa de un cuerpo a otro. Esta teoría alcanza su culminación en la *demostración* de que los estados de conciencia, causantes de los movimientos voluntarios, también son debidos a movimientos internos, una suerte de vibración interna, a la que Hobbes llamó *conatus* (Dilthey, 1978: 379).

Hobbes no es un científico mirando a la naturaleza, él se mueve entre conceptos bien definidos de los que extrae sus consecuencias. Define de un modo estricto los componentes de su realidad, *cuerpos* y *movimientos*. La vida sólo representa, según su teoría, cuerpos dotados de movimiento propio. Esto le lleva a deducir que los *autómatas* poseen una suerte de *vida artificial* —lo cual equivale, por la circulación bidireccional de los significados, a equiparar al hombre con un *autómata natural*— como se deduce de sus propias palabras:

*¿Por qué no podríamos decir que todos los autómatas (artefactos movidos por sí mismos mediante muelles y ruedas, como un reloj) tienen vida artificial? Pues ¿qué es el corazón sino un muelle? ¿Y qué son los nervios sino otras tantas cuerdas? ¿Y qué son las articulaciones sino otras tantas ruedas, dando movimiento al cuerpo en su conjunto tal como el artífice proyectó? (Lev., Introd.: 39)*³.

Este es el primer momento de la metáfora corporal en Hobbes: el ser humano queda constituido y transformado en *máquina natural*, metaforizado como un *autómata* construido por Dios. Así obtenemos el primer eslabón de la cadena lógica que hará posible un recorrido metafórico hasta concebir el Estado como *hombre a mayor escala*.

¹ Sin que Hobbes se declarara expresamente ateo en ningún momento de su vida, de ésta y de otras afirmaciones similares, se deduce que Dios no puede existir, ya que no es cuerpo, y por tanto no puede estar en ninguna parte. De ahí que sus enemigos acusaran de ateísmo a su sistema.

² “The World, (I mean not the Earth onely, that denominates the Lovers of it *Worldly Men*, but the *Universe*, that is, the whole masse of all things that are) is Corporeall, that is to say, Body; and hath the dimensions of Magnitude, namely, Length, Breadth, and Depth: also every part of Body, is likewise Body, and hath the like dimensions; and consequently every part of the Universe, is Body, and that which is not Body, is no part of the Universe. And because the Universe is All, that which in no part of it, is *Nothing*.” (Lev., IV, xlvi: 689)

³ “...why may we not say, that all Automata (Engines that move themselves by springs and wheeles as doth a watch) have an artificiall life? For what is the Heart, but a Spring; and the Nerves, but so many Strings; and the Joynts, but so many Wheelles, giving motion to the whole Body, such as was intended by the Artificer?” (Lev., The Introduction: 81)

Si el *autómata* posee una vida artificial, toda vida puede concebirse como *mecanismo* natural, luego el hombre es una *máquina* natural. La vida queda reducida a simple mecanismo con el propósito último de naturalizar el mecanicismo filosófico que Hobbes profesa. El Estado es un *cuerpo* —*Leviathan*— pero este cuerpo es un *autómata*, una *maquinaria*. Hobbes fuerza la metáfora corporal hasta convertirla en una metáfora del mecanismo, de la máquina.

Del contenido tradicional de la metáfora del cuerpo que salpicaba los discursos sobre la *república* de los humanistas de los siglos XV y XVI, y cuyo componente principal presentaba un carácter eminentemente orgánico, sólo queda su *esqueleto lógico*: un lugar de paso entre la máquina que es el *autómata* y la maquinaria de cuerpos que es el Estado. Según su propia lógica, el *autómata* no es más que un “hombre a menor escala” (Figura 13), ya que las diferencias en este universo estriban únicamente en la *cantidad* —de resortes, muelles y ruedas— y el Estado es solamente un “hombre a mayor escala”: un conjunto de hombres —*maquinarias naturales*— que se aúnan formando un gran cuerpo mecánico, *Leviathan*, el gran hombre u hombre a mayor escala.

El *autómata* se puede concebir como un cuerpo que se ha formado con menos mecanismos que el hombre natural. *Leviathan*, al contrario, podría entenderse como otro cuerpo que se constituye mediante la adición de más mecanismos —hombres-piezas— que el natural. Uno es menos-que-hombre y el otro más-que-hombre. En medio, entre el *autómata* y el *Leviathan*, el ser humano ha sido despojado de todo aquello que lo hacía *humano*: entre máquinas, se vuelve una de ellas, mecanismo que calcula y es calculado, sólo un término de una progresión aritmética cuyo *sumatorio* es el *Leviathan*.

Así, concebido el mundo como conjunto de cuerpos en movimiento, Hobbes modela al hombre que termina conceptualizado como

autómata natural: ruedas, resortes y muelles en movimiento que provocan en él reacciones tanto físicas como psíquicas. Constituido como *objeto*, el ser humano se somete a las mismas técnicas analítico/compositivas aplicadas por Galileo a los cuerpos naturales, haciéndose manipulable, como el dato numérico, para ser introducido en una ecuación y *sufrir* los desarrollos de las sucesivas funciones. El *objeto científico* necesario para poder aplicar la *metodología geométrica* se diseña *ad hoc* para lograr un acople perfecto entre ambos.

Hobbes tiene *in mente* una especie de manipulación *algebraica* de las multitudes controlada y administrada por el Estado: sumando y sustrayendo cuerpos, aplicando

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 13.-

“El hombre de Palo”, *autómata* diseñado por “Juanelo” en el segundo tercio del siglo XVI.

fuerzas y resistencias (movimientos externos), que compensen a los *apetitos* y las *aversiones* (movimientos internos):

Las palabras «apetito» y «aversión» nos vienen de los latinos, y ambas significan movimientos, uno de acercamiento, el otro de retirada. (Lev. I, vi: 74)¹.

La concepción mecanicista del ser humano es condición de posibilidad de su sistema y le permitirá aplicar el *mos geometrico* a la vida en común. Si todos los actos imaginables del hombre son consecuencia de causas mecánicas (un cuerpo que mueve a otro), bastará con articular el *esfuerzo* que se juzgue necesario —recompensas, honores y gloria— para provocar los movimientos que el poder estime convenientes; o promover la *resistencia* precisa —multas, castigos y penas— para atajar aquellos movimientos considerados inconvenientes. El poder soberano es la instancia que hace uso y ostenta la titularidad de esa fuerza de *co-acción*.

Una vez realizada esta primera analogía mecanicista, se lanza al segundo momento de la metáfora corporal, culminando su propósito:

Pues mediante el Arte (que) se crea ese gran Leviathan que se llama república o Estado (Civitas en latín), y no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza superiores a las del natural, para cuya protección y defensa fue pensado (Lev., Introducción: 39)².

¿Cómo se constituye el propio *Leviathan*? Para su institución Hobbes no desaprovecha las posibilidades que le ofrece la metáfora del Estado visto como cuerpo. Dispersas entre las páginas del libro, aparecen diversas funciones estatales asimiladas a órganos o actividades del cuerpo humano. Nosotros las vamos a ofrecer agrupadas para así evidenciar su coherencia interna.

El Estado, *hombre artificial*, está compuesto de órganos, nervios y articulaciones que constituyen el *cuerpo político*:

*Allí la soberanía es el **alma** artificial que da fuerza y movimiento al cuerpo entero; los magistrados y otros funcionarios de judicatura y ejecución son las **articulaciones**; la recompensa y el castigo hacen las funciones de los **nervios** en el cuerpo natural, anudando al trono de la soberanía cada articulación y cada **miembro**, [...] la opulencia y las riquezas de todos los miembros particulares son la **fuerza**; la «**salus populi**» (la seguridad del pueblo), sus negocios; los consejeros [...] son la **memoria**; la equidad y las leyes son una **razón** y una **voluntad** artificial;*

¹ “These words *Appetite*, and *Aversion* we have from the *Latines*; and they both of then signifie tehe motions, oane of approaching, the other of retiring.” (Lev. I, vi: 119)

² “For by Art is created that great LEVIATHAN called a COMMON-WEALTH, or STATE, (in latine CIVITAS) which is but an Artificiall Man; though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was intended.” (Lev., The Introduction: 81)

la concordia, **salud**; la sedición, **enfermedad**, y la guerra civil, **muerte** (Lev., Introducción: 39)¹.

Cuando Hobbes intenta enfatizar algún aspecto concreto no puede acudir a la imagen del autómeta, sino que vuelve su mirada al cuerpo orgánico medieval, al cuerpo del equilibrio de humores. Abandonando la metáfora mecanicista, los cuerpos políticos subordinados —asambleas locales, comerciales o gremiales—, son comparados a otras tantas partes semejantes del cuerpo orgánico, creando un conjunto de equivalencias:

Los [cuerpos subordinados] que son legítimos a los **músculos**, y los ilegítimos a **tumores, bilis y pústulas**, engendrados por la confluencia antinatural de **humores malignos** (Lev., II, xxii: 216)².

En otras ocasiones no recurre a la analogía mecánica pero espera que se tenga presente la identificación entre órganos y piezas mecánicas establecida en la Introducción. Así, los ministros empleados en cualquier asunto bajo la autoridad del soberano y que representan en ese asunto a la persona de la república, paradoja del representante representado, se comparan a nervios y tendones, que no son sino cuerdas y engranajes:

Y este tipo de ministros públicos se asemejan a los **nervios y tendones** que mueven los diversos miembros de cuerpo natural (Ibid.: 215)³.

La autoridad del magisterio proviene igualmente del poder soberano y su ejercicio es delegado, en nombre y por la autoridad del *Leviathan*. Hobbes no podía dejar la enseñanza de las nuevas generaciones en otras manos que las del Estado⁴:

Son miembros de la república que pueden compararse adecuadamente con los **órganos de la voz** en el cuerpo natural (Lev., II, xxiii: 218)¹.

¹ "...and in which, the *Soveraignty* is an Artificiall *Soul*, as giving life and motion to the whole body; The *Magistrates*, and other *Officers* of Judicature and Execution, artificiall *Joynts*; *Reward* and *Punishment* (by which fastned to the seat of the *Soveraignty*, every joynt and member is moved to performe his duty) are the *Nerves*. [...] The *Wealth* and *Riches* of all the particular members, are the *Strength*; *Salus Populi* (the *peoples safety*) its *Businesse*; *Counsellors* [...] are suggested unto it, are the *Memory*; *Equity* and *Lawes*, an artificiall *Reason* and *Will*; *Concord*, *Health*; *Sedition*, *Sicknesse*; and *Civill war*, *Death*." (Lev., The Introduction: 81), la cursiva es del propio texto.

² "And this is all I shall say concerning Systemes, and Assemblyes of People, which may be compared (as I said,) to the Similar parts of man's Body; such as be Lawfull, to the Muscles; such as are Unlawfull, to Wens, Biles, and Apostemes, engendred by the unnaturall conflux of evill humours." (Lev., xxiii: 288)

³ "And this kind of Publique Ministers resembleth the Nerves, and Tendons that move the severall limbs of a body natural." (Lev., xxiii: 290)

⁴ En *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, Robert Merton aportó un dato de lo más interesante: en la Inglaterra de Hobbes era imprescindible estar ordenado para formar parte del cualquier claustro universitario. Y el 62 % de los miembros de la *Royal Society* eran fervientes puritanos, siendo más esclarecedor este dato si se tiene presente que las sectas puritanas fueron una minoría en la Inglaterra del XVII (Merton, 1984: 130)

Al igual que la guarda y policía, cuya tarea asimismo se ejerce por delegación de la autoridad del soberano y en su representación:

*Pues todo acto hecho por ellos en uso de tal autoridad es un acto de la república, y su servicio es análogo al de las **manos** del cuerpo natural (Lev., II, xxiii: 218)².*

El hombre enviado como espía a otro territorio también es visto como órgano, ya que,
*es un ministro de la república y puede compararse a un **ojo** en el cuerpo natural (Ibíd.: 219)³.*

Y aquellos hombres elegidos y empleados por el Estado para atender las demandas de los súbditos en puestos de magistratura, donde se reciben todo tipo de informaciones que pueden asegurar la república deben comportarse,

*como si fueran el **oído** público, son ministros públicos y representan al soberano en ese empleo (Ibídem)⁴.*

Asimismo, quienes ejercen como consejeros en las inmediaciones del poder soberano “sirven en el lugar de la **memoria** y del **discurso mental**” (Lev., II, xxv: 229)⁵.

El *cuerpo político*, como todo organismo o máquina, necesita recibir alimento para conseguir la energía con que hacer viable y desarrollar la república. Además, debe procrear y dar hijos con los que engrandecerse. Por esto al alimento y procreación del *Leviathan* dedica Hobbes el capítulo XXIV completo: *Sobre la **nutrición** y **procreación** de una república*. El alimento del *Leviathan* debe ser aportado por órganos administrativos que distribuyen el sustento a la república⁶:

*La **Nutrición** de una república consiste en la abundancia y distribución de los materiales conducentes a la vida (Lev., II, xxiv: 220)⁷.*

¹ “...are such members of the Common-wealth, as may fitly be compared to the organs of Voice in a Body naturall.” (Lev., xxiii: 293)

² “For every act they doe by such Authority, is the act of the Common-wealth; and their service, answerable to that of the Hands, in a Bodie natural.” (Lev., xxiii: 293)

³ “But yet a Minister of the Common-wealth; and may be compared to an Eye in the Body natural.” (Lev., xxiii: 294)

⁴ “[...] and are as it were the publique Eare, are Publique Ministers, and represent their Soveraig in that office.” (Lev., xxiii: 294)

⁵ “[...] his Counsellours serve him in the place of Memory, and Mentall Discourse.” (Lev., II, xv: 306)

⁶ El abastecimiento y distribución del alimento del cuerpo político hobbesiano prepara el camino a futuras concepciones funcionalistas.

⁷ “The NUTRITION of a Common-wealth consisteth, in the *Plenty, and Distribution of Material* conducing to Life.” (Lev., II, xxiv: 294)

Las necesidades de abastecimiento y comercialización de alimentos de los que se nutre la república, como fenómeno genuinamente urbano y moderno, se satisface, y Hobbes lo resuelve, en clave técnico-logística. La sociedad moderna dejó de producir los alimentos que consumía y por tanto un abastecimiento seguro y una distribución eficaz de lo producido en el campo se tornó exigencia de primer orden.

Respecto a la *procreación* de la república, cabría formular algún reparo a la formulación de Hobbes. Aunque se refiere a los “hijos” de la república, con ello no está nombrando a los colonos que son enviados a establecerse en exóticos territorios y a conquistar y controlar las fuentes de materias primas para la república, sino a las colonias o asentamientos mismos, es decir, a los territorios que aquéllos someten al soberano que los envió:

*La **procreación** o **hijos** de la república son lo que llamamos plantaciones o colonias (Ibíd.: 225)¹.*

Pero la más significativa de las analogías relacionadas con la metáfora del *cuerpo político* de fondo es aquella en que consideró al “dinero la **sangre** de una república” (Ibíd.: 224)²:

*El dinero pasa de hombre a hombre dentro de la república, y da la vuelta alimentando (según circula) a cada una de sus partes, con lo cual esta preparación es como si fuese la **sanguinización** de la república (Ibídem)³.*

Puesto que todas las esferas sociales caen bajo la autoridad del *Leviathan*, la economía no podía ser ajena a Hobbes, y no duda en trasladar la metáfora corporal al terreno económico. Con esta concepción del dinero, que prevalece hoy en día, pionera en reconocer la circulación monetaria y la riqueza que genera como *sangre vital* para la sociedad de mercado, se intenta naturalizar las leyes del mercado mediante la metáfora corporal. Por eso se hicieron eco de ella, en su literalidad, los economistas clásicos, comenzando por Adam Smith.

En conclusión

El *cuerpo político* racionalista concibe al hombre como una máquina y construye el Estado como una superestructura mecánica para la “protección y seguridad del hombre”.

Para Hobbes el universo entero se compone de cuerpos y movimientos. El hombre es un cuerpo más en ese universo. El orden social que podría crear *Leviathan* se basa en esa concepción de lo humano. El orden es una exigencia ante la existencia en el hombre de fuerzas psíquicas —atracción y aversión—, que solo pueden ser reguladas y manipuladas

¹ “The Procreation, or Children of a Common-wealth, are those we call *Plantations*, or *Colonies*.” (Ibíd.: 301)

² “Mony The Bloud of a Common-wealth” (Ibíd.: 300).

³ “...and the same passeth from Man to Man, within the Common-wealth; and goes round about, Nourishing (as it passeth) every part thereof; In so much as this Concoction, is as it were the Sanguification of the Common-wealth.” (Ibídem)

por fuerzas físicas externas —premios y castigos—, aplicadas por el *Leviathan*. El hombre común quedó extrañado, sin permanecer inmune, del mito del *cuerpo político*.

La concepción mecánica y atomista del universo que subyace a la metáfora corporal hobbesiana carece de cualquier vestigio *holístico*: el todo es exactamente igual a la suma de las partes. No podía ser menos si dicha totalidad se entiende como suma aritmética y se rige por las reglas matemáticas de la adición/sustracción, que Hobbes asume. De la simple suma y resta de individuos no es posible que emerja ninguna entidad *sui generis*. Comunidad, pueblo o sociedad, considerados sólo como agregados, existen únicamente si antes se ha creado el poder soberano, materializado “mediante el Arte”, merced a un contrato de todos y cada uno con todos los demás: el *pacto social*, que conforma el *cuerpo político*.

VIII.3.2.- *Leviathan*: una metáfora visual

Como decíamos más arriba, el uso que el autor hace de las significaciones que arrastran las metáforas es sólo parcial, interesado si se prefiere. Sin embargo, al margen de cuáles fueran las intenciones del autor al usarla, la metáfora siempre acarrea consigo un campo semántico asociado al completo, aunque sólo se realce intencionalmente una parte.

Hobbes deseaba trasladar en su metáfora del *cuerpo político* significados asociados a la noción del cuerpo como “mecanismo”, idea que parte de la medicina renacentista con los avances en el conocimiento de la anatomía humana y que se hizo popular por la vivisección pública de cadáveres. El concepto de «máquina» ajusta ahora su significado a los mecanismos fabricados por el hombre, cuando los clásicos lo empleaban para referirse a las *creaciones* de Dios: la *gran máquina del Universo*.

El modelo medieval de máquina fue el alambique, la cucúrbita y las tuberías donde se destilaban los licores y las esencias, ofreciendo una representación global de los mecanismos corporales que se impondrá como imagen del cuerpo humano (Vigarello, 2006: 105). El racionalismo, sin embargo, pasó de esa imagen tradicional del maquinismo a la nueva concepción hobbesiana de la máquina: el reloj o el autómatas.

Pero Hobbes no pudo evitar que otras asociaciones de orden mitológico y religioso provenientes de la cultura tradicional se cuelen en su discurso. Define la metáfora corporal-maquinal del Estado como *cuerpo político*, pero lo nombra con otra metáfora que refuerza retóricamente a la primera: “Leviathan”, “dios mortal”, “rey de los orgullosos”, analogía extraída de los dos últimos versículos del capítulo 41 del Libro de Job:

*Nada hay sobre la tierra comparable con él. Está hecho para no sentir miedo. Ve toda cosa [...] y es el rey de todos los hijos del orgullo (Lev., II, xxviii: 273-4)*¹.

Con esto la metáfora se carga hacia el lado mítico-religioso, dramatizando y haciendo retórico el argumento. Todo el contexto racionalista, euclidiano, da un giro hacia lo persuasivo y melodramático que difícilmente se puede ignorar sin traicionar la intención

¹ *"There is nothing, saith he, on earth, to be compared with him. He is made so as not to be afraid. Hee seeth every high thing below him; and is King of all the children of pride."* (Lev., II, xxviii: 362)

misma del autor. El libro de Job era motivo de exégesis y discusión en el seno de las sectas puritanas que tan bien conocía Hobbes. En él se describe al *Leviathan* con los mismos atributos míticos que él atribuye a su Estado:

Nadie se atreve a provocarle ni puede siquiera estar a pie firme ante él. ¿Quién jamás lo asaltó y quedó a salvo? no lo hay debajo del cielo [...] la espada que le ataca se rompe, no resisten las lanzas, ni el dardo ni el venablo; para él el hierro es como la paja, y el bronce como madera carcomida. El hijo del arco no lo hace huir, las piedras de la honda son para él estopas, la maza es como paja y se burla del vibrar del venablo (Libro de Job: 41-24).

Estas palabras parecen dictadas por Hobbes como descripción del *Leviathan*. Paradójicamente, a pesar de proceder del mismo seno puritano que desató las polémicas religiosas, esta metáfora sirvió de ejemplo de las aterradoras características del *cuerpo político* racionalista. Las sectas puritanas acostumbraban reunirse periódicamente para leer y comentar en comunidad los textos sagrados en relación con los acontecimientos del momento. Como es sabido, el episodio bíblico de Job desde su origen representó un conflicto para la fe: si Dios vela por su rebaño, ¿por qué los indignos prosperan mientras que los piadosos son vituperados? Esta inquietud e incertidumbre era la misma que los sectarios sentían respecto a los poderes políticos y adquirió aún mayor relevancia en los momentos previos a las revueltas puritanas contra la aristocracia y la monarquía que, frente al pueblo, representaban la encarnación de los males que los oprimían. Por eso este pasaje bíblico se convirtió en uno de los más comentados de la época. Hobbes se hizo eco de ese interés:

El libro de Job [...] trata un tema muy disputado ¿por qué los hombres malvados han, a menudo, prosperado en este mundo y los hombres buenos han sido afligidos? (Lev., II, xxxiii: 322)¹.

Quizás éste fuera otro de los motivos de la elección del nombre de *Leviathan* para caracterizar su modelo de Estado. El conocimiento generalizado de la historia de Job lo haría fácilmente comprensible como monstruo que aterroriza y protege al hombre de sí mismo, en un solo acto. Esa elección nos permite suponer un reconocimiento implícito del valor ideológico y persuasivo de las metáforas, y del lenguaje retórico en general, por parte de Hobbes.

El concepto *Leviathan*, en su significado clásico, se utilizaba para designar al *hombre poderoso* o *gran hombre*, etimología que aún hoy recogen los diccionarios (Webster's, 1986: 1301). Esta significativa acepción de la palabra *Leviathan* también pudo estar presente en el momento de la elección de ese nombre mítico. En esta metáfora se resume y explica cabalmente el pensamiento de Hobbes sobre el Estado.

¹ "The Book of Job [...]Treatise concerning a question in ancient time much disputed, why wicked men have often prospered in this world, and good men have been afflicted" (Lev., xxxiii: 420).



Figura 14.-
Portada de la primera edición de *Leviatán*.
Concebida por Hobbes y dibujada por Hollar en 1651.

En el encabezamiento de la portada para la primera edición de *Leviatán* —realizada por el pintor checo Hollar¹—, escrito sobre la cabeza del *cuerpo político*, reza un lema: “*Non est potestâs Super Terram quae Comparetur ei*” (Job, 41.24)². No añadiremos más comentario salvo que, como puede verse, el texto bíblico estuvo presente en todo momento en la mente del autor.

Entender la metáfora del *cuerpo político* en todas sus implicaciones nos exige analizar la composición de dicha portada de *Leviatán* aparecida en la edición supervisada y sugerida personalmente por Hobbes, como explica pormenorizadamente en su correspondencia (Figura 14: p. 264). Como era habitual para la mayoría de los artistas de la época, y más al tratarse de la portada para un libro, Hollar aceptó de buen grado las concreciones y propuestas que Hobbes imaginó y que él materializó artísticamente.

En primer lugar podemos decir que se trata de una colección de aquellas *detestadas* metáforas³ cuyo uso *no es compatible con la práctica científica*, pero que, sin embargo, logran transmitir de un modo inmediato e intuitivo el contenido pragmático del concepto de república que Hobbes quiere enseñar a construir a sus contemporáneos. Él es plenamente consciente de ello, de ahí el interés y la dedicación mostrados en su elaboración. Publicada en la primera edición inglesa del texto, 1651, en ella se aprecia la elevada capacidad de Hobbes para simbolizar el contenido básico —en imágenes plásticas— del libro en la exigua superficie de una página. Con estas imágenes asistimos al momento simbólico inaugural de una de las metáforas más fructíferas para el pensamiento político moderno.

El grabado se divide en dos mitades: la superior la ocupa un único motivo, el *cuerpo político*, *Leviathan*, representado como un hombre gigantesco cuyo torso sobresale detrás de la línea del horizonte, dominando con su imponente presencia el territorio que se encuentra a sus pies. Su gigantesca desproporción respecto a las montañas y el paisaje en que se localiza simboliza plenamente la magnificencia de su poder, la omnipresencia de su dominación.

La cabeza del *Leviathan* representa al soberano que rige los designios de la república. La cara del *monstruo* guarda un parecido sospechoso con los retratos conservados del futuro Carlos II al que Hobbes obsequió con un ejemplar dedicado que se conserva en la Biblioteca del *British Museum*. El cuerpo está formado por una masa de minúsculas figurillas de hombres que en su agrupamiento dibujan y construyen el *cuerpo político*,

¹ La atribución a Wenceslaus Hollar se realizó en 1976, tras un peritaje de la Galería Nacional de Praga del grabado que acompañó la copia manuscrita que Hobbes regalara a Carlos II, y que se conserva en la British Library del Museo Británico, en José María Hernández, 2002, p. 186.

² “Nada hay sobre la tierra comparable con él”.

³ Esta portada simboliza el momento genealógico de la metáfora como *imago*, a la que se refiere Aristóteles; “la metáfora pone ante los ojos, porque significa cosas en acción”, (Retórica, III, 11: 1411b). En tanto que imágenes, no se debería hablar directamente de metáforas sino más bien símbolos, pero cabe recordar que, si nos ceñimos al concepto aristotélico de metáfora, la imagen pictórica siempre se remite a algo externo a lo que sustituye y representa. Lo representado, en este caso, son conceptos e ideas que luego aparecen en palabras en el libro, por lo que decir que son resultado del traslado de esos conceptos a figuras, con el nombre de metáforas visuales, no parece exagerado.

mientras miran atentamente a la cabeza rectora. Una versión anterior¹, que también se conserva, fue rechazada por representar a las figurillas vueltas hacia el espectador, mostrando sus rostros, lo que, simbólicamente, las dotaba de una autonomía visual respecto al soberano que no satisfizo a Hobbes.

Los brazos del *Leviathan* se extienden hacia delante mostrando los atributos del poder. En el derecho sostiene una espada símbolo del control de la violencia física y señala con ella al cielo como fuente de la predestinación de su poder. En la mano izquierda porta un báculo que nos habla de la necesaria sumisión de *toda* la república —incluida la religión y su encarnación, la Iglesia— al poder soberano. Las guerras civiles en el Reino Unido estuvieron provocadas, las más de las veces, por controversias de origen teológico, que afectaban tanto a las sectas puritanas como a los católicos, dividiendo el país en facciones armadas. Por eso Hobbes nombró a su república *Ecclesiasticall and Civil*. *Leviathan* gobierna sobre uno y otro ámbito de la vida en común.

La mitad inferior del grabado se divide en tres secciones verticales: la primera y la última están formadas por sendas columnas de viñetas simétricas que enmarcan la sección central en que aparece la leyenda con los datos editoriales.

La columna de viñetas que se corresponde con el brazo derecho del *Leviathan*, el que sostiene la espada desenvainada, incluye motivos civiles, y motivos religiosos la columna que se sitúa bajo el brazo izquierdo, portador del báculo eclesiástico que se apoya sobre el territorio en algún lugar fuera de cuadro. Entre las dos columnas de paneles, en la sección media, se despliega un tapiz anudado en las esquinas superiores, ocupando el centro de la mitad inferior. Sobre el tapiz aparece escrito el nombre completo de la obra y de su autor: *Leviathan or the matter forme and power of a common wealth ecclesiaticall and civil, by Thomas Hobbes of Malesbury*. Y debajo del tapiz una orla con los nombres de la ciudad y del editor, así como el año de edición: *London, Printed for Andrew Crooke, 1651*.

La composición en recuadros, que debió ser sugerida por Hollar, recuerda el diseño de los retablos de los altares mayores de las catedrales católicas del centro y sur de Europa. Como en esta portada, en la parte superior de esos conjuntos pictórico-escultóricos se representaba el asunto principal —extraído de la Biblia— y en la parte inferior se narraban episodios de historias de los santos locales o de la vida de Cristo en viñetas independientes, tal y como se estructura el grabado de Hollar.

El paisaje donde el *Leviathan* se asienta —el equivalente al retablo mayor— también resulta revelador. En primer término aparece una ciudad, presumiblemente la capital del reino, en la que destacan la arquitectura oficial, con la iglesia, la guarnición y los edificios oficiales, en un diseño ortogonal que era, por entonces, la vanguardia del diseño urbanístico racional, basado en *Los diez libros de arquitectura*² de Vitruvio. En segundo

¹ Esta primera versión, en la que los personajes mostraban sus rostros al espectador, les otorga cierta autonomía simbólica respecto de la cabeza del Rey, lo que quizá provocó en Hobbes su rechazo y el deseo de cambiarla en las versiones posteriores. Documentado en José M^a Hernández, *Op. cit.* p. 197.

² Vitruvio, Marco Lucio, *Diez Libros de Arquitectura*, ver bibliografía anexa. Vitruvio fue contemporáneo de Julio Cesar y Augusto y aún se conservan varios edificios de su traza en Roma. El libro rescatado por Vasari fue la *biblia* de la arquitectura renacentista. El plano de cuadrícula que recomienda es el que permite

plano aparecen la campiña moteada de pueblos coronados por las torres de los campanarios, y los campos de cultivo regados por ríos serpenteantes. Al fondo, tras las montañas, un mar en calma simboliza la tranquilidad de la república, propiciada por el soberano.

Los recuadros inferiores de que hemos hablado más arriba —equivalentes de los retablos menores— tienen una doble lectura: vertical y horizontal. Cada columna de viñetas representa a un ámbito, civil o religioso, y nos habla de la *temida* división del poder entre ellos —y de su unificación en las manos del *Leviathan*—, constan de cinco recuadros cada una: el poder civil a la izquierda y el eclesiástico al otro lado. La lectura horizontal, por parejas, nos propone una serie de equivalencias entre los dos ámbitos. En conjunto, las dos columnas simétricas igualan, comparan y aúnan Estado e Iglesia. La fortaleza almenada de los feudos a la izquierda se equipara a la abadía de la primera viñeta a la derecha, ambas defienden y controlan a los súbditos. La mitra episcopal de la segunda se iguala a la corona, pero esta corona ya no es la misma que luce sobre su cabeza el *Leviathan*, sino que es la corona de los reinos unidos, y se asemejan a los obispados, ambos bajo el dominio del Estado. El cañón de la tercera viñeta del lado izquierdo equivale a la *deus irae* del derecho: la excomunión como arma de la Iglesia se iguala al fuego del cañón de la república. Los estandartes y banderolas junto a las armaduras, el guerrero y los arcabuces de la cuarta son como los silogismos, dilemas y distinciones: instrumentos de guerra física o dialéctica, listos para ser utilizados, movidos por el egoísmo, si el poder no los modera y dirige. Finalmente, la guerra civil del lado izquierdo se equipara a la interminable discusión teológica de los doctores de la iglesia representada al otro lado, aludiendo a la muerte de la república y la vuelta al *estado de naturaleza*, por el disenso.

El *Leviathan* aún en su cuerpo a todos los hombres de su territorio y unifica bajo la espada y el báculo que trae en sus manos el poder civil y religioso. Un poderío tan grandioso y aterrador que nadie lo podrá resistir, de modo que ya no habrá guerra civil y las polémicas teológicas se zanjarán de una vez por todas, cuando el soberano decida *qué es la verdad*, pues él es el único intérprete autorizado de las sagradas escrituras:

Pues quien tenga el poder legítimo sobre un escrito para hacerlo ley, tiene también el poder de aprobar y desaprobado la interpretación (Lev., II, XXXIII: 327)¹.

La libertad de interpretación “en fuero interno”, que la reforma protestante trajo como secuela, era una realidad en la Inglaterra de entonces que Hobbes no podía ignorar y por ello arremete contra la libre interpretación de las Escrituras como justificación de las acciones contra la Corona, ya las realizaran los papistas o los sectarios protestantes. En el sistema hobbesiano sólo cabría una interpretación que sería realizada por el único

un control más efectivo de las multitudes por la *militia* y fue tomado por Vitruvio de la distribución de los campamentos temporales de las legiones romanas. Por lo tanto, se impuso un modelo militar en la nueva arquitectura racional.

¹ “For, whosoever hath a lawfull power over any Writing, to make it Law, hath the power also to approve, or disapprove the interpretation of the same”

intérprete legítimo de los libros sagrados: *Leviathan*. Hobbes entiende que con ello se lograría desterrar la *doxa* del terreno político o religioso y con ella desaparecerían las causas de la guerra.

En conclusión.-

El uso del concepto bíblico, “Leviathan”, tiene el carácter de una apelación al mito, a la metáfora, para describir y poner ante los ojos de sus contemporáneos, la idea del Estado, como monstruo todopoderoso y temible, al que todos deben someterse en su propio beneficio.

Después de rechazar la metáfora como forma de conocimiento, Hobbes no se arredra ni escatima esfuerzos para presentar su Estado racional como un monstruo bíblico, sin percatarse siquiera de que tal operación presenta rasgos de naturaleza típicamente metafórica. Lo hace en el convencimiento de que la imagen del *Leviathan* ya reside en las mentes de sus contemporáneos, y atraerla a sus propósitos políticos le proveyó de un gran número de connotaciones y evocaciones de la descripción bíblica de los atributos del monstruo, procurando su identificación con el Estado racional.

En este sentido, en el diseño personal de la portada de *Leviatán*, Hobbes desarrolló todo un elenco de metáforas y equivalencias visuales que reforzaban los argumentos que luego el lector podía leer en el texto, muy al estilo de las viñetas exhibidas por los trovadores medievales o los altares de los templos católicos.

VIII.4.- CUERPO POLÍTICO ANALÓGICO

La concepción analógica de lo corporal fue heredera de las concepciones de lo corporal inauguradas por Pablo de Tarso y reforzadas por los escritos de Agustín de Hipona o Gregorio el Grande, permaneciendo vigente, junto a la concepción grotesca, casi un milenio. Tras el cisma reformista, esas ideas de lo corporal fueron desarrolladas del lado católico por corrientes místicas, como el jansenismo, que veían el cuerpo dentro de una concepción general del mundo negativa y pesimista, como portador de la tentación y el pecado. Aunque también se desplegarían otras ideas de lo corporal mucho más benignas, legadas por Ignacio de Loyola o Francisco de Asís, mucho más *naturalistas*, comedidas y positivas. Gracián, con la ambigüedad que lo caracteriza, se mueve con facilidad desde la concepción del *cuerpo místico* a la del *cuerpo grotesco*, creando entrambos una concepción modernizada del cuerpo.

La Reforma rechazó rotundamente la imaginería sagrada por considerarla sospechosa de fomentar la idolatría entre los fieles. La Contrarreforma *trentina*, en cambio, se configuró como un movimiento de reacción contrario a la sobriedad reformista. Y lo hizo promoviendo un tipo de imágenes capaces de conmover de forma intensa y arrebatada los sentimientos piadosos en los fieles, propiciando una contrición profunda, exacerbando hasta el límite la expresividad, enfatizando los episodios más dolorosos y explícitos de la pasión de Cristo: la flagelación, la coronación de espinas, la crucifixión... con un naturalismo y realismo sin precedentes ni paralelo en el arte de otras épocas. En las obras de arte barrocas se expone el cuerpo atormentado de Cristo como ejemplo a seguir.

El cuerpo barroco hispánico imbuido de la moral contrarreformista aparece retorcido de dolor —o placer—, pero siempre lo hace como un cuerpo expresivo, connotativo, en clara oposición al racionalista, que es un cuerpo descriptivo, denotativo. Ambos pueden ser considerados versiones modernas de lo corporal, pero el cuerpo analógico representado por el arte barroco muestra y subraya sentimientos, convicciones y dudas, anhelos y hastíos, esperanzas y desengaños, mientras que el racionalista es sólo una *figura* inexpresiva construida en base a un canon geométrico.

De las curvas convulsas del barroco emergen el volumen y el movimiento con que se forman las sombras y recovecos de la carne: rincones de lo concupiscible que contradicen en cierta medida la rígida moral que pretenden transmitir.

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 15.-
“Éxtasis de Santa Teresa”, obra de Bernini
realizada entre 1645 y 1651.

El interés oficial por la expresión vehemente del dolor de la pasión y muerte de Cristo se conjugaba con la misma expresividad del placer de la vida, representado por la cultura grotesca. Los cuerpos lacerados, mortificados, angustiados y retorcidos por el dolor que nos ofrece la imaginería barroca —tanto la hispana, como la europea— nos remiten, en su paroxismo, a sus contrarios —los extremos se juntan, como intuyó Gracián—, y en las mismas *glorias* del arte barroco podemos contemplar la agitación del placer, caras extasiadas que se pretenden beatíficas aunque el resultado final despliega una carnalidad extremada, disfrazada del arrebatado de lo eterno, siguiendo la misma tradición que representa la obra de Bernini, *Éxtasis de Santa Teresa* (Figura 15: 269).

Desde el siglo XV al XVII, todo el complejo de creencias y ritos cristianos de la Contrarreforma se fue tejiendo, con la inestimable ayuda de la imprenta, alrededor de la idea del “cuerpo sufriente de Cristo” (Vigarello, 2005: 33). El arte religioso barroco, especialmente en pintura y escultura, se centró en la imagen del Cristo Doliente, cautivo, flagelado y sangrante que infunde un indescriptible sentimiento de culpabilidad en los fieles que lo contemplaban (Figura 16). Sentimiento que se correspondía y ajustaba perfectamente con el clima general de desgracias sanitarias y crisis de subsistencia que dejaban desamparados a individuos y colectividades enteras. La fiesta popular carnavalesca y el cuerpo grotesco, en el siglo XVII, sólo aportaron un contrapunto dramático que hacía resaltar más la angustia de aquella mística agónica.

En ese horizonte ideológico, el cuerpo fue considerado el «principal enemigo» del buen cristiano, aunque también el «vehículo de su salvación», al lograr la unión mística con el redentor. Dominar y someter al cuerpo se convirtió en una obsesión generalizada en el ámbito religioso. Para ello se hizo imprescindible administrarle una disciplina feroz de privaciones y torturas auto-infringidas: acostarse sobre el suelo, vestir sayal rugoso e incómodo, aplicarse el cilicio que corroe la carne, golpearse con disciplinas que laceran lastimosamente la epidermis, sumergirse en agua gélida a diario o privarse de alimentos por largos periodos. Esos fueron los itinerarios más frecuentados por quienes pretendían *domar*, rendir y subyugar las tentaciones, triunfando sobre la carne.

Este contexto explica el que Teresa de Ávila, aun niña, decidiera partir un día, junto a su hermano Rodrigo, “al país de los moros” con la esperanza de ser decapitados y de esta forma entrar, como mártires, en el grupo de los elegidos por Dios. Afortunadamente los detuvieron a tiempo. Este episodio —histórico o mítico, lo mismo da— nos pone en la pista de los sentimientos que promovía la ideología oficial vigente en el siglo XVI,

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 16.-
Paso de “La Vera Cruz” procedente de la
Iglesia Penitencial de la Virgen de la Vera Cruz,
siglos XVI y XVII

sentimientos que se exasperaron en la centuria siguiente. Se asumió que la ruta principal para aproximarse a Cristo consistía en compartir con él sus tormentos (Vigarello, 2005: 55).

La metáfora del *cuerpo místico* oficial encubrió otras nociones acerca del cuerpo, relegando al *cuerpo grotesco* a la trastienda de la cultura popular. Sólo en aquellos lugares donde la dominación simbólica y política aun no llegaba con su poder, es decir, en el medio rural, siguió vigente el *cuerpo grotesco*. Pero la mayor parte de Europa tenía aún esa condición extraurbana, por lo que podemos suponer que la concepción *grotesca* continuó ejerciendo una considerable influencia, a pesar de los esfuerzos oficiales. No obstante, el grotesco declinará, al ritmo en que decaería el campo frente a la ciudad, en los siglos subsiguientes.

El cuerpo se convirtió en instrumento de salvación pues con su martirologio se pretendía participar de la Pasión de Cristo y remedar la entereza de los mártires cristianos ante el sufrimiento. Por toda la cristiandad, durante el XVII especialmente, surgieron infinidad de casos de religiosos de uno y otro sexo que presentaban en su cuerpo los «estigmas santos» de Cristo, —las llagas en manos y pies, la herida en el costado—, muchos de ellos de probada falsedad, según el testimonio de las actas de la Inquisición.

El resurgimiento de esta mística sacrificial adquirió su máxima energía con la aparición del jansenismo que llegó, con Pascal a la cabeza, y mediante una auténtica cabriola intelectual, a formular la enfermedad y el desfallecimiento corporal que conlleva como el *estado natural* del buen cristiano, basándose en una singular teoría según la cual “todo lo que debilita al cuerpo, eleva el alma” (Vigarello, 2005: 71). En busca de esa elevación, el cuerpo santificado en los rigores ascéticos se transformaba en cuerpo sacro que sería venerado, tras la muerte y beatificación del difunto, en forma de reliquias.

El culto a los restos mortales —*reliquiae*— de los santos es tan antiguo como la propia Iglesia, pero se dispara tras el concilio de Trento donde se instituyó un rito litúrgico para la santificación de reliquias¹.

El aprecio por las reliquias, materializado en el culto a miembros y órganos corporales de personajes fallecidos, se forjó sobre la ancestral veneración por los fetiches surgida en los albores mismos de la cultura occidental. A nivel popular, a los fetiches —ya fueran objetos o reliquias de muertos— se les atribuían propiedades milagrosas, capacidad para curar enfermedades, conceder gracias y proteger a sus poseedores. Entre el pueblo llano esos vestigios eran residuos de los numerosos objetos mágicos —piedras semipreciosas o restos exóticos de personas o animales— que se acumularon y veneraron desde la antigüedad, costumbre que se mantuvo incólume durante toda la Edad Media, como demuestran los numerosos tratados conservados sobre piedras preciosas y otros objetos mágicos, donde se clasificaban y se detallaban sus significados, informando sobre

¹ Estas reliquias de santos, tan apreciadas en el siglo XVII, contradecían la cesura cuerpo-alma, tan cara a los dogmas, al suponer que la santidad del personaje quedaba depositada en sus restos mortales. Lo cual pone en evidencia la supervivencia de un componente pagano y supersticioso en todo lo relacionado con la muerte. *Vid.* George Vigarello (2005), en especial el Capítulo I-III, *Reliquias y cuerpos miraculados*, pp. 83-105.

su valor terapéutico o protector (Vigarello, 1999: 25). De ahí puede provenir la práctica, después cristianizada, de recolección de *fetiches* conservados en los relicarios barrocos.

Esta costumbre se desarrolló mucho más tras el descubrimiento de los osarios de las catacumbas romanas en 1578. Los esqueletos de los mártires del primer cristianismo fueron despiezados, distribuidos por toda la cristiandad católica y depositados en relicarios. La Reforma denunció esa “santificación de la carroña” como recurso idólatra e intermediario inútil entre el alma cristiana y Dios (Vigarello, 1999: 102).

A España llegó la fiebre vaticana por las reliquias en 1594, cuando se localizaron en el Sacromonte granadino huesos que, se presumía, pertenecieron a los martirizados santos Tesifón, Cecilio e Hiscio, junto a unas placas de plomo con escritura árabe donde se relataba su martirio. El rey Felipe II llegó a coleccionar reliquias, hasta un total de siete mil, que se conservan en el “palacio-relicario” de El Escorial. En la época que tratamos, circulaban por toda la Europa católica reliquias tan singulares como apócrifas de las cosas más variopintas, se vendían desde paños untados en leche de los pechos de María, briznas de paja del pesebre, hasta un sinnúmero de astillas de madera de la Cruz (Figura 17). Pero la pasión por los “despojos humanos” no se limitó a las reliquias antiguas.

Cuando acaecía la muerte de algún hombre o mujer considerados santos, una vez que el culto era debidamente autorizado por la jerarquía eclesiástica, se desataba una verdadera competencia por sus restos mortales, ya que las iglesias y conventos de la región preferían poseer la cabeza, el corazón o el dedo índice de la mano derecha del santo, a otras partes del cuerpo. A pesar de que la ortodoxia consideró que cada parte, por minúscula que fuera, conservaba en su interior toda la santidad de su antiguo dueño —en este ámbito, la parte era estrictamente igual al todo—, se desataba una auténtica batalla campal entre las parroquias y las congregaciones por hacerse con las mejores piezas (Vigarello, 2005: 86).

De esa forma se producía una paradójica situación: un cuerpo hurtado a las miradas mientras estaba vivo, objeto de maltrato, maceración y sacrificio, se transformaba, tras la

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 17.-
Relicario con el velo de Sta. Teresa de Ávila.
Tela del s. XVI en relicario de bronce del s.
XVII. Fundación desierto de las Palmas.

muerte, en objeto de veneración y disputa entre aquellas sedes eclesiásticas que mantuvieron algún contacto con el difunto. Los cuerpos de los santos místicos de los siglos XVI y XVII, debilitados por la terrible ascesis que se imponían, privados de alimentos, lacerados por cilicios y desgarrados a golpe de disciplina, sin embargo, en vida rara vez eran mostrados, se trataba de cuerpos ocultos, substraídos a la mirada propia o ajena, hasta después de la muerte. Entonces, el cirujano entraba en acción y la curia observaba atenta los signos carnales de la santidad que iba dejando al descubierto el cuchillo, mientras pugnaban entre sí por hacerse con el mejor resto del santo. Lo que antes de la muerte se encubría, tras ésta, era impudicamente seccionado, esparcido¹ y exhibido, siendo objeto de un tráfico obsceno que recorría el occidente europeo y del que permanecen numerosos testimonios en las catedrales, iglesias, monasterios y ermitas de toda la cristiandad.

A cada conjunto de reliquias se le asignó una capacidad milagrosa acorde con la biografía del santo al que pertenecieron, signo inequívoco de la misma corriente de individualización progresiva que trajo consigo la modernidad. El cuerpo que surgió con la modernidad fue un cuerpo personal e individualizado, que el cristianismo como religión de salvación *individual* contribuyó a crear y fomentar, un cuerpo escindido del gran cuerpo de la colectividad que subyacía en la cultura grotesca. Ese cuerpo individualizado, sin la asistencia moral del cuerpo colectivo de la comunidad, se hallaba solo ante la muerte, pues según enseñaba el dogma “nacemos y morimos solos”. Soledad final que aún hoy sufrimos, como pago de una parte del precio que pagamos por nuestra emancipación de lo grupal (Vigarello, 2005: 111).

El imaginario medieval y la cultura del *cuerpo grotesco*, en cambio, permitían al ser humano tomar conciencia de la unión con sus semejantes, resaltando una cadena ininterrumpida de ascendientes, descendientes y parientes colaterales que remitía al conocimiento de un cuerpo originario, doblemente vivido. Por un lado se vivía un cuerpo propio pero, junto a él, también se vivía el gran cuerpo colectivo del linaje y de la comunidad de la que se formaba parte indivisible.

Ese cuerpo colectivo que se expresaba en la fiesta carnavalesca de la cultura popular, el cuerpo místico de la cultura oficial y las nuevas visiones cortesanas de lo corporal sirvieron de referentes a la noción graciana del cuerpo.

Las adversas circunstancias del siglo —con una inestabilidad económica, política y social permanente— convirtieron el barroco español en una “cultura de crisis” (Maravall, 2008: 29). Las luchas entre los representantes burgueses de las emergentes fuerzas modernizadoras desencadenadas durante el próspero periodo anterior y los representantes

¹ Por traer a la mente del lector un solo ejemplo, el cuerpo de Santa Teresa se repartió de la siguiente manera: el pie derecho y parte de la mandíbula superior fueron a Roma, la mano izquierda a Lisboa, el ojo izquierdo y la mano derecha viajaron a Ronda (éste es el famoso brazo que tanto apreciaba Fco. Franco y que en realidad perteneció a un monje abulense, según han revelado recientes investigaciones), el brazo izquierdo y el corazón se conservan en dos relicarios de la Iglesia de la Anunciación de Alba de Tormes y el tronco incorrupto de la santa se encuentra en un arca de mármol en el altar mayor de dicha iglesia, un dedo fue a parar a la Iglesia de Nuestra Señora del Loreto en París, otro fue a San Lucar de Barrameda. El resto fue esparcido por España y toda la cristiandad.

de la vieja oligarquía nobiliaria y eclesiástica, aliada de las grandes fortunas comerciales aristocratizadas, se resolvieron a favor de éstos últimos con el apoyo de los “Austrias menores”, en quienes encontraron unos fieles protectores y defensores de sus privilegios estamentales. La burguesía urbana tendría que aguardar aún largos años para ver satisfechas sus aspiraciones en España. El pueblo, expresión que entonces abarcaba tanto al tercer estado como a la burguesía, vio reducirse durante toda la centuria su poder adquisitivo hasta niveles premodernos de subsistencia. La hambruna masiva, la leva forzosa y las sucesivas crisis sanitarias crearon en los españoles una conciencia colectiva desengañada y un sentimiento de frustración y decadencia generalizada de las optimistas expectativas renacentistas. Mientras, la alta nobleza —de sangre o advenediza— y la Iglesia, a pesar de la crisis, vieron su poder incrementado a costa de los campesinos arrendatarios y de los municipios, cuyos derechos sufrieron un progresivo vaciamiento, que estimuló revueltas y violentos estallidos populares durante toda la centuria.

La progresiva usurpación de derechos tradicionales, el descaró o disimulo con que vaciaban los bolsillos y graneros de la gente, hizo que el pueblo llano se *apicarse* para hacer frente al asalto de sus bienes, y que el burgués urbano y el cortesano, sublimando la picaresca, se convirtieran en hombres astutos, *atentos*¹, sagaces y desencantados que *mareaban* su suerte personal en un océano social convulsionado y tormentoso (Cañas, 1982: 37). Estos tipos sociales son los que merodean por las páginas de *El Criticón*.

En conclusión.-

En el *imaginario* hispano se conjugaron legados procedentes del Medioevo que dominaban aún el *imaginario* popular y oficial. El *cuerpo grotesco* y el *cuerpo místico*, combinados con las nuevas visiones cosméticas del cuerpo que surgieron en los ambientes urbanos del Renacimiento y que instauraron una noción de lo corporal centrada en el cultivo, cuidado y pulido del cuerpo físico, formaron el entramado corporal hispano. Versiones de la corporeidad que ocuparon y disputaron el dominio del imaginario en los territorios del Imperio de los Habsburgo.

El *cuerpo grotesco*, si bien fue cercado, intimidado y hostigado por la Iglesia y el Estado absoluto, seguía vigorosamente presente en el acervo popular y campesino. En el medio rural, su influencia en la vida festiva resistía aún los embates de las concepciones oficiales de lo corporal.

Como reacción a la Reforma, el oficial *cuerpo místico* exacerbó su rigor ofreciendo, de modo ejemplar, el rostro siniestro de los suplicios infringidos al cuerpo sufriente de Cristo, como único camino de salvación. A nivel oficial se fomentó, desde instancias eclesiásticas, el maltrato sistemático de propio cuerpo en aras de la gracia y la salvación.

A esa visión sacra del cuerpo se opuso, con desigual fuerza y fortuna, la visión secular y hedonista del cuerpo, fomentada por una cultura cortesana y urbana de nuevo cuño, que se placía en el cuidado del cuerpo en los planos físico y estético.

¹ “El hombre barroco es, por excelencia, el hombre «atento»”, J. A. Maravall, 1985, p. 351.

VIII.4.1.- Tradición hispana del *cuerpo político*

Haciendo simétrica la exposición, nos referiremos ahora a las tradiciones hispanas que metaforizaron el Imperio como un cuerpo orgánico, tal y como vimos con la tradición inglesa de los “dos cuerpos del rey”.

Aunque Hobbes tejió su metáfora en torno al cuerpo humano como representación del Estado, no lleva a cabo el trasvase metafórico sin antes precisar su concepción de ese cuerpo en tanto que *máquina*, fruto de la metáfora mecanicista que vertebra toda su filosofía, pero no de una constatación científica.

Esa transformación mecanicista del cuerpo en ningún caso aparece en las metáforas del mismo orden utilizadas por los escritores españoles. Aquí el cuerpo *natural* no era un autómatas ni el corazón un resorte, los nervios no eran cuerdas, ni las articulaciones ruedas, como las del *Leviathan*.

En los territorios católicos de la Europa continental, y singularmente en España, el dogma escolástico y, con él, la autoridad de la metáfora del *cuerpo místico*, sigue ejerciendo una notable influencia y ascendente. La interpretación contrarreformista del mundo barroco se encuentra mediatizada por el dominio simbólico que la Iglesia ejerce en todos los órdenes de la vida.

Si bien la concepción del *cuerpo místico* paulino y la del *cuerpo grotesco* siguen en plena pugna y vigencia, en ningún caso el cuerpo hispano se piensa en tanto que máquina semoviente. Aquí el cuerpo es *la carne* portadora de la tentación y el pecado que conducirá al hombre, si no es fuertemente reprimida por el alma cristiana, a su degradación y corrupción, a la enfermedad y la muerte. Pero también es un cuerpo *grotesco*, burlón y sarcástico, abierto al mundo y parte integrante de una naturaleza que es vida, intercambio metabólico, y no simple funcionamiento mecánico. En un estudio dedicado al *cuerpo místico*¹ Maravall anotó: “mucho antes que Erasmo, la metáfora analógica del cuerpo fue prolijamente utilizada en España, explícitamente, por numerosos escritores” (Maravall, 1983: 179-200).

En este contexto la metáfora del *cuerpo político* hispano —referida al Estado— en nada se asemeja a las británicas en sus contemporáneas manifestaciones. La metáfora orgánica bebe de la tradición medieval del “espejo de príncipes”: imagen *ideal* del soberano que puede servir de guía al príncipe *real*.

En la tradición de estos *espejos para príncipes* Fadrique Furió Ceriol, en *El Concejo y los Consejeros del Príncipe* (1559) describía las correspondencias entre el cuerpo humano y los consejeros del príncipe:

Es el concejo para con el príncipe como casi todos sus sentidos, su entendimiento, su memoria, sus ojos, sus oídos, su voz, sus pies y manos; para con el pueblo es padre, es tutor y curador; y ambos, digo el príncipe y el concejo, son tenientes de Dios acá en la tierra (Santos Herrán y Santos López, 2008: 5).

¹ *La Idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo*, tomo I, Estudios de Historia del Pensamiento Español, Serie primera, Edad Media.

Furió puntualiza que las diversas funciones que podrían realizar los consejeros no son obstáculo para que Príncipe y Concejo juntos formen un solo cuerpo, siendo el príncipe su cabeza:

Aunque el concejo del príncipe realmente no es sino uno, en cuanto no tiene más que una cabeza, que es el príncipe, todavía es necesario sea dividido en muchas partes, las cuales tendrán con el príncipe las mismas responsabilidades que las piernas, brazos y otros miembros, los cuales aunque diferentes en lugar, forma y oficio, vemos que no hacen más que un hombre (Santos Herrán y Santos López, 2008: 6).

Esa cualidad corporal, que en principio sólo se aplica al príncipe como cabeza y a los consejeros como miembros, Furió la extiende a toda la *comunidad de vida* que es la república, en términos cercanos a los que involucra el *cuerpo místico*:

Por tanto es menester que sepa el consejero que la República, quiero decir, toda la compañía y sociedad de los hombres juntada en una comunidad de vida, es compuesta (por hablar así) de cuerpo y alma [...] El cuerpo son las habitaciones [...] El alma es el gobierno (Ibíd.: 15).

Bartolomé Felipe, ferviente discípulo de Furió, continúa la misma tradición en su *Tratado del Consejo y de los Consejeros de los Príncipes* (1584) apoyándose en la misma comparación:

Y como dice Dión, con tantos ojos ve un Príncipe y con tantas orejas oye, cuantos amigos tiene que fielmente le aconsejen (Ibíd.: 38).

Todavía en el siglo XVI Vázquez Menchaca, en la *Controversium Ilustrum*, aprovechaba la capacidad de la metáfora corporal para explicar la vida en común y colocaba a la comunidad-cuerpo por encima del individuo-miembro, insinuando un guiño al tiranicidio:

La salvación pública es preferible a la salvación de la persona privada por egregia que sea, no menos que la salud de todo el cuerpo se antepone a la de uno de sus miembros (Menchaca, 1970: 204).

Las reflexiones de Menchaca nos parecen relevantes porque él fue, en el ámbito hispano, el primero en enumerar los límites del referente corporal. A ese respecto señala Menchaca, con acierto y de forma novedosa, la falta de correspondencia entre el cuerpo orgánico y el político en algunos casos y, llevada al extremo, la no pertinencia de su uso. Menchaca esgrime varias razones por las que esto podría ocurrir: primero, “porque cada uno de los ciudadanos puede mudar a su antojo su domicilio [...] mientras el pie y la mano no”, aunque es sabido que el libre desplazamiento no era tan sencillo como Menchaca insinúa; segundo porque, “mientras el pie y la mano nunca pueden, ni jamás podrán ser dueños de la fortaleza, es decir, hacerse cabeza [...] es posible y no raro el que esto acontezca a cada uno de los ciudadanos”, no se refiere, claro está, a que cualquier ciudadano pueda llegar a ser *cabeza del cuerpo político*, sino a que cada uno puede ser cabeza de su *negocio* o, al menos, de su hogar; y tercero, no es pertinente porque “en el cuerpo del hombre [...] al perecer la cabeza, por necesidad, han de perecer también los restantes miembros del cuerpo, cosa que no sucede tratándose del príncipe de un pueblo”. Estas

objeciones de Menchaca, precisamente, apuntan a los flancos por donde la metáfora oficial puede ser atacada y subvertida.

Por su parte, Juan de Santa María, en el *Tratado de República y Política cristiana* (1619) ratificó algunas de las correspondencias clásicas entre el cuerpo humano y el consejo real:

El Consejo de Estado es todo el saber, poder y entendimiento del rey, sus ojos, manos y pies (Santos Herrán y Santos López, 2008: 151).

Lorenzo Ramírez de Prado, por su parte, en *Consejo y Consejeros de Príncipes* (1617) perfiló ya nítidamente la metáfora corporal hispana:

La República es cuerpo, y congregación de muchas familias, en comunidad de vida, sujetas al justo gobierno de una cabeza soberana (Santos Herrán y Santos López, 2008: 166).

Como Furió, insiste Ramírez en la *comunidad de vida* que forma el cuerpo de la República, prueba de que el sentimiento comunitario es apreciado aún en la moderna sociedad barroca.

Pedro de Rivadeneira en el tratado ya citado¹ se refirió al consejo y a los consejeros como quintaesencia de la república, sin cuya presencia el cuerpo político languidece:

Algunos llaman al consejo del príncipe alma, razón o inteligencia de la república, para dar a entender que así como el cuerpo sin alma pierde su ser, y el hombre sin razón es como un bruto; así, quitado el consejo de la república, queda ella sin vida y sin ser (Ibid.: 61).

La metáfora orgánica del Estado como *cuerpo político* alcanzó un punto álgido con el rescate de Tácito a finales del siglo XVI, siendo prolijamente utilizada por los escritores políticos hispanos. Como dijimos más arriba, la publicación rigurosa y fiable de las obras de Cornelio Tácito iniciada en 1574 a cargo del humanista flamenco Justo Lipsio, incitó un sin fin de comentarios políticos sobre aquél. Paschalius en 1591 y Annibale Scoto en 1589 publicaron sendos análisis sobre Tácito basándose en la edición de sus obras que realizó el flamenco.

Todas estas glosas confluían en una suposición: la existencia de una *similitudo temporarum*, de modo que la historia del siglo I d. C. del Imperio Romano era valorada y tenida como singularmente esclarecedora, respecto a la Europa del siglo XVII (Redondo, 1992: 32). Tácito fue considerado el principal teórico, defensor y propagandista de la *prudencia* política, prudencia que funda su eficacia en extraer consecuencias de la experiencia pasada. La historia romana por él analizada se toma como *exemplum* para la práctica política del presente.

Como es sabido, Hobbes no rechazaba la Historia pero sí le negaba utilidad para comprender el presente y orientar la acción política. El conocimiento verdadero que permite prever el curso de los acontecimientos no puede, para él, basarse en la experiencia,

¹ *Vid.*, pp. 200-201.

ya que cualquier mínimo cambio circunstancial variará la previsión de aquélla, sino que ese conocimiento debe de ser alcanzado por medio de la ciencia, único saber fiable. El racionalismo, en conjunto, rechazó el saber prudencial que induce la experiencia.

En España, el jurista Baltasar de Álamos Barrientos publicó en 1614 la primera edición comentada de la traducción de las obras completas del escritor ático a las que añadió más de cinco mil *aforismos*¹ explicativos propios que pretendían extraer las consecuencias políticas de aquéllas. En su *Discurso para la inteligencia de los aforismos, uso y provecho de ellos*, Álamos ensaya una teoría política pensada como una *ciencia* semejante a la medicina, de modo que a los *problemas políticos* presentes considerados como *enfermedades* se les pueda aplicar, a modo de *recetas*, las mismas soluciones terapéuticas, extraídas de los escritos de Tácito, que se mostraron como remedios eficaces y adecuados en el pasado.

Los tacitistas² utilizan la metáfora orgánica ideológicamente para afianzar la figura del príncipe y la superioridad de la monarquía sobre cualquier otra forma de gobierno de la república. Para Álamos el príncipe es la *cabeza*, a veces *alma* o *corazón* de la república, entendida como cuerpo humano. Claro que un cuerpo humano no puede poseer sino una cabeza, alma o corazón, y sus miembros no pueden desprenderse de él si no es por amputación con agudo dolor y en algunos casos provocando la muerte y, por supuesto, ese cuerpo carece de posibilidad alguna de regeneración, pues los órganos humanos no son intercambiables ni sustituibles³ por otros. Haciéndose eco de esa paradoja, sentencia Álamos su preferencia por el gobierno monárquico:

El cuerpo de la República es uno sólo, y no se pueden apartar sus miembros sin daño irreparable suyo; y por esto ni dividirse, ni darse a muchos: y así se rige mejor por el ánimo de uno sólo; y por esto es mejor gobierno el de la Monarquía (Álamos, Tácito español, Aforismo 50).

Un orden *natural* y jerarquizado por la metáfora corporal sirve de vehículo de legitimación del gobierno monárquico, aunque en la España imperial la figura del rey no estuvo tan cuestionada como en Inglaterra, sí soportó rebeliones de cierta entidad: basta recordar los episodios, aún recientes en la época de nuestro interés, de las comunidades y las germanías o las rebeliones de Portugal, Cataluña, incluso los intentos secesionistas de

¹ Es precisamente con Álamos Barrientos con quien la palabra *aforismo* deja de aplicarse exclusivamente a dictámenes relacionados con la medicina, y comienza a ser aplicada a las sentencias de contenido exclusivamente moral o ético. Viene al caso citar entre otros grandes *aforistas* de la época a: Eugenio Narbona, Jerónimo Ceballos, Juan Mariana o Pedro Rivadeneira. Para un análisis pormenorizado del género aforístico de los siglos XVI y XVII puede consultarse el artículo de Fco. José Aranda Pérez, *Recetarios Políticos*, en "CONCEPTOS, Revista de Investigación Graciana" (4) 2007: pp. 13-32.

² Sobre la recepción de Tácito en la España barroca ver Elena Cantarino, 1996a, y en este texto el capítulo "El Príncipe en España", pp. 197-201.

³ Hoy en día existe el fenómeno *cyborg*. Ingenios mecánicos insertados en cuerpos humanos (marcapasos, válvulas cardíacas, manos o piernas artificiales, etc.) o cuerpos insertados o conectados a máquinas (corazones, pulmones o riñones artificiales) que prolongan o sostienen por sí mismos la vida. Para un estudio en profundidad de las consecuencias sociales de la proliferación de estos híbridos, entre máquina y organismo, ver Donna J. Haraway, 1991: pp.149-181.

Aragón y Andalucía. El cuerpo orgánico sirve de referente a la metáfora para *naturalizar* un modelo centralista y absoluto de gobierno.

El cuerpo analógico no es una máquina que se averíe y pueda ser reparada mediante soluciones técnicas, sustituyendo la pieza que provocó el fallo, sino que es un organismo vivo. Además, su equilibrio como organismo metabólico no depende de su construcción, sino de su *crecimiento* y de la *armonía de los humores*. Así Álamos mantiene que la salud de la república y la del cuerpo natural se deben a que:

En ambos se requiere igualmente para la salud, que haya igualdad de humores que es la concordia que conserva las cosas, los cuales disminuyen, estragan y corrompen, con la discordia y la contrariedad” (Ibídem).

Los escritores políticos españoles no exigen al Estado eficacia técnica, sino *salud pública* y entienden que lo que aqueja a la república no son *averías* o fallos funcionales como sucede con las maquinarias (estatales), sino *enfermedades* o desequilibrios humorales.

La metáfora del cuerpo expandió su referente al terreno de la medicina porque, en el Siglo de Oro, se consideraba que ésta era al hombre lo que la ciencia política a la república. Al asumir este carácter sanitario, la ciencia política vista como medicina del *cuerpo político* equipara al Rey con el *Iatros* —médico— pues este debe de ser para el cuerpo físico, lo mismo que el soberano para el *cuerpo político*.

Álamos presentó su *Tácito* como un *manual de medicina* para la directa aplicación de los remedios que propone a la España del siglo XVII, que él supuso *enferma*. Su conocimiento *sanitario* se nutre de la *historia* y sobre todo del historiador latino.

Saavedra sostuvo en la *Idea de un Príncipe político-cristiano representada en cien empresas* —en sentido contrario al de Álamos—, que la pretensión de dictar reglas universales y fiables en materia política casi siempre está sujeta a errores debido a sucesos accidentales y circunstancias imprevisibles que “confunden a la prudencia” (Redondo, 1992: 34). Aunque esos conocimientos no sean directamente aplicables al presente, ya que se da por supuesto que las circunstancias no pueden coincidir exactamente, sí constituyen un *telos*, un horizonte de lo posible hacia el que tender, un espejo en el que mirarse o, si se quiere, un ideal que perseguir.

En consecuencia, también Saavedra recomienda a su príncipe cristiano el análisis de la Historia utilizando una metáfora sanitaria semejante, en la *Empresa XXVIII*:

Gran maestro de príncipes es el tiempo. Hospitales son los siglos pasados, donde la política hace anatomía de los cadáveres de las repúblicas y monarquías que florecieron, para curar mejor las presentes (Saavedra, 1988: 187).

De la máquina hobbesiana, que funciona por *esfuerzo* y *resistencia*, hemos pasado al gabinete del médico. “La historia es una representación de las edades del mundo”, y en ese sentido, reclamada como objeto de la ciencia, siendo tratada del mismo modo científico que el cirujano aplicaba al cadáver para conocer las causas por las que fallecieron las antiguas repúblicas e idear remedios que curen esos mismos achaques en las actuales. En el *cuerpo político*, dice Saavedra:

La virtud es su salud. El vicio, su enfermedad. El trabajo le levanta y el ocio le derriba. Con las fortalezas y confederaciones se afirma y con las leyes se mantiene. El magistrado es su corazón, los Consejos sus ojos, las armas sus brazos y las riquezas sus pies (Ibíd.: 431).

Destacamos de este párrafo la ausencia del “dinero” propiamente dicho, que aparece integrado en la noción más general de “riquezas”, y el lugar que les asigna Saavedra. Mientras Hobbes vincula el dinero, en su aspecto dinámico, con la circulación de la sangre, el español lo coloca como “pies” de la república formando parte de la riqueza general. La idea de Saavedra presenta un doble aspecto: en un sentido estático en tanto que *basas* del cuerpo y en otro dinámico por su función de miembros para desplazamiento. Estas versiones opuestas son un síntoma de la diversa concepción de la economía, vigente en cada país. Mientras en Inglaterra la riqueza era algo que se generaba mediante el esfuerzo, en la España Imperial las riquezas provenían principalmente del saqueo de la conquista y su acumulación era más importante que su *circulación*.

La ciencia que el tacitismo procuraba tenía que ver con el conocimiento que se adquiere en la mesa de operaciones (o en los laboratorios). Se trata de un conocimiento empírico sobre fenómenos naturales o sociales: la biología y la medicina son sus *modelos prácticos*. La ciencia de Hobbes se reducía al cálculo racional del *sumatorio* de los diversos movimientos y sus efectos sobre los cuerpos: la geometría y la matemática son sus *modelos teóricos*.

Saavedra escribe también a favor del sistema monárquico: “uno es el cuerpo de la república, y una ha de ser el alma que la gobierna”. Y, también, se muestra reticente y desconfiado ante la figura del valido, al que acusa de preferir que “las cosas no corran bien, porque en la bonanza cualquiera sabe navegar” y quedaría en entredicho su consejo, por lo que procura que las olas del Estado estén turbadas y el mar tan embravecido que “tema el príncipe poner la mano al timón del gobierno y necesite más al valido”. Es recomendable que el rey “tenga ministros, no compañeros del imperio” (Saavedra, 1988: 385), que en ocasiones el valido, por entendido o por cercanía, ostenta mayor potestad que el propio soberano:

A todos da en los ojos el valimiento. Los amigos del príncipe creen que el valido les disminuye la gracia; los enemigos, que les aumenta los odios. Si éstos se reconcilian, se pone por condición la desgracia del valido. Y, si aquéllos se retiran, cae la culpa sobre él. Siempre está armada contra el valido la emulación y la invidia, atentas a los accidentes para derriballe. El pueblo le aborrece tan ciegamente, que aun el mal natural y vicios del príncipe los atribuye a él (Saavedra, 1988: 326).

El valido interpuesto entre el príncipe y el pueblo se arroga toda la inquina que desatan los errores e injusticia que perturbaban al reino: “Cae sobre el valido toda la culpa a los ojos del mundo” (Ibíd.: 329). Saavedra sigue fielmente la metáfora clásica:

Para mostrar Aristóteles a Alejandro Magno las calidades de los consejeros, los compara con los ojos. Esta comparación trasladó a sus

Partidas el sabio rey don Alfonso, haciendo un paralelo entre ellos (Ibíd.: 370).

La tradicional metáfora del *cuerpo político* que considera a los ministros los ojos y orejas del soberano, vertebraba también la de Saavedra:

Un Príncipe que ha de ver y oír tantas cosas, todo había de ser ojos y orejas. Y, ya que no puede serlo, ha menester valerse de los ajenos. Desta necesidad nace el no haber príncipe, por entendido y prudente que sea, que no se sujete a sus ministros, y sean sus ojos, sus pies y sus manos. Con que vendrá a ver y oír con los ojos y orejas de muchos, y acertará con los consejos de todos (Ibíd.: 370-371).

Explica y justifica Saavedra la metáfora “ojos del príncipe” para referirse a los ministros, porque:

Esta comparación de los ojeos define las buenas calidades que ha de tener el consejero; porque, como la vista se extiende en larga distancia por todas partes, así en el ingenio práctico del consejero se ha de representar lo pasado, lo presente y lo futuro, para que haga buen juicio de las cosas y dé acertados pareceres (Saavedra, 1988: 371).

Otros autores, como Juan de Mariana, escribieron sus tratados políticos aprovechando la capacidad explicativa de la misma analogía médica. En su texto de 1599, *Del Rey y de la Institución Real*¹, Mariana realiza una comparación médica similar a la de Saavedra:

Si para curar nuestras enfermedades o las de nuestra familia no llamamos al médico que nos recomiendan nuestros amigos, sino al que pasa por entendido en su arte; ¿por qué no se ha de hacer lo mismo tratándose de curar las dolencias de la república? (Santos Herrán y Santos López, 2008: 96).

Mariana critica el acaparamiento de los puestos de confianza del rey por los amigos y aduladores, a pesar de su ignorancia del negocio político.

De las muchas opiniones críticas sobre la *salud* de la corona de España o de Castilla ha llegado a nosotros un documento bien conocido, pero muy revelador: se trata de una *Consulta del Consejo de Castilla* que se conserva en la Biblioteca de Autores Españoles, fechada el día 1 de febrero de 1619. En ella se refleja el tipo de metáfora corporal que informa el pensamiento político hispano². El diagnóstico sobre la situación del momento resulta esclarecedor: “la enfermedad es gravísima, incurable con remedios ordinarios”, ya que los organismos políticos, glosa Pedro Fernández de Navarrete comentarista de la *Consulta* (1626), “las ciudades, los reinos y las monarquías perecen como los hombres y las demás cosas criadas” (BAE, XXXV: 456).

¹ J. de Mariana, *Del Rey y de la institución real*, BAE, t. XXXI, pp. 483-576.

² En Redondo, 1992, p. 62.

Como no podía ser de otra manera, en este contexto, los médicos del cuerpo humano tenían mucho que decir. Si la república nace, se desarrolla, madura, envejece, padece hambre y dolor, sufre enfermedades —curables o incurables, con remedios ordinarios o extraordinarios— ¿quién mejor que el galeno del *cuerpo físico* para comprender los males que aquejan al *cuerpo político* de la república?

Vemos una vez más cómo una metáfora da consistencia a una interpretación completa de la vida política y a un modo específico de afrontarla, dotando de legitimidad el discurso médico. La metáfora analógica del *cuerpo político* alimentó el enorme prestigio del que gozaron los practicantes de la medicina en España y en la Europa católica del XVII, donde llegaron a ejercer de consejeros muy cercanos de importantes príncipes, alcanzando, algunos de ellos, puestos de altísima responsabilidad en el gobierno.

Un ejemplo paradigmático de esta irrupción de los médicos en la ciencia política¹ lo constituye el caso del médico catalán Jerónimo Merola nacido en Balaguer, con estudios de filosofía y medicina en la Universidad de Barcelona que, en 1587, publicó un texto con un título explícito: *República sacada del cuerpo humano*. En el prólogo adapta a sus propósitos un dicho clásico cuando afirma que “el cuerpo [no el hombre] es la medida de todas las cosas” y en consecuencia, añade, el cuerpo humano está en la base de la organización de la vida política, ya que “existe una *correspondencia* entre nuestro cuerpo y el de la república”. Al igual que sucedería a una república, al juzgar los males que pueden aquejar al cuerpo en sus actividades orgánicas, Merola opina que la modificación de uno de los órganos o de una de las actividades orgánicas conduce a una perturbación que repercute sobre todo el organismo y ocasiona un desequilibrio global que puede arrastrar a la muerte. Para él, el cuerpo humano da la clave porque “Siguiendo en todo la *cifra* de nuestro cuerpo, cuyo *vivo* retrato es nuestra república” se pueden atajar sus males (Redondo, 1992: 47). Completa así un círculo metafórico ya que si, como dice, el cuerpo es vivo retrato de la república, a ésta la acaba mirando como a un cuerpo humano. Así expresa su admiración sobre el particular:

Cuando más me voy metiendo en las cosas de nuestro cuerpo, y por sus partes voy midiendo las de la República, más a las veras me voy maravillando de ver lo mucho que se parecen (Ibídem).

En la anatomía humana, que conocía por su profesión, existen tres órganos considerados fundamentales: el *cerebro*, asiento del juicio y de los movimientos voluntarios e involuntarios, el *corazón*, sede simbólica de la voluntad, que suministra vida al cuerpo todo, regándolo con la sangre nutritiva que se elabora en el tercero de los centros vitales, el *hígado*. Merola advierte una correspondencia con los que considera centros vitales de la república. El cerebro corresponde al Estado Eclesiástico, el corazón al Estado Militar y el hígado al Tercer Estado, imitando la analogía platónica de la República.

Sin embargo, el rey al que Álamos y Saavedra equiparan a la cabeza, corazón o alma de la república, carece de una correspondencia precisa en el *sistema* de Merola. Sólo el

³ Entre otros muchos, podemos citar en el Renacimiento a: Miguel Sabuco, Francisco Sánchez, Francisco Vallés, Constantino Ponce, Juan Villalobos, M. Serveto, Andrés Laguna, Francisco Franco o Luis Mercado; y en el Barroco a: Sancho Moncada, Miguel Martínez de Leyva, Victoriano Zaragoza y Zapater, Cristóbal Pérez de Herrera, González Cellorigo, Pedro Mercado, etc.

poder de Dios hace posible, según él, la existencia del rey y por ello no puede ser considerado como los demás hombres y así le atribuye cualidades panteístas *cuasi* divinas: “el rey se encuentra pues en todas partes y en ninguna” y en todo caso más allá del cuerpo que forman sus súbditos. No encuentra aplicable la metáfora corporal al monarca, por que en España es tenido como *elegido y sancionado por Dios* y en cuanto tal se halla por encima de todo lo corporal. Deja claro Merola que el rey —en tanto que hombre natural— no está sobre la muerte y posee un cuerpo físico dominado por la naturaleza, pero su “investidura divina” le insufla cierta cualidad que obliga al sometimiento de toda la república a su voluntad soberana. Esta concepción se opone, a la teoría de la *predestinación* que hace posible en los países de la Reforma que su soberano se arrogue el poder religioso además del civil y militar.

La metáfora médica llevada al límite convierte el *cuerpo político*, aquejado por los males de la época, en *paciente* al que tratar con remedios médicos equivalentes a los usados para las enfermedades del cuerpo humano. La *enfermedad* es la ruina política, económica y militar, en que los *arbitristas* ven sumida a Castilla a comienzos del siglo XVII, justificando un movimiento generalizado de autocrítica e introspección que dio lugar a un nuevo género de análisis político: la llamada “literatura de crisis”. Marcado por la metáfora del cuerpo y su ampliación iatrogénica, el discurso arbitrista asumió la tarea de diagnosticar la *enfermedad* que sufría el reino y de *recetar* los posibles remedios a los males del quejumbroso *cuerpo político* castellano.

A mitad del siglo la metáfora corporal está completamente asumida por los escritores, no sólo políticos, como en el caso de Gracián o Quevedo.

Andrés Mendo¹, por ejemplo, en 1657 en su *Príncipe perfecto y Ministros ajustados* ya no usa comparación alguna, sino una identidad metafórica total entre sujeto y término:

Necesita el príncipe de muchos ojos, oídos, y manos, y lo son sus consejeros, y ministros [...] Y no bastando dos ojos, y dos oídos, para verlo, y oírlo todo, ni dos manos para la ejecución, han de llenar este ministerio los magistrados, que ayudan a llevar el peso del gobierno [...] Tantos ojos, oídos y manos se añade un rey, cuantos ministros prudentes y celosos tiene. Por ellos ve, oye y obra (Documento² LXVII).

En la metáfora Mendo trata de ajustar cada circunstancia real de los órganos del príncipe a su equivalente metafórico en el *cuerpo político* con la mayor naturalidad:

Nadie puede gozar de tan perspicaz vista, que registre las mayores distancias, porque es limitada la esfera de los ojos. Dos manos solas no tienen fuerza para multiplicadas obras [...] Y para el gobierno sirven de ojos, manos y alivio los ministros (Documento³ LVII).

¹ Santos Herrán, J. Antonio y Santos López, Modesto, 2008: pp. 240-253.

² *Op. Cit.*: pp. 247-248.

³ *Ibidem.*

La transposición de los campos semánticos del cuerpo anatómico al *cuerpo político* abandona parcialmente, en los *arbitrios*, su carácter heurístico y extiende la aplicación del léxico médico al *cuerpo político* hasta casi desaparecer cualquier referente, quedando solamente la representación como auto-referente. La consecuencia es que la metáfora organicista del *cuerpo político* poco a poco se banaliza, personificando dramáticamente al reino como *el doliente, el paciente o el enfermo*. En su versión más desafortunada los escritos políticos de los arbitristas ofrecen una visión del imperio acorde con la imaginería barroca de la Pasión como *cuerpo martirizado* y *ecce homo* político. *Cuerpo flagelado y torturado* por una cabeza regente de *apetito voraz que extrae la sangre* de sus miembros hasta la extenuación, *cuerpo exangüe* por el sobreesfuerzo tributario y militar que la corona le exige.

Se citan asiduamente como enfermedades del reino las bancarrotas de las cuentas públicas, las devaluaciones periódicas de la moneda para diferir o anular los pagos de la deuda contraídas con la burguesía y la banca extranjera, así como la proliferación de foráneos en la Corte a los que se tiene por *humores nocivos* y *venenos* que infectan y emponzoñan el *cuerpo político* hispano. Humores que hay que *purgar* para el logro de la *salud* de la república. El Reino, se dice, está *contagiado* por una *enfermedad mortal*, sufre la *infección de la peste* traída por la banca internacional en atención a las ambiciones imperiales del soberano.

El paroxismo de esta representación trágica del *cuerpo político lacerado y desmayado* se alcanza con la imagen de la *hemorragia* constante de las *heridas* del reino, *la sangría* continuada de la población por las reiteradas levadas y los impuestos abusivos para financiarlas. Así Céspedes y Meneses, melancólico, resume melodramáticamente la situación, sentenciando: “Sangrías continuadas sobre flaqueza son mortales” (Redondo, 1992: 67).

En conclusión.-

Los escritores políticos hispanos lograron establecer una metáfora corporal, aplicada a comprender la república comparándola con un cuerpo humano.

Ese cuerpo está lejos de la metáfora hobbesiana del “cuerpo como máquina”, ya que toma buena parte de sus atributos de los cuerpos *místico* y *grotesco* medievales. Es un cuerpo orgánico sujeto a las mismas exigencias y restricciones medioambientales que padecería cualquier ser vivo. La república es un *cuerpo* cuya salud depende, en el interior, de un equilibrio dinámico de “humores” y, en el exterior, del necesario “intercambio metabólico” con el medio.

En el orden interno el desequilibrio humoral de la república trae consigo la enfermedad que podría llegar a acarrear su muerte. En el externo puede sufrir alguna agresión de su entorno, resultar herida por un ataque extranjero, incluso perecer al ser incorporada a otro Estado. La metáfora corporal organicista implica la posibilidad de que la República sufra enfermedades de origen interior por la sedición o la rebeldía de facciones, así como un debilitamiento o heridas por agresiones del entorno, que requieran, como el cuerpo humano, la intervención de los médicos.

La fuerza de la metáfora orgánica en el barroco fue tal que el desprestigio de los médicos, hasta entonces vituperados por la literatura —incluida la graciana—, comenzó a

cambiar de signo. Se suponía que quién mejor conociera y supiera tratar y sanar eficazmente los cuerpos humanos heridos o enfermos, del mismo modo, sabría remediar los males que aquejaran a la república. De ahí la elevada posición social que algunos practicantes de la medicina alcanzaron como cargos políticos, convirtiéndose en los consejeros ideales del soberano barroco. Esta perspectiva iatrogénica de la política trajo consigo la proliferación de numerosos tratados políticos escritos por médicos, paradigma de los cuales es la *República Original Sacada del Cuerpo Humano* de Merola.

No obstante, como queda expuesto en las líneas precedentes, la práctica totalidad de los escritores políticos hispanos del barroco se valieron de la misma metáfora corporal. Sólo variaban las correspondencias entre órganos sociales y corporales. Algunos asignaban a los consejeros o ministros el papel de ojos, otros el de alma o corazón de la república. A los ejércitos el rol de “brazo” armado del cuerpo, al comercio el papel del hígado, etc. Las mayores discrepancias se dan en el lugar asignado al príncipe. Algunos, como Merola, lo separan del cuerpo político y suponen que el rey es el alma inmortal de la república, por la institución sucesoria, en línea con la filosofía subyacente a la teoría de los “dos cuerpos del rey” inglesa, y por la investidura divina, pero sancionada por la Iglesia Católica. Otros pensaban al monarca como cabeza, corazón o hígado del cuerpo político, pues se conocía que eran los tres órganos absolutamente imprescindibles para la vida del cuerpo físico, decantándose por uno u otro según las preferencias de cada autor.

A lo largo del siglo XVII la metáfora fue cargándose con usos cada vez más osados, llegando a hacerse autorreferente. Ya no se nombraban las instituciones sino que se hablaba directamente de órganos, ni se mencionaban los problemas políticos o económicos del reino sino como enfermedades, infecciones, epidemias o heridas. La metáfora corporal se convirtió en el modo propio de hablar de política perdiendo la conciencia de que no era nada más —ni nada menos— que una metáfora, es decir, según la denominación que fijamos antes, haciéndose una metáfora *zombi*. Es decir, una metáfora que los usuarios ignoran que lo sea o, aunque lo sepan, no lo tienen en cuenta. Como ya dijimos, si se aceptan acríticamente este tipo de metáforas, con ellas se consiente y se da apoyo al sistema de creencias y valores del *imaginario* de donde se extrajeron. En este caso el *imaginario político hispano* sale legitimado por la metáfora.

Esta aceptación de la metáfora corporal impide que entre estos escritores se encuentren teorías revolucionarias que pusieran realmente en cuestión el *status quo*. Un hecho puede resultar revelador de ese estado de cosas: Hobbes excluyó completamente el derecho al tiranicidio de la ciencia política, pero el Rey acababa de ser ajusticiado en su país, mientras que los escritores hispanos no sólo contemplaban ese derecho sino que lo justificaban plena y públicamente, en un país donde aún se escuchaban los ecos del aplastamiento feroz de las últimas voces que se alzaron en defensa de los derechos consuetudinarios. Uno teme lo que conoce, los otros anhelan lo desconocido.

Gracián no es un simple epígono de estas tradiciones y aporta importantes novedades al campo semántico de las metáforas corporales, tanto en su aspecto civil como en el político, como veremos a continuación.

VIII.4.2.- Gracián y las Metáforas del Cuerpo

En principio, debemos señalar que en *El Criticón* también parecen materializarse algunas inquietudes de su autor, provocando una corrección del rumbo seguido hasta ese momento, inquietudes que se plasman singularmente en el modo de exponer y presentar su filosofía. Esto ha llevado a algunos a respaldar la teoría de los «dos Gracianes»¹. Ya el *Oráculo Manual* (1647) parece constituir una compilación que culmina un periodo, reuniendo y resumiendo en aforismos buena parte de la filosofía de la vida contenida en sus primeros escritos, aunque incluye también algunas innovaciones procedentes, suponemos, de los proyectos no realizados que nos anunciaba Lastanosa en el prólogo —*El Atento, El Galante*—, libros que nunca llegaría a escribir. Esto podría indicarnos que el aragonés pretendió cerrar un ciclo creativo con el *Oráculo*, y con la edición revisada y ampliada del *Tratado de la Agudeza*, abrir otro. La nueva versión, remozada hasta en el título, ahora *Agudeza y Arte del Ingenio* (1648), podría ser entendida como una puesta al día de las armas retóricas que empleará profusamente en *El Criticón*.

Esta renuncia de Gracián a sus propios proyectos para escribir *El Criticón* pudo dar lugar a algunas interpretaciones especializadas que lo entendían como una ruptura más o menos dramática con sus empeños anteriores. Aunque dicha fractura en ningún caso afectó a la unidad, cohesión y coherencia epistemológica de su pensamiento y obra en conjunto (Laplana, 2001: 63). Desde *El Héroe* hasta *El Criticón*, Gracián mantiene un mismo discurso, una línea de pensamiento que con leves retoques atraviesa la totalidad de sus escritos. Pero a partir del *Oráculo*, lo que parece urgir al jesuita es la necesidad de proceder a una crítica exhaustiva y despiadada de la sociedad de su tiempo, a la vez que ofrecer un ejemplo práctico de aplicación de las recomendaciones contenidas en aquellas primeras obras.

Donde más contraste suele apreciarse es en el estilo de escritura. Del conceptismo denso, “conciso y tan extrañamente cortado, que parece ha tomado por tarea la obscuridad” (Ayala, 2001: 16) de los primeros tratados, sin concesiones de ningún tipo al habla popular, se pasa, en la trilogía, a un estilo todavía conceptista pero más abierto al *sermo comunis*, al refranero, a los dichos, dimes y diretes del habla común, con un prolijo uso de proverbios, máximas, apotegmas y sentencias del acervo tradicional del lenguaje popular que provocarían los reproches de Salinas y de otros amigos del círculo cultural oscense.

¹ Desde la famosa Carta del canónigo Salinas a Gracián, en la que por vez primera se habla de “los dos Gracianes”, fechada en Huesca el 7 de abril de 1652 —publicada por Bonilla y San Martín en la Revista Crítica Hispanoamericana, Madrid, 1916, pp. 120-135—, son muchos los estudiosos que han visto justificada la teoría según la cual, en Gracián, habría dos autores en uno. El primero sería el joven sacerdote jesuita de los primeros tratados, y el otro, el autor maduro de *El Criticón*, y lo argumentan de muy diversos modos. Algunos atribuyen el cambio al “fracaso de sus aspiraciones áulicas” (Arturo del Hoyo, 1986) al ver frustradas sus elevadas aspiraciones tras la caída en desgracia de Nochera, que truncó su propia carrera cortesana. Otros opinan que fue un reflejo de la crisis generalizada de la Europa del XVII, que el Gracián maduro asume (Charles V. Aubrun, 1965). Los hay que se han opuesto claramente a esta dicotomía (J. García Gibert, 2002), o que la han explicado diciendo que Gracián se vio compelido por las circunstancias a ofrecer a sus lectores una puesta en escena de aquéllas reglas contenidas en sus primeros escritos, brindando unas técnicas de comportamiento práctico en respuesta al *estado de naturaleza* generalizado en que vivía la sociedad barroca (Jaime Ballesteros, 1995).

Gracián no se anduvo con remilgos y metió el dedo directamente en la llaga de la sociedad de su tiempo, criticando la hipocresía y la mascarada en que se había convertido la vida social barroca, que él pretendía desenmascarar. En esa labor no dejó títere con cabeza. Criticó al monarca por hacer dejación de sus deberes y poner el poder en manos de los validos de turno. A éstos, especialmente a Olivares, los ataca por la arbitrariedad y el nepotismo con que reparten cargos y cargas. Y continúa con jueces, abogados, médicos, autoridades civiles y eclesiásticas, a la milicia y a la clerecía. Su afilada pluma tuvo tinta de sobra —aunque algunos quisieron escamoteársela— para el escarnio de todos ellos. No es de extrañar que los aludidos, de una u otra manera se revolvieran, vengativos, contra el belmontino.

Sin embargo, éste no parece ser el único propósito que motivó la trilogía. Compartimos la opinión de quienes sostienen como causa plausible o coadyuvante, el intento graciano de mostrar como proceso unitario, como peregrinación iniciática, ilustrada en una vida de progresivo perfeccionamiento, todo aquello que había ido desgranando a lo largo y ancho de su obra anterior. Si los primeros tratados intentaban mostrar a los lectores *atentos* un conjunto de reglas prácticas para la vida en común, en *El Criticón* recogió todos los consejos y modelos considerados previamente y los puso en movimiento, es decir, los muestra *en acción*. Gracián retira del hilo principal de la narración cualquier atisbo de esperanza de redención colectiva del hombre. Pero, a cambio, nos describe el camino de la vida de Andrenio y Critilo como un ejemplo del proceso para “hacerse persona”, lograr la sabiduría y arribar a la Isla de la Inmortalidad. El camino y los personajes con quienes se cruzan, además, sirven de pretexto para ir lanzando su diatriba a todas y cada una de las facetas de la vida barroca por las que deambulan sus héroes.

Las obras precedentes se movían en un plano más *normativo*, mientras que en *El Criticón* nos muestra un *exemplum* de vida y también nos da las razones por las que ese ejemplo debería seguirlo todo aquel que intente alcanzar el estatus de *persona*. Coloca a sus personajes en unas circunstancias concretas y muestra cómo se aplican los primores, realces y máximas de sus primeras obras, a la vida real. Para ello se vale de la teoría del conocimiento que hemos descrito y de los recursos propuestos en *Agudeza y Arte del Ingenio*, desplegados en la alegoría.

La metáfora, que *Agudeza* consideró como la “habitual oficina de los discursos”, es puesta a disposición de la generación de conocimiento, en el sentido más amplio. Para ello explota un recurso cultural común en la sociedad barroca: el magma de metáforas corporales que asumen un cuerpo en correspondencia con —y vinculado a— el mundo. Micro y macrocosmos unidos por la fuerza de una metáfora que “exprime [literalmente] las correspondencias” entre ellos. El cuerpo analógico medieval —grotesco— se concebía como reflejo del orden superior en el que se hallaba inmerso. El cuerpo humano se componía de los mismos elementos y lucía la misma imagen —reducida pero idéntica— que el universo. El cuerpo se consideraba atravesado de tantas “correspondencias” con el universo que se tuvo por una fiel reproducción de él (Vigarello, 1999: 51), dando pie a todo tipo de metáforas.

Entre la infinidad de metáforas que el jesuita concibe y plasma en *El Criticón*, las corporales destacan sobre todas las demás, y las utiliza con una promiscuidad tal que nos

induce, casi inexorablemente, a pensar en un uso planificado y sistemático. El proyecto graciano es claro pues dedica una *Crisi* completa a establecer las correspondencias corporales: *Moral Anatomía del hombre*. El barroco español se caracterizó, entre otras cosas, por la interiorización y generalización de un modo *elegante* y *florido* de hablar entre amplísimas capas sociales del siglo XVII, algo que se hace evidente no sólo en Gracián sino en toda la literatura del Siglo de Oro.

Gracián asume las diversas concepciones de lo corporal vigentes. Recogía tanto los antecedentes de la concepción medieval del cuerpo —mística y grotesca—, como las influencias del Humanismo. Por un lado, el *cuerpo grotesco* está aún enraizado en la cultura popular, tan cara en *El Criticón*. Por otro, el *cuerpo místico* —en versión jesuítica—, con una significación menos dramática que la oficial, influido por una perspectiva de lo corporal defendida por el fundador de la Compañía, mucho más optimista. Las metáforas que propuso Gracián se mueven en esa misma ambigüedad de nociones corporales, pero completamente al margen de aquéllas que tienen por referente el cuerpo mecanicista de Hobbes. El belmontino incorporó, además, ciertos aspectos de la concepción cortesana del *cuerpo estético* y de la filosofía cortesana del “buen vivir”, de nuevo cuño, inaugurada en el Renacimiento.

Las metáforas del cuerpo humano¹ forman la base sobre la que Gracián construyó un universo casi infinito de correspondencias y vínculos entre las cosas, por medio de las palabras que las representan, siguiendo la analogía micro-macro cosmos. El cuerpo es la base de referencia para un sin fin de metáforas que le ayudan en su tarea didáctica de explicación del hombre y del mundo. El cuerpo, sus órganos y funciones, miembros y sentidos son *sujetos* de una ingente cantidad de metáforas que explican las inquietudes, la psicología y el modo de actuar de los hombres en sociedad. La descripción metafórica de cada órgano o función proyecta un orden confirmado o rectificado en lo político y en lo moral (Vaíllo, 2001: 112).

¹ Un hecho sorprendió al director de esta tesis y a mí mismo, al comenzar la investigación: la ausencia de trabajos que abordaran explícitamente la inmensidad de metáforas en general, y de las corporales en particular, de las que Gracián se valió tan prolijamente en su alegoría. Es cierto que en casi la totalidad de las últimas investigaciones se reconoce el valor que la metáfora tiene en la obra graciana, y algunos comentaristas se han centrado en el concepto graciano de “gusto”. No obstante, sólo dimos con tres artículos que se centraran explícitamente en alguna metáfora corporal: la vista. El primero, de Dionisio G. Cañas titulado *El Arte del Bien Mirar: Gracián*, publicado en Cuadernos Hispanoamericanos nº 379 de enero de 1982. El segundo, *Ver como vivir. El ojo en la obra de Gracián*, de María Teresa Cacho, incluido en *Gracián y su Época, Actas de la I Reunión de Filólogos de Aragón*, editado por la Institución Fernando el Católico, 1986, Zaragoza. Y, el más reciente, un estudio de J. Robbins titulado «Apperance and Reality: El Criticón», incluido en *The Challenges of Uncertainly. An Introduction to Seventeenth-Century Spanish Literature*, London, Duckworth, pp. 63-81, donde se analiza también la metáfora visual. Muchos otros estudios se ocupan del *gusto*, en sus consecuencias filosófico sociales, pero en ningún caso en tanto que metáfora. Explicamos ese vacío, en clave sociológica, por la lexicalización que sufren las metáforas cuando se generaliza su uso y se convierten en el modo propio —metáforas *zombis*— de referirse a determinados temas. Al hallarse el investigador sumido en la misma cultura que el autor estudiado, las metáforas (no poéticas) empleadas por éste no llaman su atención pues son asumidas en su mayor parte como lenguaje denotativo y propio.

No nos proponemos realizar un repaso, una a una, de todas las metáforas corporales que aparecen en *El Criticón*, tarea que no corresponde a la Sociología, sólo pretendemos verlas como conjuntos significativos. Sin embargo, en este punto topamos con un dilema: en el orden de presentación del cuerpo analógico graciano, ¿nos regiremos por la *visión* moderna, asumiendo el “orden natural” de exposición que impuso la revaluación de los sentidos llevada a cabo por la Modernidad, es decir, colocando a la vista en primer lugar, —orden que el propio Gracián asumió en la *Crisi Nona* de la primera parte—, o bien, nos acogemos al sentido histórico, destacando la preferencia del olfato y el oído como órganos mejor valorados hasta la Modernidad? (Illich, 1984).

En el primer caso se trata del orden que adoptó nuestro autor lo cual otorga autoridad a esa disposición, pero en el segundo caso, es decir, atendiendo al propio contenido de los epígrafes que siguen, convendría comenzar, y así lo haremos, con la jerarquía medieval de los sentidos: el olfato y el oído (como sentidos más importantes del medioevo), para continuar con el gusto (que representaría la transición a una *revaluación* moderna de este sentido), luego la vista (con una consideración ya plenamente moderna), el tacto y las manos (estimando la nueva posición del trabajo manual, que Gracián defiende), para coronar con la cabeza y el corazón que, como órganos a los que se asigna generalmente un carácter directivo, de mando y soberanía sobre la “república del cuerpo”.

En la introducción a cada órgano o sentido, analizaremos la significación metafórica que le otorga Gracián, instituida como paradigma en la *Crisi La Moral Anatomía del Hombre*, y luego veremos ejemplos de su uso, sin agotarlos. Este recorrido pormenorizado por las metáforas corporales del jesuita pondrá de manifiesto la existencia de un imaginario barroco de raíz hispánica del que se derivan consecuencias sociológicas relevantes de cara a las hipótesis que motivaron esta investigación.

La propia naturaleza del *imaginario colectivo* nos impide describirlo en tanto que *ens* pero podemos vislumbrarlo en sus manifestaciones. De este modo esperamos que se intuya su fuerza en la coherencia interna que imprime a estas metáforas, determinado por el carácter sistemático de su empleo. Veremos en cada caso los ejemplos más característicos, presentando las metáforas corporales de órganos o sentidos y, junto a ellos, el campo semántico asociado.

VIII.4.1.1.- Olfato Sagaz

El olfato es el sentido que mejor conservó, en la Modernidad barroca, las cualidades del cuerpo grotesco: por sus orificios, la nariz aspira el aire necesario para la vida y expira las excrecencias del cuerpo y del alma. Absorción y evacuación son las funciones básicas del *cuerpo grotesco*. Las narices están abiertas al mundo y éste se manifiesta en ellas, por medio de los olores, lo mismo pueden deleitar con los aromas que captan, como emponzoñar las entrañas con los pestilentes y venenosos tufos que se cuejan en el cuerpo a su través.

Sin embargo, el olfato de alguna manera resultó marginado por la Modernidad. Mientras que en la cultura medieval los olores se contaban entre las más importantes fuentes de información sobre los más variados asuntos (medicina, agricultura, alimentación, etc.), formando parte integrante de la cotidianidad de las personas, la cultura moderna inició una campaña de desprestigio y de progresiva retirada de los olores como fuentes fiables de informaciones útiles sobre la naturaleza, las personas y la sociedad, prevaleciendo únicamente su acepción negativa, de modo que —desde entonces, hasta hoy— cuando se dice de alguien o de algo solamente que “huele”, se sobrentiende que “huele mal”.

El olor atentaba contra el proceso de individualización¹, objetivo económico del racionalismo burgués. El olor trasciende a la persona, sobrepasa los límites del propio cuerpo, que se querían claros y nítidos, e invaden con sus efluvios el espacio ajeno, haciendo borrosos los límites individuales. Tendencia cuyos efectos también puede ser rastreados en las manifestaciones plásticas: mientras los contornos corporales de Leonardo da Vinci son difusos e imprecisos —por su técnica del *sfumato*— y se confunden con el entorno, el manierismo de Guido Reni, un siglo más tarde, los concibe suaves, pero claros y diáfanos (Figuras 18: 290 y 19: 291).

El medieval fue un periodo en que los olores —incluidos los corporales— formaban, como hemos dicho, parte intrínseca de las personas, de la vida colectiva, de los lugares, de las faenas, etc. Cada persona, cada grupo, cada sitio, cada labor... tenían su olor característico. Las prácticas de lavatorio no se impusieron hasta el siglo XVIII. Antes, lo que se pretendía era enmascarar la falta generalizada de higiene con los fuertes olores de

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 18.-
La Virgen, el Niño y Santa Ana, (detalle).
Leonardo da Vinci, 1510. Museo del Louvre

¹ Para un estudio exhaustivo de la retirada y ocultamiento progresivo del olor en la cultura occidental se puede acudir al texto de Iván Illich, “H₂O y las aguas del olvido”, ver bibliografía.

las especias que alejaban el aire malsano con sus aromas intensos. Pero en el siglo XVII ya se había generalizado, entre las clases dirigentes, el uso protector de las esencias perfumadas, de efluvios más suaves y diversos. Los aromas se multiplicaron y perdieron en intensidad lo que ganaron en matices (Vigarello, 2006: 159).

Sin embargo, con el advenimiento de los primeros síntomas de la cultura moderna, surge una nueva valoración de todo lo relacionado con el sentido del olfato. Los olores no admiten medición científica y se resisten a ser analizados mediante la razón, por eso fue que su estatus se degradó hasta la categoría de lo superfluo, incluso lo reprobable, en determinados contextos sociales. A partir de entonces, la ocultación y el disimulo del olor ha sido la tónica general en Occidente. De ahí que, por el contrario, el nivel económico y la consideración social de los *perfumeros*, mercaderes de *buenos olores*, mejorase en igual proporción, siendo un indicativo del cambio valorativo del sentido del olfato.

Hasta la Ilustración, al menos, los animales domésticos que se utilizaban en las tareas del campo o la caza y como reservas alimenticias de la familia, compartían habitualmente los hogares de sus dueños. Normalmente el establo se encontraba en la parte baja, donde se localizaban la chimenea y el hogar en que se cocinaba y se hacía la vida en común. La parte alta de las casas populares se dividía en dos zonas: el granero y el dormitorio común ubicado en un espacio diáfano sin tabiques.

En ese tipo de habitación, sin ninguna clase de saneamiento ni alcantarillado, el olor a estiércol o excrementos y los olores corporales de animales y humanos, se mezclaban creando el *olor natural* de las residencias campesinas y populares. En las ciudades la situación no era muy distinta, incluso podría considerarse mucho peor a resultas del hacinamiento y la ausencia de agua corriente o de cualquier clase de auxilio higiénico.

La ropa sólo se lavaba o reponía si sufría algún tipo de desperfecto o accidente extraordinario. La higiene a nivel personal era esporádica y siempre estaba en relación con algún acontecimiento destacado. El resto del tiempo el aseo personal carecía de interés, y aún más, se desaconsejaba el uso inmoderado del agua por temor a contagios o infecciones. En el siglo XVII el baño sigue siendo bastante temido porque “el agua se infiltra en el cuerpo y lo deja a merced de las amenazas del aire malsano, lo deja abierto a los cuatro vientos” (Vigarello, 2006: 135), pues prevalece aún la concepción grotesca del cuerpo que suponía un intercambio constante entre el cuerpo y el medio ambiente.

No se puede mostrar la imagen por estar protegida por derechos de autor.

Figura 19.-
Baco y Ariadna,
Guido Reni, 1630.
Los Ángeles County Museum.

El advenimiento de la Modernidad, a este nivel, no supuso grandes variaciones. La práctica de ocultar un olor con otro más intenso siguió siendo la norma, aunque comenzó a darse entre las clases pudientes cierto interés por la higiene, exteriorizado en el uso de ropas interiores blancas, símbolo de limpieza y pureza, pero sin mediar entre las mudas el actual lavado del cuerpo. El olor corporal se camuflaba con perfumes que además, pensaban los usuarios, servían de antídotos contra los aires corruptos. “El perfumista reafirma cada vez más su presencia contra la peste” y toda clase de enfermedades, cuyo contagio se sospechaba que ocurría a través del aire (Vigarello, 2006: 161). Los perfumes, pensaban ingenuamente, expulsan con sus olores los espíritus malignos que flotan en el ambiente.

Se acentuó, por lo tanto, la utilización de esencias orientales de intenso aroma, aunque sólo entre quienes se las podían permitir. Y en los espacios públicos donde concurría el gentío siempre se recurría a algún tipo de técnica paliativa para disimular los fuertes olores de los fieles, como fueron en su origen los incensarios de las iglesias o catedrales.

No obstante, a pesar de su degradado estatus, el olfato como complemento del gusto aun recibe por parte de Gracián un trato decoroso y una lectura filosófica:

¡Oh, sí [...] que es el sentido de la sagacidad! Y aun por eso las narices crecen por toda la vida. Coincide con el respirar, que es tan necesario como eso. Discierne el buen olor del malo y percibe que la buena fama es el aliento del ánimo. Daña mucho un aire corrupto, inficiona las entrañas. Huele, pues, atenta sagacidad de una legua la fragancia o la hediondez de las costumbres, porque no se apeste el alma, y aun por eso está en lugar tan eminente (C, I, ix: 130).

La sagacidad es su distintivo y, como ésta, las narices crecen con la experiencia, durante toda la vida. La próspera naturaleza las dotó de más de un empleo, sumando oficios por “no multiplicar instrumentos”. Respirar y oler es la doble tarea que la naturaleza les encomienda. Pero la metáfora nasal le asigna otros empleos filosóficos: discernir los aromas del alma y el hedor de las costumbres. De ahí su destacada ubicación. Además el olfato:

Es guía del ciego, gusto que le avisa del manjar gastado y hace la salva en lo que ha de comer. Goza de la fragancia de las flores y recrea el cerebro con la suavidad que despiden las virtudes, las hazañas y las glorias. Conoce los varones principales y los nobles, no en el olor material del ámbar, sino en el de sus prendas y excelentes hechos, obligados a echar mejor olor de sí que los plebeyos (Ibidem).

Estas dos citas nos ofrecen una idea de la calidad del olfato que el belmontino quiere para su *varón atento*: un olfato crítico. El *olfato crítico* —metafórico— reconoce prendas, distingue las fragancias de las virtudes, hazañas y glorias. Por ello es el sentido de la sagacidad, de la perspicacia, la sutileza y la agudeza. Guía del ciego y de los varones principales y nobles a los que obliga a *echar mejor olor* en hechos y prendas, pues su condición así lo exige.

Como los demás órganos sensoriales convertidos en metáforas, el olfato se transforma en manos del jesuita en un instrumento de discernimiento filosófico: así que no sólo *huele*, sino *respira y da salida* a las “superfluidades de la cabeza”. Hasta las mucosidades hallan una función filosófica, por evacuar con ellas —de forma decente— las excrecencias del pensamiento, en un claro derivado de las características del cuerpo grotesco. Por las narices exhalan los hombres los “excesos de las pasiones” y los “vientos de las vanidades”. Por ellas el corazón se desahoga y se evaporan los “humos de la fogosidad” y, en definitiva, hasta sus formas son filosóficamente significantes:

Son como el nomenclon del reloj del alma, que señalan el temple de la condición. Las leoninas denotan el valor, las aguileñas la generosidad, las prolongadas la mansedumbre, las sutiles la sabiduría, y las gruesas la necedad (C, I, ix: 130-131).

Vuelve a emerger la fisionomía graciana esta vez¹ asociada al aspecto exterior de las narices, cuya clasificación formal remite a otro elenco equivalente de cualidades del ánimo. Es así la nariz, *rasgo de la prudencia, tablilla del mesón del alma, señuelo de la sagacidad* símbolo del *valor*, de la *generosidad*, de la *mansedumbre*, de la *sabiduría* y, aún, de la *necedad*: “Sepa descifrar un semblante y deletrear el alma en señales” (O, CCLXXIII: 294), recomienda el jesuita “para la comprensión de los genios con quien se trata”. Estas características determinan las metáforas relacionadas con ellas. El fino olfato termina siendo considerado por Gracián una cualidad plenamente intelectual que los hombres sabios utilizan de oráculo, pues gracias a su sagacidad “huelen de lejos las tempestades, las pronostican, las dicen y aun las vocean” (C, III, vi: 623) sin que el común escuche sus consejos (Andreu, 1993: 182).

Pero el uso de la metáfora con referente olfativo por parte de Gracián queda muy restringido, a pesar de la explícita conformación de la misma que establece a modo de modelo metafórico. De hecho es el sentido con menor frecuencia absoluta de uso de la alegoría.

En conclusión.-

La Modernidad no sólo degradó la estima general por el universo de los olores, sino que llegó a marginarlos como fuente fiable de conocimiento. En épocas pretéritas no sólo cada persona tuvo su aroma peculiar, sino que cada familia, cada casa, cada faena, gremio, pueblo o ciudad, desprendían un olor específico que permitía su identificación.

En Gracián la nueva consideración racionalista de este sentido aún no había calado por completo. Él continúa la tradición medieval, otorgando a las narices y a su función de captación de los olores materiales y eliminación de superfluidades del cuerpo, las mismas cualidades pero aplicadas a cuestiones espirituales y del alma, asignándoles un lugar destacado en relación con el conocimiento del hombre y del mundo.

Así, en sentido metafórico las narices son sagaces detectoras de la “fetidez de las costumbres” y del “aliento del alma”. Disciernen los aromas de la gloria y la peste de la infamia. Delatan con su forma las calidades del individuo que las porta o soporta: si

¹ Ver sobre el mismo tema en este texto p. 58.

leoninas denotan valentía, si aguileñas altruismo, si largas docilidad o sapiencia si son delgadas y si fueran chatas simpleza. Por ello el jesuita las considera el “nomon del reloj del alma”, volviendo a su afición fisiognómica.

VIII.4.1.2.- Oído Sensible

“Donde quiera que haya seres humanos, tendrán un lenguaje, y en cada caso uno que existe básicamente como hablado y oído en el mundo del sonido”, nos recordó Walter J. Ong (1987: 16). La cultura europea fue mayoritariamente oral hasta fechas relativamente recientes. Esto era especialmente cierto en una época básicamente iletrada como la que estudiamos. Durante toda la Antigüedad y hasta el fin de la Edad Media, el oído había representado durante milenios la vía principal de entrada del conocimiento. El habla como vehículo y la escucha como destino, todo el saber antiguo siguió ese recorrido desde la boca al oído. Todos los saberes e historias de la comunidad estaban depositados en narraciones orales que se transmitían de generación en generación.

En el pasado de las sociedades europeas las fórmulas declamatorias disfrutaron de gran notoriedad pues el habla y la escucha fueron los principales instrumentos para la conservación y divulgación de los conocimientos. Esas fórmulas se constituyeron como técnicas que facilitaban la memorización de los contenidos culturales del grupo. La historia de la comunidad y los conocimientos sobre oficios y artes también se conservaron por medio de la memoria y se transmitieron por la vía empírica, memorizando las palabras e imitando los actos del maestro (Havelock, 2002: 124).

El dominio de las técnicas retóricas y declamatorias, que facilitaban el recuerdo de las enseñanzas en aquella época, proporcionó a sus poseedores un casi monopolio sobre lo enseñable y transmisible, de la misma especie y calibre que el ostentado por la minoría letrada sobre los manuscritos. En la tradición oral, la capacidad de transmitir conocimientos entre las personas estuvo mediatizada por el grado de dominio de esas técnicas por parte de quienes pretendían enseñar o dominar a otros.

Las frases hechas, los proverbios y el refranero son vestigios de aquella oralidad que consideraba la rima como un instrumento político absolutamente necesario para transmitir leyes, mandatos o cualquier contenido normativo o ideológico, así como todo el conocimiento acumulado por la experiencia. Los proverbios, dichos y refranes rodaban de boca en boca y se adaptaban a cada paso a las variaciones socioculturales de la comunidad, formando un vasto catálogo de saberes enraizados en la experiencia acumulada de las generaciones pretéritas. La composición rimada era el señuelo para lograr una fácil memorización.

A pesar de la larga y sesuda perorata que escribió contra los refranes (C, III, vi), o precisamente por ello, Gracián intentó hacer un uso original e ingenioso de muchos de ellos en *El Criticón*. Desde la alabanza al lenguaje vernáculo que Erasmo acentuó un siglo atrás, en la Europa cristiana los refranes fueron respetados y tenidos por la “voz del pueblo”, siendo comúnmente considerados los “evangelios pequeños”.

Gracián no fue un elitista por eso estableció una clara distinción entre “pueblo” y “vulgo”. Este último, representaba a la ignorancia, ya que “de ordinario por la boca del

vulgo suelen hablar todos los diablos” (C, III, vi: 553). Para el jesuita el vulgar *populacho* era “hijo primogénito de la Ignorancia, padre de la Mentira y hermano de la Necedad, casado con su Malicia” (C, II, v: 311), ése es “el tan nombrado Vulgacho”. La vulgaridad que condena el jesuita no la tuvo por una característica constitutiva ni exclusiva del pueblo llano. La pertenencia al *vulgacho*, para él, no estaba determinada tanto por formar parte de un estrato social concreto, como por lucir un carácter *vulgar* y *plebeyo*, perfil que recorría transversalmente el tejido social:

¿Qué piensas tú? [...] ¿Qué en yendo uno en litera ya por eso es sabio, en yendo vestido es entendido? Tan vulgares hay algunos y tan ignorantes como sus mismos lacayos. Y advierte que, aunque sea un príncipe, en no sabiendo las cosas y querer meter a hablar de ellas, a dar su voto en lo que no sabe ni entiende, al punto se declara hombre vulgar y plebeyo; porque vulgo no es otra cosa que una sinagoga de ignorantes presumidos y que hablan más de las cosas cuanto menos entienden (C, II, V: 302).

Ya lo advertía en el *Oráculo*: “Si todas las necedades se han de tolerar, mucha paciencia será menester” (O, CLIX: 252). A pesar de todo, los refranes y dichos populares, en manos adecuadas, bien elegidos y convenientemente acomodados, pueden convertirse en “oro del fino discurrir”. Esta manipulación del material lingüístico popular, recurso que *El Criticón* explota con asiduidad, responde al principio graciano según el cual el objetivo final de todo *artificio* es mejorar lo natural (Lázaro, 1986: 323). Él recogía el material *natural* del saber popular y lo transformaba en enseñanza filosófica de la vida. Escogía una parte —o bien la totalidad— de un refrán y lo sometía a maniobras, cambiando, ampliando o reduciendo su sentido original conforme a sus propios intereses artísticos y filosóficos del momento. Raramente recurrió Gracián a las fórmulas habituales o completas de los dichos. Normalmente los recortó y aprovechó la parte que mejor se ajustaba a su intención. Tampoco solía respetar el sentido preciso para el que fueron concebidos, a veces los dio literalmente la vuelta. En otras ocasiones el manejo del material lingüístico popular consistió en no respetar la rima original y característica de este tipo de dichos populares, creando otra alternativa (Lázaro, 1986: 321). De esta forma, las certidumbres que al jesuita le interesó transmitir salían de su crisol dulcificadas al presentarse con rasgos que eran en parte reconocibles por sus lectores. Este uso del acervo popular, ya señalado en Hobbes, también fue un recurso retórico del jesuita.

Hasta la difusión generalizada de la imprenta, la tradición oral tenía un carácter de necesidad política y social. A nivel popular, en Europa no había más registros de los conocimientos asequibles a todos —y los que hubo presentaron un carácter minoritario y de acceso restringido— que los memorizados y recitados por maestros y aprendidos de memoria por discípulos. Y esto no cambió —salvo para una minoría, eso sí, cada vez más amplia— hasta el final del siglo XIX. La mejor forma de hacer memorizables los conocimientos era incluirlos en recetas rimadas que ayudaran a recordar los contenidos.

El oído, en ese contexto, necesariamente debió de disfrutar de cierta preeminencia. Sin embargo, en el siglo XVII el oído había abandonado parcialmente su privilegiado estatus previo en favor del ojo. En Gracián el oído ya no es puerta principal, sino trasera, de la verdad: “Es el oído la puerta segunda de la verdad y principal de la mentira” (O,

LXXX: 222). Al declararla puerta secundaria de la verdad y “principal de la mentira” lo degrada. Así podemos entender que de las más de ochenta veces que alude al campo semántico de lo auditivo en *El Criticón*, menos de la mitad aparecen en sentido metafórico, lo cual nos indica claramente el papel subalterno que ejerce ya, en marcado contraste con las innumerables referencias metafóricas al gusto o a la vista.

Pero la oralidad, en el siglo XVII, es la cultura predominante y esto no lo desconoce el gran orador que fue Gracián, por eso el oído ocupa todavía un lugar tan notable en su jerarquía de los sentidos, como “lugarteniente de la vista”:

Después de los ojos, señaló en segundo lugar a los oídos [...], y me parece muy bien que le tengan tan eminente (C, I, ix: 127).

El acercamiento a este sentido comienza con las objeciones de Andrenio a la propia Naturaleza, introduciendo el tema. Estos escrúpulos, que se repiten en cada uno de los cinco sentidos, sirven a Gracián para reafirmar la sabiduría de la Naturaleza, frente a la ignorancia del discípulo neófito. Su inmadurez le lleva a objetar cándidamente cuestionando la posición *ladeada* de los oídos, que a su entender facilitaba la entrada al engaño, pues engaño y traición siempre se cuelan de lado, mientras que la verdad no rehúye dar la cara, y se pregunta:

¿No estuvieran mejor bajo los ojos y éstos examinaran primero lo que se oye, negando la entrada a tanto engaño? (C, I, ix: 127).

Este primer e ingenuo examen al sentido del oído es rectificado por la argumentada y prudente opinión de Artemia —diosa alegórica de las artes y la cultura—, que con amabilidad rehace el dictamen inexperto de Andrenio:

Lo que menos convenía era que los ojos estuvieran con los oídos. Tengo por cierto que no quedara verdad en el mundo. Antes, si yo los hubiera de disponer de otro modo, los retirara cien dedos de la vista o los pusiera atrás en el cerebro, de modo que oyera un hombre lo que detrás de él se dice, que aquello es lo verdadero (Ibidem).

En una sociedad donde la murmuración y la insidia se habían convertido en armas políticas, la posibilidad de escucha de lo que se hablara a espaldas de los interesados es tentadora, allí se escucharían las verdades sin disimulo de las opiniones. Y remata el argumento admitiendo la virtud de la *medianía* estoica de su colocación, como la más adecuada a su fin, sin adelanto ni atraso en la escucha:

Bien están los oídos en un medio; no adelante, porque no oigan antes con antes; no detrás, porque no perciban tarde (Ibidem).

Satisfecho con la respuesta, Andrenio se apresura a replicar con otra anomalía del natural que él encuentra poco satisfactoria: los oídos están faltos de aquella imprescindible “cortina de los párpados” que permite a los ojos ocultarse o negarse a ver cosas “que no son para vistas”, mientras que el oído no posee aquella compuerta, “muy doble y ajustada, para no oír la mitad de lo que se habla”, excusando al hombre de oír necedades y ahorrar inquietudes y tristezas. Considera el discípulo que está en desventaja este sentido máxime si se compara el oído con la lengua, que está amurallada por los dientes y fortificada por los labios. Artemia se ve obligada, nuevamente a reformar el juicio del joven:

Por ningún caso convenía [...] que se le cerrase jamás la puerta al oír. Es la de la enseñanza, siempre ha de estar patente (C, I, ix: 128).

La puerta de la enseñanza en una cultura oral siempre ha de estar abierta, de par en par, al conocimiento. Gracián lo sabía bien por su vocación y experiencia como educador en los Colegios de la Compañía. La *Ratio* jesuítica cultivaba el *oído atento* de los alumnos ratificando el carácter primordialmente oral de la enseñanza hasta nuestros días. También reconocían la lectura como método de enseñanza y aprendizaje, pero equiparándola a un singular modo de habla: los libros llevan impresas las *voces* de los muertos, y donde hay habla, hay escucha. Los sabios del pasado nos hablan en sus escritos entablando un diálogo *sui generis* con sus lectores. Esas voces capturadas en el papel se materializan allí donde las palabras podrían haber aparecido y no lo hacen (Ricœur, 2002: 128). Así entendieron Gracián y los jesuitas la lectura.

El oído, opina Gracián, siempre debe estar despierto, y más cuando el alma se retira a su quietud, convirtiéndose en el único centinela que vela, avisando de los peligros cuando el hombre duerme. De ahí que carezca de compuertas —al contrario que los ojos y la lengua—, pues sus funciones exigen que den audiencia en todo momento, máxime teniendo en cuenta que ellos, los sonidos, son fugaces y se disipan en el silencio una vez engendrados:

Esta diferencia hay entre el ver y el oír, que los ojos buscan las cosas como y cuando quieren, mas al oído ellas le buscan; los objetos de ver permanecen, puédense ver, si no ahora, después; pero los del oír van deprisa, y la ocasión es calva. Bien está dos veces encerrada la lengua y dos veces abiertos los oídos, porque el oír ha de ser al doble que el hablar (C, I, ix: 128)¹.

Pero ante tanta necesidad como se escucha, “la mitad, y aun las tres partes de las cosas que se oyen, son impertinentes, y aun dañosas”, entonces no basta la compuerta de unos labios o párpados, “entonces es menester tapiar los oídos con ambas manos”, ya que éstas, en muchas ocasiones, son auxilios del oír, “ayuden también a desoír” (*Ibidem*) los silbos venenosos de las serpientes, los cánticos embaucadores de las sirenas, las falsas alabanzas, embustes, discordias y desavenencias, que perturban el ánimo.

Artemia sostiene, haciendo uso de un conocimiento fisiológico de la configuración laberíntica del oído interno al alcance, en esa época, de sólo unos pocos entendidos, que la naturaleza dispuso “las orejas como coladeros de palabras, embudos del saber” (*Ibid.*: 129), su función filosófica es tamizar las palabras que las atraviesan:

Y si lo notas, ya previno de antemano ese inconveniente, disponiendo este órgano en forma de laberinto, tan caracoleado, con

¹ Saavedra Fajardo en sus *Empresas Políticas* (1640) ya usaba el mismo símil en la *empresa XIII* como consejo al príncipe cristiano: “La Naturaleza puso puertas a los ojos y la lengua. Y dejó abiertas las orejas para que a todas horas oyesen. Así, no las cierre el príncipe, oiga benignamente” (Saavedra, 1988: 255).

tantas vueltas y revueltas, que parecen rastrillos y traveses de fortaleza, para que de este modo entren coladas las palabras, purificadas las razones y haya tiempo discernir la verdad de la mentira. Luego hay su campanilla muy sonora donde suene las voces y se juzgue por el sonido si son faltas o son falsas (Ibídem).

Y Critilo concluye el examen las propiedades metafóricas de este órgano dando una justificación ética a la dualidad auditiva:

Finalmente, dos son los oídos, para que pueda el sabio guardar el uno virgen para la otra parte; haya primera y segunda información, y procure que, si se adelantó a ocupar la oreja la mentira, se conserve la otra intacta para la verdad, que suele ser la postrera (Ibídem).

Critilo nos habla de la relatividad de toda verdad humana, de lo transitorio de cualquier dogma instituido por el hombre, por eso precisa el sabio conocer *la otra parte*, la *segunda información*, la *verdad postrera*. En el mismo sentido ya nos exhortaba Gracián en *Oráculo*: “Guarde Alejandro la otra oreja para la otra parte. Quede para la segunda y tercera información” (O, CCXXVII: 278)

Este será el recorrido metafórico de este sentido, que para Gracián no sólo no había perdido su ancestral protagonismo, y cuyo trabajo consideró ineludible para la vida del hombre moderno. Ya vimos, y a allí nos remitimos¹, que la oralidad mantenía un ineludible protagonismo en el *trato*, pues éste se materializa por medio de la *conversación*, “quintaesencia del trato” y vehículo en el que circula el saber en la teoría del conocimiento que expusimos en su momento.

En conclusión.-

Aunque el oído mantenía aún una posición muy destacada en la jerarquía de los sentidos, en el siglo XVII ya no es la principal *aduanas del tráfico del saber*. Ese lugar lo ocupó entonces el ojo y lo visual. Pero, a pesar de eso, el oído conservó cierta preeminencia por su destacado papel respecto al conocimiento, al menos en la concepción barroca del cuerpo.

La enseñanza y transmisión de los saberes tradicionales se realizó siempre a través del sonido, del habla y la escucha. A pesar de la imprenta y sus consecuencias en el campo del conocimiento, la vía oral fue, y sigue siendo, con el auxilio de los libros, la forma eminente de enseñanza y la forma privilegiada de entablar las relaciones sociales.

El conocimiento moderno se adquiere mediante la intervención del ojo, su testimonio lo hace verosímil validándolo, y se conserva escrito en libros, pero la manera en que circula y se traslada de unos hombres a otros es preferentemente oral. Gracián, como profesor, otorga a la oralidad, a la conversación y el diálogo el máximo rango en la transmisión de los saberes y en las relaciones sociales, por eso, en su obra, el oído conserva aún parte de su tradicional estatus.

¹ *Vid.* el epígrafe *Trato social: comercio del saber y vínculo social*, del Capítulo VII, pp. 192-197, y el Capítulo V, *Hobbes, Gracián, y el Conocimiento*, pp. 118-150, ambos en esta tesis.

Pero el análisis del oído no estará completo sin haber indagado antes en las características de su necesario complemento, el habla, al que prestaremos atención al presentar el sentido del gusto.

VIII.4.1.3.- Gusto Relevante

El Criticón dedica más de mil alusiones directas o indirectas a la boca —labios dientes, lengua—, a sus funciones —hablar, comer, masticar, saborear— y a todo el campo semántico relacionado con el gusto y los sabores. La boca y la lengua, como órganos del gusto y productoras de la palabra, están en el centro de un conglomerado de metáforas que resulta ser elocuentemente el más numeroso de toda la obra. La boca representa en Gracián “la puerta principal de esta casa del alma” que es el cuerpo, en clara referencia al *cuerpo místico*, aunque con un matiz nada despreciable en el jesuita: la “cárcel” se atempera adoptando la forma de “casa”.

Mientras que los demás sentidos reciben a los objetos y los enlazan con el alma, de la boca “sale ella misma y se manifiesta en sus razones”. Por la boca se exterioriza el ser humano:

La boca es la puerta de la persona real, y por eso tan asistida de la guarda de los dientes y coronada del varonil decoro; aquí asiste lo mejor y lo peor del hombre, que es la lengua: llámase así por estar ligada al corazón (C, I, ix, 131).

Lo bueno y lo malo de la lengua determinará dos metáforas opuestas:

Es fiera la lengua que, si una vez suelta, es muy dificultosa de poderse volver a encadenar. Es el pulso del alma, por donde conocen los sabios su disposición; aquí pulsán atentos el movimiento del corazón (O, CCXXII: 276)

Dentro de las funciones metafóricas que el jesuita atribuyó a la boca y a la lengua, además del habla, destaca el *gusto* que, junto al *ingenio*, forman los cimientos filosóficos del pensamiento graciano.

Gracián se encuentra en el origen histórico del uso de la palabra «gusto» en sentido figurado, como reconoció Gadamer¹; pero el filósofo alemán, reduciéndolo a simple “ideal de una *sociedad cultivada*” (Gadamer, 1991: 67), lo identifica como “signo del absolutismo” esgrimido contra la nobleza de sangre, negando que para el belmontino el «gusto» tuviera función lógico-filosófica o cognitiva alguna. Pasa por alto Gadamer que el *buen gusto* graciano debe ser entendido como la capacidad de discernimiento de todo lo relevante, positivo, bueno o bello para el ser humano, y que de su correcta aplicación a unas circunstancias concretas dependerá buena parte del éxito o fracaso de cualquier acción o elección (Hidalgo-Serna, 1993: 179).

El importante papel filosófico que representa el *gusto* en el pensamiento graciano nos lo revela, además del número de citas que ya es significativo por sí mismo, la relación que

¹ Gadamer dedica un epígrafe del primer volumen de *Verdad y Método* (1991: 66-74) a la evolución histórica del concepto [estético] de *gusto*.

mantiene con el *ingenio* al que dirige en su actuación. Por eso el *gusto* está presente en la noción básica de persona. Para Gracián: es *persona* el “hombre con gusto y juicio propios” (C, II, i: 233).

Aunque el concepto de *gusto* iría afinando su significado metafórico a lo largo del conjunto de su obra, en *El Héroe* ya aparecía con el nuevo sentido con que Gracián lo viste, y fraternalmente ladeado por el *ingenio*:

Hay cultura de gusto, así como de ingenio. Entrambos relevantes son hermanos de un vientre, hijos de la capacidad, herederos por igual de la excelencia [...]

Ingenio sublime nunca crió gusto ratero [...] tómasese la altura a un caudal por la elevación del gusto [...]

Es algo tenerlo bueno, es mucho tenerlo relevante (H, V: 16).

En la misma dedicatoria de su primer tratado ya apareció el concepto cuando el jesuita hablaba de la casa-palacio de su amigo y mecenas Lastanosa, a la que alude como “*non plus ultra* del gusto” (H, I: 5). Y en su segunda publicación, *El Discreto*, lo reencontramos al definir el plan general de la obra, ya que fue concebida como “ciencia del buen gusto” (D, V: 115).

En el *Tesoro* de Covarrubias se proponían algunos significados metafóricos de las palabras “gusto” y “gustar” (Covarrubias, 1611: 954), más allá del sentido fisiológico literal, refiriéndose a la satisfacción que producen algunas cosas y poniendo de ejemplo concreto de *gusto* el placer que el oído experimenta al recrearse en la música. Covarrubias relaciona la voz *gusto* con otras entradas: “saber” y “sabio”. *Saber* era tener noticia y conocimiento de algo, pero aparece emparentado con el *buen gusto* y los buenos modales (Covarrubias, 1611: 1274). En Gracián prevalece la identidad entre *gustar* y *saber* cuyas etimologías nos remiten al latino *sapere* que significa tanto *conocer* como «*tener sabor*» o «*ejercer el sentido del gusto*» (Corominas, 2003: 103).

Al *gusto*, en Gracián, le corresponde la responsabilidad filosófica última del conocimiento ingenioso. El *buen gusto* juega un papel primordial en la teoría graciana del conocimiento, pues ejerce respecto al *ingenio* el mismo papel e idéntica función que en la lógica racionalista ejerce el *juicio* respecto de la *razón*, como bien supo destacar Hidalgo-Serna al tratar esta voz —en el Diccionario de Conceptos de Baltasar Gracián de reciente aparición—, subrayando la originalidad del aragonés al forjar y poner en circulación esta metáfora gustativa (Blanco *et Alt.*, 2005b: 129). Si es posible contraponer *ingenio* y *razón* en tanto que facultades diversas del entendimiento humano, del mismo modo podemos confrontar *buen gusto* y *juicio* como instrumentos paralelos de dos lógicas también alternativas: la lógica ingeniosa y la racional (Hidalgo-Serna, 1993: 169). Por tanto, no se trata de una metáfora casual, sino que responde a una necesidad epistemológica del pensamiento ingenioso (*Ibid.*: 177).

La función principal del *gusto* metafórico consiste en la elección de determinados vínculos y correspondencias entre conceptos, de entre todos aquellos que sería posible hallar. El *buen gusto* posibilita que los vínculos y correspondencias elegidos se adecuen exactamente a la ocasión y sean los que mejor enuncian las circunstancias actuales y concretas de aquello que se quiere expresar. El *gusto* se constituye en el juez supremo que

opta y decide entre la supremacía del ingenio o la del juicio, acorde con las circunstancias y según la ocasión (*Ibidem*).

Es el juicio trono de la prudencia, es el ingenio esfera de la agudeza; cuya eminencia y cuya medianía debe preferirse, es pleito ante el tribunal del gusto (H, III: 12).

Esta capacidad de elección hace crítico al gusto, es decir, capaz de discriminar, escoger y notar sabores y saberes:

Es calidad un gusto crítico, un paladar difícil de satisfacerse; los más valientes objetos le temen y las más seguras perfecciones le tiemblan (H, V: 16).

El órgano que se ocupa del gusto es también el que se encarga del habla, por lo que el gusto enlaza con una suerte de proyección gustativa del lenguaje (Blanco *et Alt.*, 2005b: 130), donde la gustosa conversación emerge como vehículo principal del conocimiento ingenioso. Es el sabio un “hombre de plausibles noticias” que transmite sus conocimientos mediante el trato con los demás a través de la conversación:

Participa el hablar de lo necesario y de lo gustoso, que siempre atendió la sabia naturaleza a hermanar ambas cosas en todas las funciones de la vida (C, I, i: 12).

El enaltecimiento de la conversación¹ fue un tópico bien enraizado en la cultura renacentista, pero en casi ninguno de los textos anteriores a *El Criticón* se alcanzó la altura de esta descripción gustativa de la comunicación humana (González G^a, 2006: 213), ni se percataron de su cualidad en tanto que “atajo del saber”, por no mencionar la dimensión generadora de sabiduría que Gracián imprime en su concepto de gusto. Al buen gusto le corresponde la tarea de descifrar y examinar lo verdadero, positivo, bueno o bello, revelados merced a la sutileza del ingenio.

Comienza el análisis del sentido del gusto, como siempre, con las ingenuas dudas que el discípulo plantea a Critilo: ¿Cómo pudo la sabia naturaleza juntar el comer y el hablar en la misma oficina?, se cuestiona Andrenio, siempre picajoso, dando el pie para el establecimiento posterior de la metáfora:

A más de ahí se originan inconvenientes notables; y el primero, que la lengua hable según el sabor que se le pega, ya dulce, ya amargo, agrio o picante (C, I, ix: 131).

El buen gusto tiene detrás, respaldando su nueva función, otra metáfora bucal: “instruirse es comer”. En *El Criticón* el aprendizaje es asimilado al acto de comer, metáfora de raíz ciceroniana que Gracián explotó hasta las últimas consecuencias (Escalera, 2001: 80). Las “plausibles noticias” son el alimento del discreto. El conocimiento del mundo no es algo instantáneo sino algo que se logra en un proceso cognitivo que Gracián emparenta metafóricamente con la digestión. Las plausibles noticias primero son degustadas, después

¹ Entre los estudios más notables sobre este tema están los de Nobeert Elias, (1982), Aurora Egido (1996), P. Burke (1996) y Craveri, B. (2003). En González García, José María, 2006: pp. 200, 213 y 216.

masticadas, saboreadas y tragadas. Pero ahí no acaba el proceso: el conocimiento comido aprisa deberá ser rumiado y digerido para que al final se transforme en sabiduría.

Critilo replica a su discípulo incorporando a la metáfora del gusto las funciones del comer de modo que las palabras se valoran metafóricamente como cualidades atribuibles sólo a los alimentos:

Mas con todo eso, apelando a la suma providencia que rige la naturaleza, una gran conveniencia hallo yo en que el gusto coincida con el hablar, para que de esa suerte examine las palabras antes que las pronuncie: másquelas tal vez, pruébelas si son sustanciales, y si advierte que pueden amargar, endúlcelas también; sepa a qué sabe un no y qué estómago le hará al otro: confítelo con el buen modo (C, I, ix: 131).

No nos hallamos ante un mundo de objetos, que se traga y digiere, sino de palabras, de discursos sobre el mundo. Palabras que se mastican para comprenderlo, que se endulzan para que no amarguen con sus revelaciones, confitadas para que no estraguen el estómago del oyente o lector (Escalera, 2001: 83):

Para apetito y regalo hizo una ensalada de los diálogos de Luciano, tan sabrosa, que a los más descomidos les abrió el gusto, no sólo de comer, pero de rumiar los grandes preceptos de la prudencia (C, II, iv: 290).

En compañía de sabios el gusto puede refinarse con el *trato*, pues posibilita que el gusto relevante se *pegue* a otros. Esto imprime un doble valor didáctico y político al gusto. Político porque el *trato* sirve para difundir, propagar, contagiar y conservar críticamente la sabiduría, como ya vimos el *trato* es *socialización*; y didáctico porque transmite técnicas pragmáticas para interpretar, traducir, rumiar y digerir un sentido, incluso para dejar en suspenso una interpretación de modo que el discurso se instale en la ambigüedad de una explicación abierta.

El gusto, por tanto, podría considerarse una experiencia singular, no íntima sino pública, que trasciende al individuo siendo plenamente exterior y social. El buen gusto implica un “lucimiento [público] de prendas”. Ese lucimiento no es simple pavoneo, sino que implica poner a disposición de los demás un juego de técnicas interpretativas que pueden ser comunicadas, asumidas o rechazadas por ellos: la propia comunicación conlleva su exaltación o declinar (Escalera, 2001: 84-85).

El campo referencial asociado a la metáfora del gusto permite a Gracián ir ampliando la metáfora corporal a elementos relacionados con el alimento y sus cualidades, con lo culinario y la comida, y no se debe olvidar que todo lo relacionado con el “buen comer” estuvo emparentado al *cuerpo grotesco*. El progresivo hacerse persona consiste en un irse elaborando en la *cocina* del buen gusto, *sazonando* el conocimiento con plausibles noticias, *sublimando* el ingenio en su crisol, *condimentando* las prendas hasta alcanzar el *punto* exacto del sabor sublime, y llegar de este modo a ser “persona en su punto”, ya que:

No se nace hecho: base de cada día perfeccionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto del consumado ser, al complemento de prendas, de eminencias (OM, VI: 195).

El varón consumado, en su *punto justo de cocción*, será conocido por “lo realzado del gusto”, por lo “purificado del ingenio”, lo “maduro del juicio” y lo “defecado de la voluntad” (OM, VI: 195).

En la *Crisi Felisinda Descubierta*, que versa sobre el tema de la felicidad humana, el *gusto* alcanza la máxima valoración cuando “el Malvezi”, uno de los sabios que debaten sobre el asunto, indica que la más alta expectativa de la vida humana, la felicidad a la que todo hombre aspira, es el resultado de *vivir con gusto*, a lo *gustoso*, pues sólo los que lo tienen disfrutan de verdadera vida:

Quiero decir que el vivir con gusto es vivir y que solos los gustosos viven. [...] El gusto es vida y la gustosa vida es la verdadera felicidad (C, III, ix: 604-605).

En conclusión.-

El *gusto* en Gracián, al igual que la vista y al contrario de lo que sucede con el oído y el olfato, es un sentido modernizado, repleto de nuevos contenidos y valores que, sin renunciar a contenidos tradicionales, asumen una labor filosófica de discernimiento y crítica del mundo.

Pero Gracián otorgó al sentido del *gusto* nuevas significaciones metafóricas de carácter filosófico que van más allá de los tradicionales significados que hasta entonces se le asignaba. El nuevo papel que el jesuita confiere a ese concepto no debería entenderse en clave de modernización racionalista, sino barroca. La noción graciana del *gusto* presenta una coloración absolutamente moderna que no es deudora del racionalismo cartesiano, sino de la agudeza en arte y, junto al ingenio, forman la clave de bóveda del pensamiento graciano.

Este nuevo significado nos permite conjeturar la remodelación del imaginario tradicional, no en aras del pensamiento racionalista sino gracias al pensamiento ingenioso, el cual otorga al *gusto* una función similar a la que desarrolla el juicio respecto al pensamiento racional.

Si el saber racional se prueba mediante demostraciones que extraen su modelo de la lógica matemática, el saber ingenioso se prueba “dándolo a probar”. Como alimento del intelecto, el conocimiento se saborea, se mastica y paladea. Si el sabio está en su *punto*, si está bien *cocinado* y *sazonado*, sus noticias son un deleite para el entendimiento, manjares para paladares entendidos.

En la lengua, emisor y receptor se aúnan e identifican por el *gusto* que debe filtrar ambas funciones. El hombre sabio, de paladar exquisito, de “gustosa conversación” es quien atesora *saberes* y *sabores*. Sentarse a su mesa, ser comensal en sus sapienciales convites, será la gran aspiración de quienes pretendan hacerse “persona”. En los salones de la sabiduría se cocinan y sirven las gustosas noticias sobre el hombre y el mundo, culminando la actualización graciana de los contenidos relacionados con el *gusto*.

VIII.4.1.4.- Ojo Crítico

Al contrario de lo que sucedía en la Edad Media, cuando el olfato y el oído cumplían el papel más trascendente en tanto que principales vías de acceso al conocimiento, la Modernidad inauguró un universo de miradas en el que lo oído carecía de credibilidad y los olores se disimulaban con perfumes y esencias que los encubrían: olfato y oído cedieron su lugar a la vista. El conocimiento, a partir de entonces, será sólo aquello que los ojos atestigüen.

No obstante, el iletrado mundo medieval había recurrido ampliamente a las imágenes con ánimo explicativo y modo retórico supletorio o auxiliar de la palabra. Lo dicho en el púlpito penetraba mejor en las almas de los fieles si las someras imágenes del románico lo ilustraban con frescos en las paredes de las iglesias.

Lo mismo sucedía con las narraciones de los trovadores: habitualmente, se acompañaban de viñetas con representaciones puntuales de la historieta declamada transformada en dibujos. Pero, en aquel entonces, las imágenes sólo eran un suplemento visual y persuasivo de lo oído, al contrario que en la Modernidad, donde la eficacia ideológica de los recursos visuales se hizo incontestable, y su uso, generalizado (Maravall, 2008: 503). No extraña, por tanto, que la Modernidad ensalzara la mirada por encima de los demás sentidos y que, desde entonces, lo visual gobierne gran parte de nuestras vidas.

Los ojos y la mirada moderna impusieron su dominio sobre los demás sentidos y se convirtieron, salvo en contadas excepciones¹, en la puerta de acceso al conocimiento. Las observaciones a través del microscopio y del telescopio fueron las actividades cardinales de las nuevas ciencias racionalistas. Aunque en el Arte también prevaleció lo visual: el barroco fue un estilo artístico que buscaba y ensalzaba la mirada, halagando al ojo con sus movimientos, con su colorido y composiciones.

Y el hombre que nos describe Gracián, para no sucumbir en las peligrosas aguas de la vida social y lograr sobrevivir a las quimeras del engaño, se vio obligado a forjarse un agudo mecanismo de desenmascaramiento, buscando el desengaño en todo, de forma metódica y sistemática, desarrollando una *mirada crítica*, despierta, penetrante y atenta para vislumbrar las verdaderas intenciones de sus semejantes. Así lo aconsejaba el mítico Argos a los protagonistas de la novela:

Estamos en tiempos que es menester abrir el ojo, y aun no basta, sino andar con cien ojos. Nunca fueron menester más atenciones, que cuando hay tantas intenciones, que ya ninguno obra de primera. Y advertid que de aquí adelante ha de ser el andar despabilados, que hasta ahora todos habéis vivido a ciegas, y aun a dormidas (C, II, i: 219).

¹ En primer lugar, los oficios y las artes siguen precisando el auxilio del oído y las manos. Algunas de las nuevas ciencias, también: la física experimental, por ejemplo, donde las manipulaciones son constantes o la medicina, para la cual palpar los órganos enfermos fue y es algo imprescindible. Muy elocuentemente, la música barroca, compuesta enteramente para el oído como toda la música, *inventa* el género operístico donde lo visual invade y se enseorea también de lo sonoro.

Gracián no fue ajeno al nuevo estatus de lo visual y lo demuestra con las más de doscientas alusiones metafóricas directas al ojo que se pueden contabilizar en la novela y más de setecientas menciones si, al órgano, sumamos sus funciones y el campo semántico de lo visual. Esto hace del ojo, la vista y la mirada uno de los más importantes viveros de metáforas de toda la obra.

Desde los albores de la trilogía la mirada cobra protagonismo como herramienta de conocimiento. Cuando la tierra se estremece y abre una brecha al exterior de la cueva, a la libertad y a la luz, Andrenio se aproxima y la llama “balcón del *ver* y del *vivir*” (C, I, ii: 19), usando el infinitivo con la intención de universalizar el suceso, haciéndolo común a todo hombre que se plante por vez primera frente al camino del conocimiento y de la vida.

Gracián nos comenta la composición líquida del ojo, al explicar, por boca de Critilo, la fascinación que en el hombre provoca el movimiento de las aguas:

Dicen que los ojos [...] se componen de los dos humores acuëo y cristalino, y ésa es la causa por que gustan tanto de mirar las aguas, de suerte que sin cansarse estará embebido un hombre todo un día viéndolas brollar, caer y correr (C, I, iii: 34).

La naturaleza *ácuea* del humor que contiene el globo ocular, por similitud nominal, sirve para la explicación pues despierta una afinidad semántica entre el líquido del ojo y las aguas que facilita el giro poético. El ojo como microcosmos orgánico refleja el mundo en su composición. Tras esta primera descripción *anatómica*, las menciones al ojo toman brío y recorren toda la alegoría.

En la *Crisi* novena se establecen unas pautas, que se respetarán a lo largo de toda la novela y, asimismo, se expresan unas semejanzas que van a constituirse en los cimientos¹ sobre los que construir todo el edificio metafórico de lo visual.

En los ojos, nos dice, cristaliza la perfección de los sentidos, reflejo de la nueva valoración que de ellos hace la modernidad barroca:

Miembros divinos [...] Obran con una cierta universalidad, que parece omnipotencia, produciendo en el alma todas cuantas cosas hay en imágenes y especies. Asisten en todas partes remedando inmensidad, señoreando en un instante todo el hemisferio (C, I, ix: 124).

Universalidad, omnipotencia e inmensidad que resumen su preeminencia. En sentido figurado, Gracián atribuye a la equivalencia, paridad y posición de los ojos, su capacidad para discernir lo verdadero de lo falso:

Son los ojos puertas fieles por donde entra la verdad y anduvo tan atentamente escrupulosa la naturaleza, que, para no dividirlos, no se contentó con juntarlos en un puesto, sino que los hermanó en el ejercicio. No permite que vea el uno sin el otro, para que sean verídicos contestes. Miren juntos una misma cosa, no vea blanco el uno y negro el otro. Sean tan parecidos en el color, en el tamaño y en todo, que se equivoquen entre sí y desmientan la pluralidad (Ibíd.: 126).

¹ No olvidemos que Gracián presenta el ojo y lo visual en el debut de la *Crisi*, por lo que en su análisis se establecen los modos de afrontar los subsiguientes, tal como indicábamos en la introducción a esta sección.

También los ensalza como luminarias del intelecto —macro y microcosmos en correspondencia, *cuerpo grotesco*— pues sólo ellos son capaces de reemplazar a todos los demás órganos, sin que ninguno se atreva a suplantarlos:

Los ojos son en el cuerpo lo que las dos lumbreras en el cielo y el entendimiento en el alma. Ellos suplen todos los demás sentidos y todos juntos no bastan a suplir su falta. No sólo ven, sino que escuchan, hablan, vocean, preguntan, responden, riñen, espantan, aficionan, agasajan, ahuyentan, atraen y ponderan, todo lo obran. Y lo que es más de notar, que nunca se cansan de ver, como ni los entendidos de saber, que son los ojos de la república (Ibidem).

Con esta metafórica versatilidad, el ojo barroco afirma su señorío. Y termina la cita con una comparación de lo más sugerente. Establece tres ingeniosas conexiones conceptuosas cargadas de significados: primero entre *ver* y *saber*, después entre los ojos y los *entendidos*, y por último, entre los *entendidos* y la *república* como *cuerpo político*. Para el jesuita el auténtico *ver* equivale a *saber*, es decir, el conocimiento se asocia firmemente a lo visual, en esto Gracián se sitúa en una posición similar a la del racionalismo. Los ojos se equiparan a los *entendidos* porque ellos son *los que comprenden* gracias a su agudeza, perspicacia y capacidad para prevenir el engaño en las cosas y por la profundidad de la mirada que son capaces de proyectar sobre el mundo. Los *entendidos* como *ojos de la república* son una asimilación de lo más significativa pues nos indica que la metáfora de la república como cuerpo —en su versión barroca— está completamente lexicalizada en el imaginario de nuestro autor, que ni siquiera percibe la necesidad de bosquejar una somera explicación.

En el camino del conocimiento, la primera tarea impuesta al ser humano que pretenda hacerse persona es *abrir los ojos* porque “entramos todos en el mundo con los ojos del ánimo cerrados” (C, I, ii: 20) y es menester *abrirlos de par en par* si se quiere desvelar el engaño y acceder al meollo del mundo. En Gracián el desvelamiento del engaño no implica, al contrario que en Descartes o Hobbes, que tras las apariencias se esconda un mundo ideal, platónico, poblado de conceptos universales. Lo aparente no tiene por qué ser falso de por sí, la apariencia es algo intrínseco al ser, se trata del modo en que las cosas son-en-el-mundo. Esta diferencia de enfoque debe ser subrayada con absoluta contundencia. Las apariencias pueblan el mundo y tras su máscara (grotesca) no se esconden las esencias, sino otra representación, y otra, en una cadena sin fin. Esta diferencia fundamental, separa la *fe* racionalista del *desengaño* barroco.

Abrir los ojos de la mente también significa poder dar cuenta de lo que se esconde detrás de las *falsas* apariencias (Cacho, 1986: 129), porque ocurre a menudo que los seres humanos proyectan una figura quimérica de sí mismos. Movidos por el vicio, la envidia, el egoísmo y el ansia de poder, muestran una imagen hinchada de sí mismos, inflada de aire como odres vacíos, “horribles monstruos del mundo que no tienen más que el pellejo y todo lo demás borra, y así son hombres borrados” (C, I, iv: 44). Cáscaras huecas rellenas de codicia y vanidad, que denunciaba en el *Oráculo*:

Las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen; son raros los miran por dentro, y muchos los que se pagan de lo aparente. No basta tener razón con cara de malicia (O, XCIX: 228).

El peligro para los ojos del entendimiento radica en que su mirada puede deformarse a consecuencia de los propios vicios, las pasiones o los engaños del mundo, de modo que lleguen a cegarse:

¿Qué pasión hay [...] que no ciegue? ¿Qué, el airado, cuando más furioso, no está ciego de la cólera? ¿Al codicioso no le ciega el interés? ¿El confiado no va a ciegas? [...] ¿El hipócrita no trae la viga en los ojos? El soberbio, el jugador, el glotón, el bebedor y cuantos hay, ¿no se ciegan con pasiones? (C, I, iv: 41).

Los defectos del hombre nos los presenta también con metáforas de ojos. Aparecen los ojos míticos del basilisco que matan con su mirada: “Creedme, señores, que está el mundo lleno de basiliscos del ver y aun del no ver, por no ver y no mirar” (C, II, ii: 246). Hay “ojos de lechuza” incapaces de ver en la luz, “ojos de topo” casi ciegos por completo y “ojos de médico” que sólo miran por sus intereses (Cacho, 1986: 123).

Pero también nos presenta el jesuita los ojos *extremados* como son los “ojos de madre y de madrastra”, “ojos de suegra y de cuñada”, “ojos de amigos y de enemigos”, unos benevolentes y otros malévolos que dificultan la mirada ecuánime. En resumen, ojos del cuerpo distintos a los “ojos del alma” que son los importantes (*Ibíd.*: 134).

Por último, expone las virtudes mediante idéntico mecanismo metafórico, pues hay “ojos de águila” que miran desde la altura desapasionada y “ojos de lince” que saben ver en la oscuridad, “ojos de serpiente” maestras de toda sagacidad que muestran el camino de la prudencia, aunque los auténticamente prudenciales son los “ojos con seso” que recomienda el Descifrador para “no mirar a tontas y a locas” (C, III, v: 547).

Cuando Gracián aplica la metáfora visual, en general, nos habla de los ojos físicos pero se refiere a los del intelecto, a unos metafóricos ojos del entendimiento. Éstos dedican al mundo barroco una mirada crítica y muestran un camino, una guía de conducta al hombre. El ojo interior se hace crítico en un mundo donde reina la simulación. Una mirada penetrante y aguda será imprescindible para desenmascarar esa realidad que se muestra tan engañosa como esquivia:

Porque advertir que va gran diferencia del ver al mirar. Que quien no entiende no atiende. Poco importa ver mucho con los ojos, si con el entendimiento nada, ni vale ver sin el notar (C, III, iv: 501).

En ocasiones, Gracián emplea los conceptos de ver y mirar como sinónimos estrictos, pero en otras muchas establece una diferencia sustancial entre el ver y el mirar: “¿Ves o miras? Que no todos miran lo que ven” (C, II, i: 220). Asignando un nivel más superficial de escrutinio al mirar que al ver. Mirar, en este sentido, se refiere a posar la mirada sobre la superficie de las cosas. Ver sería ir más allá de la simple apariencia, haciendo reflexiva la mirada.

El ojo *crítico*, educado y desengañado, se convierte en “ojo de zahorí” que atraviesa con su sagacidad la superficie engañosa de los hombres, dejando al descubierto las segundas intenciones y aun las terceras. No sólo es preciso descifrar e interpretar correctamente la realidad aparente del mundo con ojo avizor, sino que es necesario,

además, adiestrar la vista para que perciba lo implícito tras lo explícito por medio de la mirada interior, con el *ojo crítico* del entendimiento.

La experiencia de Critilo aconseja una actitud despierta y atenta para desenvolverse entre los hombres, pues: “Advierte, Andrenio, que ya estamos entre enemigos: y ya es tiempo de abrir los ojos, ya es menester vivir alerta.” (C, I, iv: 43). El maestro reclama al pupilo un temperamento *despierto* y *atento* ante el entorno hostil que rodea al hombre, pues su éxito o fracaso en el mundo dependerá de la atención y empeño que ponga en ello (Maravall, 2008: 351). El saber a lo práctico para la desenvoltura social y el saber ingenioso para descifrar las intenciones, que Gracián nos propone, se unen en el *ver* como presupuesto ineludible de la vida inteligente (Hidalgo-Serna, 1993: 186).

En la primera parte de la alegoría una y otra vez exhorta el maestro a su pupilo: “*¡Abre los ojos primero, los interiores digo, y porque adviertas donde entras, mira!*” (C, I, vii: 97). Al iniciar el trato con los hombres, la *mirada atenta* se torna primordial. En su compañía hay que aprender a “callar y *ver* para vivir” (C, I, vii: 97), ya que no se puede caminar sin peligro entre ellos, sino “dando más pasos con el espíritu que con el cuerpo, moviendo más los *ojos* que los *pies*” (C, I, iii: 28), es decir, mediante la acción reflexionada e ingeniosa.

Por la vía del *ver* se imparte la lección filosófica que entraña la novela graciana. Esta lección consiste en adquirir y cultivar la capacidad hermenéutica de multiplicar los puntos de vista sobre el mundo para lograr o mejorar la interpretación. En cada episodio, el belmontino nos aporta, al menos, tres puntos de vista diferentes y complementarios: tres *miradas*.

Por un lado se nos ofrece la mirada ingenua y superficial de Andrenio, que generalmente se equivoca en sus interpretaciones porque se deja seducir por la apariencia externa, y a veces engañosa, de las cosas. Por otro, Gracián nos brinda la visión desengañada de Critilo, quizás algo sesgada pues todo lo ve a través del cristal de sus nefandas experiencias pasadas, que envuelven sus interpretaciones de un aroma acre no exento en ocasiones de una pizca de amargura.

Junto a esas miradas, ingenua y desengañada, se multiplican las perspectivas a través de los sucesivos cicerones que guían a los protagonistas. Aparecen así las voces de Artemia, del centauro Quirón, Argos, Jano, del Zahorí, del Descifrador, y por último, del Honroso y del Cortesano, con puntos de vista mucho más ponderados y acordes con la auténtica sustancia de las cosas. La característica común y esencial de todos estos personajes-guía es su gran capacidad para observar, sondear, descubrir, discriminar, desvelar, percibir y comprender lo que se somete a su escrutinio. Estas facultades implican de un modo u otro al ojo como principal punto de contacto con el mundo y medio supremo para poner en comunicación la realidad y la conciencia (Cañas, 1982: 48-49). En sus metáforas, Gracián establece una correspondencia entre *ver* y comprender, siempre que los ojos estén convenientemente instruidos.

Ese triple juego hermenéutico de interpretaciones no responde solamente al uso de un mero recurso estilístico barroco. Andrenio nos aproxima al mundo desde la inexperiencia, la simplicidad y la admiración que despierta la novedad; Critilo nos propone transformar

ese primer asombro y curiosidad en conocimiento a través de una explicación empírica, fundamentada en la observación y en su propia experiencia; el sabio-cicerone de turno, por último, interpreta el asunto trascendiendo lo aparente y transformándolo en enseñanza ética y filosófica (*Ibid.*: 44). De este modo, Gracián intenta abrazar la totalidad del objeto o de la situación. Cada personaje, además, propone perspectivas múltiples desde otras metáforas que también utilizan, desvelando aspectos inéditos del objeto, la situación y el entorno en que se desarrolla.

El ejemplo más destacado en lo que respecta a las metáforas del ojo lo ofrece el episodio que narra del encuentro y diálogo de los protagonistas con Argos. El mito de Argos, en el siglo XVII —y hoy—, era parte del acervo común de los españoles en forma de dichos populares que aconsejaban ser precavido y atento en el actuar: “andar con cien ojos”. Del mismo modo que “ser un argos” o “estar hecho un argos” se decía de la persona vigilante con sus asuntos.

Este protagonismo del ojo no fue una innovación de *El Criticón*. En *El Político* Gracián ya menciona los mitos de Argos y Jano o nombra al Zahorí refiriéndose al rey Fernando al que alude como “príncipe sagaz, Argos real que todo lo previene. Émulo de Jano que mira a dos haces”, “zahorí de la mayor profundidad”, “príncipe atento”, y lo caracteriza como rey que siempre tuvo “abiertos los ojos” (*P*: 72). Pero en *El Criticón*, la alegoría de Argos despliega las inmensas posibilidades metafóricas relacionadas con el sentido de la vista.

El primer contacto con ese ser mítico ya constituye un aviso:

Esto estaban filosofando, cuando descubrieron un hombre muy otro de cuantos habían topado hasta aquí, pues se estaba haciendo ojos para notarlos, que ya poco es ver. Fuese acercando, y ellos advirtiendo que realmente venía todo rebutido de ojos de pies a cabeza, y todos suyos y muy despiertos (C, II, i: 219).

La proliferación de ojos era una metáfora de las mil atenciones que había de prestar el hombre para moverse en un mundo tramposo donde toda precaución resultaba insuficiente, porque allí nada era lo que parecía a primera vista.

No obstante, Andrenio se cuestionaba, ingenuamente, la validez de tanto ojo metafórico y, aunque pudo intuir la utilidad de algunos, no alcanzaba a imaginar el servicio que podían prestar en los hombros, cuestionando su valía. A lo que Argos le replica:

Para mirar un hombre la carga que se echa a cuestras [...] Ahí es el ver y tantear la carga mirando y remirando, midiéndola con sus fuerzas, viendo lo que pueden sus hombros [...] Estos ojos humerales abro yo primero muy bien, antes de echarme la carga a cuestras, que el abrirlos después no sirve sino para la desesperación o para el llanto (C, II, i: 220).

Mirar y remirar la carga sopesándola implica, en sentido figurado, conocerse a sí mismo, las propias fuerzas y sus límites. Después de admitir la utilidad de esos ojos *humerales*, Andrenio interrogó de nuevo a Argos, ahora por los ojos de la espalda: ¿para qué podían ser buenos? Si las espaldas de ordinario “están arrimadas”, ¿de qué servirían?:

Y aun por eso [...] para que miren bien dónde se arriman. ¿No sabes tú que casi todos los arrimos del mundo son falsos, chimeneas tras tapiz, que hasta los parientes falsean y se halla peligro en los mismos hermanos? Maldito el hombre que confía en otro, y sea quien fuere (C, II, i: 221).

Ni los hermanos, ni los hijos, ni aún los padres ofrecen arrimo seguro al hombre, la desconfianza graciana expresada en esta metáfora se extiende a toda la parentela, ya que no por serlo está obligada a comportarse como tal: “No son bastante la sangre ni la amistad, ni la obligación más apretante, que va gran diferencia de entregar el pecho o la voluntad” (O, CCLX: 290). Ante eso Critilo recomienda un radical remedio: “no arrimarse a cabo alguno, estarse solo, vivir a lo filósofo y a lo feliz”. Y ahí surge la voz ponderada de Argos que le amonesta, pues “ningunos más arrimados hoy que los que no se arriman”. Por muy eminente que sea “si un hombre no se busca algún arrimo, todos le dejarán estar, y no vivir”, echándolo a un rincón. Por tanto, “importan mucho estas atenciones respaldares” haciendo necesarios esos ojos que conocen y discriminan entre buenos y malos arrimos, ya que sin ellos nos arrimaríamos a ciegas.

Andrenio acepta nuevamente la virtualidad de esos ojos *espaldares*, pero renuncia a los de las rodillas: “¿Y allí para qué, sino para cegarse con el polvo y quedar estrujados en el suelo?”, pero vuelve a equivocar su desprecio:

Ésos son hoy los más prácticos, porque más políticos. Es poco mirar un hombre a quién se dobla, a quién hinca la rodilla, qué numen adora, quién ha de hacer el milagro [...] Estos ojos son para brujulear quién triunfa, para hacerse hombre, ver quién vale y ha de valer (C, II, i: 221-222).

Una vez más deja claro el jesuita aquí que la política es una *techné*, es decir, un saber práctico. Esos ojos *políticos* son hartamente estimados en la Corte, donde se doblaba la rodilla en presencia del poderoso de turno, ante aquél que, de momento, contaba con el favor del soberano y repartía prebendas entre los aduladores. Sirven para no errar y malgastar la reverencia en “figuras de descarte, imágenes viejas, de adoración pasada” que no pueden ya beneficiar al lisonjero, ni aun a sí mismos.

En los pies, ponderó Andrenio, sí pueden resultar benéficos unos ojos por ver en qué pasos se andan, en dónde se meten, a dónde entran o salen, pero en las espinillas no sirven sino para lastimarse. Una vez más Argos reconviene la perspectiva del joven y resume las ventajas de unos ojos perniles:

¡Oh, sí! Para no echarlas ni hacerlas con el poderoso, con el superior. Atienda el sagaz con quién se toma, mire con quién las ha, y en reconociéndole la cuesta, no parta peras con él, cuanto menos piedras (C, II, i: 222).

De este modo se van desgranando múltiples metáforas oculares, para expresar el cuidado y la atención con que había que vadear entre las mil vicisitudes que acechaban al hombre. La metáfora visual se va así configurando hasta alcanzar el cenit con un exhaustivo pronunciamiento de Argos a favor del ojo simbólico:

Prométoos que para poder vivir es menester armarse un hombre de pies a cabeza, no de ojetes, sino de ojazos muy despiertos. Ojos en las orejas para descubrir tanta falsedad y mentira. Ojos en las manos para ver lo que da y mucho más lo que toma. Ojos en los brazos para no abarcar mucho y apretar poco. Ojos en la misma lengua para mirar muchas veces lo que ha de decir uno. Ojos en el pecho para ver en qué lo ha de tener. Ojos en el corazón, atendiendo a quién le tira o le hace tiro. Ojos en los mismos ojos para mirar cómo miran. Ojos y más ojos y reojos, procurando ser el mirante de un siglo tan adelantado (C, II, i: 222).

Con esta interminable ristra de ojos despiertos y atentos se debe, según Argos, peregrinar por la vida. Llegar a ser un *argos* es una prioridad en un entorno social donde la simulación, el engaño, la hipocresía y la falsedad eran moneda corriente. Sólo *el atento* tenía posibilidad de eludir las redes de las falsas apariencias.

Por eso se precisan ojos en las orejas para discernir lo verdadero de lo falso; en los hombros para que ponderen las cargas que uno pretende echarse encima; en las manos para advertir lo que se da y recibe, a quién y de quién; en la espalda para que vean a dónde se arrima; en las rodillas para evaluar a quién se rinde pleitesía; en los brazos y las piernas para apreciar contra qué luchan y a favor de qué, no ocurra que abarquen mucho y aprieten poco; en los pies para mirar por dónde caminan; en la lengua que midan las palabras; ojos en el pecho que vean con qué se compromete; en el corazón que atiendan de quién y a quién tiran y, ojos en los ojos y reojos que valoren hacia dónde se dirige la mirada.

Tras esta exhibición ocular, los protagonistas imploraron a Argos que les vendiese algunos de los suyos, si por fortuna le sobraran, para ver y sopesar tanta necedad como hay en el mundo pero no hubo lugar, pues en eso del mirar —respondió Argos—, “nunca hay hartos”, no hay sobra. Además, puntualiza, que su precio es alto, “un ojo de la cara”. Critilo se pregunta, entonces, qué ganarían ellos perdiendo un ojo para lograr otros, a lo que Argos replica:

El mirar con ojos ajenos, que es una gran ventaja; sin pasión y sin engaño, que es el verdadero mirar. Pero vamos, que yo os ofrezco que, antes que nos dividamos, habéis de lograr otros tantos como yo. Que también se pegan, como el entendimiento, cuando se trata con quien le tiene (C, II, i: 223).

Vuelve a surgir el elogio graciano de la multiplicación de los puntos vista, “mirar con ojos ajenos”, que procura el *trato*, entendido como canal de comunicación de las perspectivas y excelencias entre los hombres. Luego, Argos los condujo a la aduana general de la edad adulta, de la que era celoso guardián, y allí vieron como los viandantes eran despojados, si querían atravesarla, de todos los atributos de la mocedad y sometidos a una *reforma universal* al cruzar el pasadizo como rito de tránsito entre la juventud y la varonil edad:

En aquella primera puerta dejan la locura, la liviandad, la ligereza, la facilidad, la inquietud, la risa, la desatención, el descuido con la mocedad. Y en esta otra cobran el seso, la gravedad, la severidad,

el sosiego, la pausa, la espera, la atención y los cuidados con la virilidad (Ibid.: 226-227).

Al cabo, Argos explica en clave geométrica las edades del hombre a sus interlocutores: “advertir que el proporcional Euclides dio el *punto*¹ a los niños, a los muchachos la *línea*, a los mozos la *superficie* y a los varones la *profundidad* y el *centro*” (C, II, i: 233). Significativamente, Gracián utiliza de un modo ingenioso, innovador y muy personal los elementos geométricos procedentes del mismo sabio griego que Hobbes reivindicó como maestro en el arte de razonar.

La *profundidad* y el *centro* de la madurez se reciben a cambio de la *ligereza* y *liviandad* de la juventud. El símbolo de esta madurez reside en la emergencia, al cabo, de ojos y más ojos por todo el cuerpo de los dos protagonistas:

Argos, con un extraordinario licor, alambicado de ojos de águilas y de linceas, de corazones grandes y de cerebros, les dio un baño tan eficaz, que [...] al mismo punto se les fueron abriendo muchos y varios ojos por todo el cuerpo, de cabeza a pies, que habían estado ciegos con legañas de la niñez y con las inadvertidas pasiones de la mocedad, y todos ellos tan perspicaces y tan despiertos, que ya nada se les pasaba por alto; todo lo advertían y lo notaban (C, II, i: 234).

La ceremonia de tránsito, que Gracián idea para simbolizar la maduración personal, viene servida en metáforas oculares. La proliferación de ojos equivale a la sazón del sujeto.

En conclusión.-

En el Renacimiento se inició el proceso que culminó con el desalojo del oído y el olfato del principado de los sentidos y, desde entonces, los ojos reinan sobre todos los demás. El tránsito de la cultura oral a la visual encumbró a los ojos a un estatus privilegiado respecto del conocimiento.

En relación con esos cambios valorativos, el imaginario hispano se saturó de imágenes. Las más influyentes de las cuales fueron las extraídas de los episodios más tremendos de la pasión y muerte de Cristo. Imágenes vinculadas a las circunstancias adversas por las que atravesaba el occidente cristiano y que contribuyeron a suscitar la visión pesimista y desengañada de la realidad tan característica de las manifestaciones artísticas de la época.

En ese mundo de imágenes el ojo fue el órgano principal tanto en sentido propio como en el figurativo. El hombre se hizo plenamente consciente de la potencia retórica de la imagen en el campo ideológico. Tanto la Iglesia como el *Leviathan* supieron aprovechar el vigor elocuente de las imágenes a la hora de persuadir a los súbditos y legitimar su poder.

Gracián es tributario de la nueva posición alcanzada por lo visual. Por eso, el ojo y el surtido léxico relacionado con lo visual cristalizan en *El Criticón* como una de las fuentes principales de metáforas de toda la alegoría. El jesuita asigna al ojo connotaciones de

¹ La cursiva es nuestra.

contenido tradicional y, sin embargo, la preeminencia retórica y persuasiva que atribuye a sus metáforas oculares resulta absolutamente moderna.

En un mundo cifrado, la interpretación hermenéutica depende de la agudeza y penetración de una mirada que muestre las falsas apariencias, desenmascare el engaño, desvele las segundas y aun terceras intenciones, y en definitiva, que descubra la falsedad y la mentira en todo, haciendo amanecer la “luz del desengaño”. Desengaño que desmarca completamente la filosofía graciana del esencialismo racionalista hobbesiano, con el cual presenta divergencias irreconciliables.

VIII.4.1.5.- Manos Hacendosas

Las reflexiones elogiosas y positivas dedicadas al arte y el artificio, a la cultura, a todo lo elaborado gracias a la capacidad del ingenio del ser humano en general, son tan significativas en Gracián como en Hobbes. Pero mientras que el español extiende su valoración a todas las obras del hombre, el inglés infravalora el trabajo manual y sólo concede dignidad filosófica al trabajo intelectual, como muestra su aristocrático desdén hacia los ocasionales avances, siempre parciales, de los filósofos experimentales, frente a los que esgrime la superioridad de un sistema holístico “científicamente” deducido por el entendimiento, como es el suyo.

En Gracián, al contrario, las manos son responsables de transformar en hechos lo dicho con las palabras, “no todo sea especulación, haya también acción” (O, CCXXVII: 278), de modo que:

Siguen a las palabras las obras; en los brazos y en las manos hase de obrar lo que se dice, y mucho más, que si el hablar ha de ser a una lengua, el obrar ha de ser a dos manos (C, I, ix: 132).

“Las palabras muestran la entereza, pero mucho más las obras. Aquí es menester el extravagante reparo, la observación profunda, la sutil nota y la juiciosa crisis” (O, CCXCI: 300-301). Son las obras el compendio del ser humano, de ahí que requieran de toda nuestra advertencia y examen. En la *Crisi* que trata sobre las *Maravillas de Artemia*, Gracián dedica un canto de alabanza al artificio, a la cultura:

Es el arte complemento de la naturaleza y un segundo ser que por extremo la hermosea y aun pretende excederla en sus obras. Préciase de haber añadido un otro mundo artificial al primero. Suple de ordinario los descuidos de la naturaleza, perfeccionándola en todo, que sin este socorro del artificio quedaría inculta y grosera (C, I viiii: 106).

La apología puede extenderse a las grandes obras del ser humano en pintura, escultura, arquitectura, etc., no negando al hombre sus hechos, sino dilatando sus elogios al resto de la cultura, personificada en Artemia, a la que reconoce una sublime capacidad, ya que “de los brutos hacía hombres de razón”.

En marcado contraste con Hobbes, para Gracián lo hecho con las manos goza de idéntico prestigio que lo producido por el pensamiento y, además, están íntimamente ligados en su teoría del conocimiento mediante el concepto de *agudeza de acción*. El pensador, el artesano y el artista son igualmente estimados. La cultura barroca procede de

una tradición manual en la que las máquinas y los “ingenios” mecánicos presentan aún la impronta de la mano humana.

El valor simbólico de lo manual en los albores de la Modernidad se puede entender porque hasta entonces todo lo *fáctico* se hizo con las manos. El mismo Dios irrumpe en la alegoría como un tradicional artesano alfarero que con sus propias manos moldeó al hombre del barro. El sumo Hacedor “tomó la mano” dirigiéndose a los animales que le interrogaban sobre el privilegiado lugar que, en la creación, ocupaba el hombre, y Él explica metafóricamente:

Mirad, advertir, sabed que al Hombre le he formado yo con mis manos para criado mío y señor vuestro, y, como rey que es, pretende señorearlo todo (C, I, ii: 18).

El Creador habla en este párrafo con la ideología propia de los tiempos. La idea de que el ser humano —europeo y cristiano, por supuesto— es propietario y dueño del mundo y, por tanto, posee el derecho y deber de *señorearlo todo*, forma parte de la ideología que por entonces subyacía a cualquier *conquista* científica o geográfica del hombre occidental, justificando, por una parte, el utilitarismo que rigió —y rige— sus relaciones con la naturaleza y, por otra, el colonialismo en el trato hacia las demás culturas. Se ignora generalmente, la “magnitud de las torturas, no sólo intelectuales, que han caído bajo el área de influencia de una interpretación [ajena] del mundo (Blumenberg, 2000: 17). Pero volvamos a la metáfora de lo manual.

La etimología de la palabra “mano” nos remite al latín *manus*, y éste al griego *mãre*, que procede de la raíz indoeuropea **man*, pero, como es habitual en el belmontino, atendiendo a su interés pedagógico, inventa una procedencia más que dudosa del término que servirá de pretexto a Critilo para explicar a Andrenio la actividad manual, respondiendo a la pregunta:

¿Por qué se llaman así? [...] que, según tú me has enseñado, vienen del verbo latino «maneo», que significa quietud, siendo tan al contrario, que ellas nunca han de parar (C, I, ix: 132).

Y el maestro explica que las llamaron así no por quietas, “sino porque sus obras han de permanecer o porque de ellas ha de manar todo el bien”. De ellas salió todo lo hecho, las gestas inmortales de los héroes y la escritura de los sabios. Las manos responden a los designios profundos del hombre, pues enraízan en el pecho:

Ellas mismas manan del corazón, como ramas cargadas de frutos, de famosos hechos, de hazañas inmortales. De sus palmas nacen los frutos victoriosos. Manantiales son del sudor precioso de los héroes y de la tinta eterna de los sabios (C, I, ix: 132).

En ellas reside la fuente de las hazañas del héroe y de ellas brota la tinta de los inmortales escritos de los sabios. Y, como los ojos, son capaces de auxiliar o reemplazar metafóricamente a otros órganos:

Que, como fueron formadas para ministras y esclavas de los otros miembros, están hechas de suerte que para todo sirvan. Ellas ayudan a oír, son substitutos de la lengua. Dan vida con la acción a las palabras.

Son de la boca, ministrando la comida y al olfato las flores. Hacen de todo a los ojos para que vean, hasta ayudar a discurrir, que hay hombres que tienen los ingenios en las manos, de modo que todo pasa por ellas. Defienden, limpian, visten, curan, componen, llaman y tal vez rascando lisonjean (C, I, ix: 132).

La más relevante actividad manual estriba en que por ellas lo *dicho* se transforma en *hecho*, “dan vida con su acción a las palabras”, pues sin acción “todo se lo lleva el viento”. Los proyectos y los pensamientos no se materializan sin su concurso y se quedan en simples conjeturas. Son las manos los instrumentos principales de la *agudeza de acción* poniendo “en ejecución los aciertos del alma”.

Hay hombres especialmente dotados para lo manual, elogia Gracián, que parece “que tienen los ingenios en las manos”, artesanos y artistas que ponen en obra las ingeniosas invenciones o adornan con mil sutilezas y filigranas los más vulgares utensilios, con admiración y aplauso general, haciendo de ellos joyas preciosas y preciadas, “remitiendo las palabras a las obras y las lenguas a las manos” (C, I, iv: 50).

Y para que estas destrezas manuales vayan ajustadas “a la razón, depositó en ellas la sagaz naturaleza la cuenta, el peso y la medida”, de modo que:

En sus diez dedos está el principio y fundamento del número. Todas las naciones cuentan hasta diez, y de ahí suben multiplicando. Las medidas todas están en sus dedos, palmo, codo y brazada. Hasta el peso está seguro en la fidelidad de su tiento, sopesando y tanteando (C, I, ix: 132).

Fundamentar el número, medida y peso en el cuerpo humano es herencia clásica y se halla lejos de la construcción abstracta de la matemática racionalista. Hasta el momento en que la Modernidad estableciera su *sistema métrico*, método racional y abstracto, en gran medida ajeno al cuerpo, el hombre antiguo y medieval medía el mundo con metáforas que hacían referencia a su propio cuerpo. Las grandes distancias se contaban por las *jornadas* que se tardaba en recorrerlas a pie o caballo, y las pequeñas, tomaban como unidad de medida las dimensiones corporales de las extremidades: el *brazo* o estado, el *codo* o media, el *pie* o tercia, el *jame* o medio pie, el *palmo* o cuarta... Estos usos metafóricos del cuerpo como unidad métrica eran eventualmente aplicables a todos los órdenes de la vida premoderna, y de su existencia dan cuenta las numerosas huellas de estos modos de medir y ponderar que aún podemos reconocer en toda clase de testimonios antiguos, en múltiples territorios y diversas culturas.

La palabra latina *manus*, además, se usó en otras acepciones. En el lenguaje jurídico romano significaba “poder”, en especial, el tipo de dominación que los patricios ejercían sobre sus esclavos. Lo que uno tiene efectivamente entre sus manos, *lo tiene en su poder*. Así, metafóricamente, el poder de un hombre radica en lo que tiene “al alcance de sus manos”, abarcando todo lo que voluntariamente pueda hacer u omitir, todo lo que “está en su mano”, está en su poder.

Ese poder, entendido como capacidad de hacer, es el que detenta y muestra la alegórica Artemia, encarnación de la cultura, porque ella “tenía manos que daban vida a todo aquello en que las ponía”:

De los brutos hacía hombres de razón. Y había quien aseguraba haber visto entrar en su casa un estólido jumento y, dentro de cuatro días, salir hecho persona. De un topo hacer un lince era fácil para ella. Convertía los cuervos en candidas palomas, que era ya más dificultoso, así como hacer parecer leones las mismas liebres y águilas los tagarotes. De un búho hacía un jilguero. Entregábanle un caballo y, cuando salía de sus manos, no le faltaba sino hablar. Y aun dicen que realmente enseñaba a hablar a las bestias, pero mucho mejor a callar, que no era poco recabarlo de ellas (C, I, viii: 107).

El artificio, la cultura, simbolizados en las manos de Artemia, logran transformar bestias en hombres. Las manos llegan incluso a sustituir a otros órganos o subsanar algunos desperfectos en el cuerpo. Pero su más alto empleo se asienta en su capacidad para *modelar personas*:

De hombres muy livianos hacía hombres graves, y de otros muy flacos, hombres de mucha sustancia. Y era de modo que todos los defectos del cuerpo suplía: hacía espaldas, era pies y manos para unos, y daba ojos a otros, dientes y cabellos. Y lo que es más, remendaba corazones, haciéndolos de las mismas tripas, que todos eran milagros de su artificio. Pero lo que más admiró a Critilo fue verla coger entre las manos un palo, un tronco, e irle desbastando hasta hacer de él un hombre que hablaba, de modo que se le podía escuchar. Discurría y valía al fin lo que bastaba para ser persona (C, I, viii: 112).

Gran valor el del artificio, el de la cultura, que hace personas con sus manos. Lo hecho con su intervención da testimonio de las cualidades de la persona pues ellas “encierran en sí la suerte de cada uno, no escrita en aquellas vulgares rayas, ejecutada sí en sus obras” (C, I, ix: 132). Las manos remiten a las obras y las obras dan testimonio fidedigno de las personas.

Es en la escritura donde las manos encuentran su más noble uso, pues escribiendo, instruyen:

Enseñan también escribiendo, y emplea en esto la diestra sus tres dedos principales, concurriendo cada uno con una especial calidad: da fortaleza el primero y el índice la enseñanza; ajusta el medio, correspondiendo al corazón, para que resplandezcan en los escritos el valor, la sutileza y la verdad (C, I, ix: 133).

Por supuesto, las manos también pueden obrar maliciosamente y dedicarse a la rapacidad, al escamoteo y al hurto, de forma tanto más ostentosa y perversa cuanto más encumbrado esté su dueño:

Que sí, sí, saquen tijeras, aunque sean de tundir, mas no de trasquilar. Y córtense esas uñas de rapiña y atúsenlas hasta las mismas manos cuando las tienen tan largas. Algunos hombres hay caritativos, que suelen acudir a los hospitales a cortarles las uñas a los pobres enfermos. Gran caridad es por cierto. Pero no fuera malo ir a las casas de los ricos y cortarles aquellas uñas gabilanes, con que se hicieron hidalgos de rapiña (C, I, xi: 166-167).

También es defecto común en algunos separar el dicho del hecho. Hombres de poco fiar que se pagan mucho del aplauso del vulgar gentío al que enardecen con sus soflamas, que ayer en el motín se hinchaban de palabras bravuconas, pero hoy en el castigo enmudecen y aun se esconden y disimulan su culpa, tirando la piedra y escondiendo la mano:

Páganse mucho otros de la gracia de las gentes, del favor del populacho, pero no hay que fiar de su gracia, que hay gran distancia de sus lenguas a sus manos [...] ¡Qué se hicieron las manos de aquellas lenguas y las obras de aquellas palabras! (C, II, v: 308).

Las manos desmienten a veces a las palabras. Lo que dicen los hechos contradice hipócritamente lo que dijeron las palabras. Hay hombres que con la lengua dicen blanco y con las manos hacen negro; los que se dicen piadosos son crueles, los generosos avaros, los honrados ladrones, los justos arbitrarios. La piedra de toque de todos ellos es el oro, pues tiende a pegarse a las manos de los mezquinos que no son hombres verdaderos, sino falsos:

Y así, al juez que le hallamos las manos untadas, luego le condenamos de Oidor a tocar. El prelado, que atesora los cincuenta mil pesos de renta, por bien que lo hable, no será el boca de oro, sino el bolsa de oro. El cabo con cabos bordados y mucha plumajería, señal que despluma a los soldados, y no los socorre, [...] El caballero, que rubrica su ejecutoria con sangre de pobres en usuras, de verdad que no es hidalgo. [...] y en una palabra, todos aquellos que yo hallo que no son limpios de manos, digo que no son hombres de bien (C, I, xiii: 193-194).

Según esta metáfora puede haber hombres de “manos leales” (C, II, ii: 248) y de “manos justas” (C, II, ii: 313), “manos victoriosas” (C, III, viii: 667), “grandes ministras y obradoras de grandes cosas” (C, II, ix: 371), y mujeres con “manos de jazmín” (C, II, viii: 591) “y qué mala cuanto de más linda mano” (C, III, viii: 664). Pero también existen los que “tiren la piedra y escondan la mano” (C, II, ii: 336), o el juez que “se lava las manos de que no hace justicia” (C, II, ix: 363), y quienes se solazan en “meter la mano en la masa y en la mesa” (C, III, v: 532), hombres engañosos “con sus manos lavadas y la honra no limpia” (C, III, vi: 538) o con “mano de nieve y garra de neblí” (C, III, viii: 591).

Todas estas calidades manuales existen en el mundo barroco y Gracián se hace eco de ellas con ingeniosas metáforas que, si no agotan, exprimen al máximo sus posibilidades alegóricas.

En conclusión.-

Las manos eran, y —en cierto sentido— siguen siendo, el órgano del hacer. Las palabras se hacen obras por su intervención. Son intermediarias entre el mundo de las ideas y el mundo fáctico.

Según la teoría del conocimiento de Gracián, las ideas se desarrollan gracias a la *agudeza de concepto*, se fijan y transmiten por la *agudeza verbal* y se plasman en hechos mediante la *agudeza de acción*. En el tránsito de un tipo de agudeza a otro las manos pueden casi siempre jugar algún papel. En la fijación escrita o gráfica de una idea o proyecto y en la posterior conversión de ese proyecto en obra, las manos eran las únicas mediadoras.

Hasta la era del maquinismo, las herramientas del artesano fueron simples prolongaciones de las manos, facilitando la ejecución y mejorando el resultado final de las obras manuales. Todos aquellos utensilios necesitaban ser *manejados* con su auxilio.

A pesar de la poca consideración en que se tuvo el trabajo manual en la sociedad barroca hispana, Gracián le muestra un respeto reverencial, en marcado contraste con la valoración general. En las manos se acumula, opina el jesuita, la experiencia de los siglos precedentes, de ellas manan todas las obras artísticas que mejoran al ser humano y la artesanía que hace más cómodo y humano el entorno.

Pero su gran obra consiste en hacer de los brutos hombres de mucho fuste. La educación y la cultura son presentadas en *El Criticón* con la metáfora del trabajo artesanal, manual, lento y meticuloso, que hace personas, aportando un fundamento filosófico moderno para la emergencia de un cambio valorativo del trabajo que comienza a manifestarse con carácter pionero en nuestro autor. Con esta metáfora Gracián nos proporcionó uno de los primeros indicios sobre la futura dignificación del trabajo manual, inédito hasta ese momento entre las elites hispanas.

Contrastan radicalmente las opiniones que profesa Gracián, encomiando lo manual y su incrustación en la terna ingeniosa: pensamiento, palabra y obra, con la superioridad altiva que muestra Hobbes hacia las experiencias *científicas* de los *mecánicos* de la *Royal Society*, que ya vimos al tratar la polémica entre *vacuístas* y *plenistas*¹.

VIII.4.1.6.- Corazón Noble

Si hablamos del corazón debemos recordar antes que la tradición lo concebía como el centro de todo el conjunto psico-fisiológico humano, transformándolo en el órgano ideal para la elaboración de un elevado repertorio de metáforas. Todas ellas coinciden en la atribución a este órgano de una preeminencia y hasta cierta *soberanía* sobre el resto del cuerpo. Al corazón se le asocian una gran cantidad de connotaciones relacionadas con el gobierno de la corporal república. Una parte de esa interpretación se justifica en base a la esencialidad de la función fisiológica desempeñada por esta víscera. Artemia alimenta esa convicción al presentárselo al joven Andrenio:

Con todo, quiero que conozcas y admires aquella principal parte del hombre, fundamento de todas las demás y fuente de la vida: el corazón (C, I, ix: 134).

Pero además se apoyaría, sin duda, en la creencia cristiana que veía al corazón vinculado con el alma inmortal, llegando, en no pocas ocasiones, a intercambiar ambos términos como sinónimos. Esto lo convierte en uno de los viveros metafóricos más fértiles del cuerpo humano: “sede del alma”, “dispensario del amor”, “cuna de la voluntad”, “ministro del valor”, “manantial de los afectos” o “trono de la nobleza”, son algunas de las metáforas, tributarias de la concepción cristiana del *cuerpo místico*, con que lo caracteriza Gracián.

¹ Vid. el epígrafe titulado *Hobbes y la ciencia experimental*, Capítulo V, pp. 126-135, de esta tesis.

La palabra *corazón* procede de la raíz indoeuropea * *kerd* que deviene en *cor* al pasar al latín y que se transformó en *coratione* en las lenguas proto-romances. Aunque Gracián la hizo derivar “de la palabra latina *cûra*, que significa cuidado, que el que rige y manda siempre fue centro de ellos” (C, I, ix: 134), y siguiendo la analogía política, del cuerpo como república, Artemia lo define:

Es el rey de todos los demás miembros y por eso está en medio del cuerpo como en el centro muy conservado, sin permitirse ni aun a los ojos (Ibídem).

Ladeado por los brazos que lo defienden y protegen, el pecho, el lugar más y mejor amurallado y defendido del cuerpo, es su sede. Desde el resguardado del doble enrejado costillar que se extiende entre dos columnas, la vertebral en que se apoya todo el edificio corporal y el esternón, que ejerce de fortín y quilla, el corazón es el soberano que gobierna su reino-cuerpo desde su castillo, el pecho.

Tradicionalmente, el corazón disputa su trono preeminente a la *cabeza*, concepto con el que tiende a confundir o compartir los principales atributos como corregente de la república corporal. El corazón, visto como *soberano* del cuerpo en la versión orgánica de la metáfora, es de uso más habitual en los territorios católicos de tradición analógica. La *cabeza reina*, sin embargo, sobre el cuerpo en la interpretación mecanicista de la misma metáfora, en su versión racionalista. Nuestro autor reparte entre ambos órganos el gobierno de la república corporal, y en sus escritos la cabeza rige el pensamiento y el corazón los afectos.

Como en todos los casos anteriores, el corazón también es ambidextro, suministra vida al resto del cuerpo, en su función fisiológica, y es la *oficina del querer*, en su aspecto filosófico:

Tiene también dos empleos: el primero ser fuente de la vida, ministrando valor en los espíritus a las demás partes; pero el más principal es el amar, siendo oficina del querer (C, I, ix: 134).

El lugar central que ocupa el corazón lo entiende el jesuita en clave ética: se mantiene en el justo medio, ya que los asuntos del querer no deben extremarse: “Su lugar es en el medio [...] porque ha de estar en un medio el querer. Todo ha de ser con razón, no por extremos” (*Ibídem*). Aquí *razón* equivale a proporción o justa medida y no se refiere a ninguna facultad del entendimiento. Su aspecto también está moralmente justificado:

Su forma es en punta hacia la tierra, porque no se roce con ella; sólo la apunte, bástale un indivisible. Al contrario, hacia el cielo está muy espacioso, porque de allá reciba el bien, que él sólo puede llenarle (Ibídem).

Incluso su coloración está filosóficamente determinada: “Su color es encendido, gala de la caridad” (*Ibídem*). Se trata pues de una suerte de *rojo caritativo* que denota la virtud de sus calidades. Y entre todas éstas la principal, su autonomía: “no hay en el mundo señorío como la libertad del corazón. Eso sí que es ser señor, príncipe, rey y monarca de sí mismo” (C, II, xiii: 420). Si el corazón tutela los afectos, gobernar sobre él manteniendo su independencia es primordial.

Gracián fuerza con éxito las múltiples posibilidades simbólicas que le ofrece un órgano tan significativo. El siglo XVII se caracterizó por ser un tiempo en el que “no están ya las lenguas asidas al corazón” (C, I, xii: 165). Que las lenguas no estuvieran sujetas a los designios del corazón significa que fue un tiempo de hipocresía, de falsedad y fingimiento, en que no cabía fiarse de las palabras, pues las lenguas habían perdido su conexión con la verdad, que reside en los corazones. Mundo en que los sentimientos se esconden y disimulan por no hacerse vulnerable al ataque ajeno, aunque también por aparentar y pasar por lo que no se es: “ése será algún lisonjero que jamás dijo lo que sentía, algún político de éstos que tienen uno en el pico y otro en el corazón” (*Ibid.*: 185). Aunque, por otra parte, los corazones no mienten y hasta insinúan y previenen con sus *corazonadas*: “ya el corazón me lo decía” (*Ibid.*: 178). Hay que creer al corazón, y “más cuando es de prueba. Nunca le desmienta, que suele ser pronóstico de lo que más importa: oráculo casero (O, CLXXVIII: 259).

Pero para quienes saben ver en su interior no existe secreto, por recóndito que sea, que allí pueda esconderse. Argos, guardián de la madurez, lo sabe y mira en su interior desenmascarando al impostor:

Yo soy sobre todos, y así os aviso que miréis si lleváis alguna cosa que no sea muy de hombres y la depongáis, porque como digo, a más de ser cosa perdida, quedaréis afrentados cuando seáis reconocidos; y advertir que por más que la llevéis, os la han de hallar: que el mismo corazón redundará luego a la boca, y los colores al rostro (C, II, i: 224).

En el corazón se manifiesta el sentimiento de vergüenza, del corazón redundante en la boca y termina reflejándose en el sonrojo de la cara. Así lo previene Argos a los viajeros no fueran a ser descubiertos con atributos juveniles en la edad adulta al salir de su aduana.

El corazón también se concibe metafóricamente como recinto donde se acogen los sentimientos hacia los seres queridos: “abríanse las puertas de sus corazones” (C, I, xi: 156). En su interior, las desilusiones de la vida reproducen sus resonancias por el “eco de cada una en el corazón” (C, I, xii: 181), lamentos de la infructuosa búsqueda humana de la felicidad.

El corazón se ennoblece en el proceso de crecimiento y mejora de la humana condición en que consiste la vida. Aunque también podría pervertirse, y por lo tanto, requiere un adiestramiento específico. A la hora de juzgar qué órgano es más difícil de educar no hay unanimidad entre los entendidos: “No falta quien diga que el profundo corazón, ni quien sienta que las maleadas entrañas” (C, III, ii: 462). Uno u otras deben aspirar a albergar la verdad. La verdad “que es traviesa y atraviesa el corazón” (C, III, iii: 491) ha sido desalojada de entre los hombres, aunque Gracián se muestra esperanzado en que antes o después “se ha de [re]introducir, ella ha de volver a los humanos pechos y a arraigarse en los corazones” (*Ibid.*: 496). Pero esa verdad en Gracián no es sólo cosa de la cabeza-razón (Hobbes), sino también del corazón: teniendo en consideración el papel que juegan las voces de la intuición y del sentimiento en su búsqueda.

La cifra del mundo barroco se proyecta sobre los humanos corazones haciéndolos impenetrables, insondables:

La dificultad la hallo yo en leer y entender lo que está de las tejas abajo, porque como todo anda en cifra y los humanos corazones están tan sellados e inescrutables, asegúroos que el mejor lector se pierde (C, III, iv: 501).

Sólo el avezado zahorí puede ver en ellos, el corazón es transparente a su mirada:

Zahoríes hay tan ciertos como perspicaces: por señas, que yo soy uno de ellos. Yo veo clarísimamente los corazones de todos, aun los más cerrados, como si fuesen de cristal, y lo que por ellos pasa, como si lo tocase con las manos, que todos para mí llevan el alma en la palma (C, III, v: 525-526).

Siguiendo el tenor de la metáfora hay hombres que nada sienten, por nada se consumen, nada les infunde melancolía o tristeza pero “lo que es más de admirar, que hay algunos que no tienen corazón” (*Ibíd.*: 526). Semejan muertos vivientes que “andan sin alma como cántaros, y sin corazón como hurones” (*Ibíd.*: 527). A éstos nada les apena ni conmueve, como al duque de Feria que cuando, ya muerto, “llegaron a embalsamarle le hallaron el corazón todo arrugado y consumido” (*Ibíd.*: 526). Se entiende que hay una homología entre la depravada vida pasada y el estado final de la víscera, tras la muerte. Creencia que alimentó la búsqueda de los “signos de santidad”, en las vivisecciones rituales a las que se sometía los cuerpos de los “santos” fallecidos desde la Edad Media. También existen hombres pagados de sí, “gentes de buen estómago, y que si otros hacen de las tripas corazón, éstos al revés hacen del corazón tripas y crían buena panza” (C, III, v: 545). Aunque la humildad y discreción pueden ennoblecerlo, la arrogancia y el egoísmo lo degradan y mancillan.

En el siguiente apartado nos ocuparemos de las metáforas que toman por referente la cabeza. Aplazamos hasta después las conclusiones sobre la metáfora cardiaca para poder confrontarlas con las que extraigamos del uso metafórico de la cabeza. Esta metáfora se mueve en el mismo campo semántico que las referidas al corazón, cuyos atributos comparte y disputa. La conexión entrambas invita a esta visión conjunta.

VIII.4.1.7.- Cabeza Rectora

Hemos señalado más arriba que la *cabeza* participa con el corazón de la *soberanía* sobre la “corporal república” pues ella es el “alcázar del alma, corte de sus potencias” y “retrato de los celestes orbes” (C, I, vii: 122-123), dice Gracián. El alma se asoma y muestra al mundo a su través, pues en ella tienen su sede principal cuatro de los cinco sentidos y, apurando, los cinco, pues el *gusto* no es más que el *tacto* de la boca. La cabeza concebida como espejo del universo, asume la correspondencia medieval microcosmos-macrocosmos, una vez más.

Su lugar está de sobra justificado porque: “Está la cabeza en el más eminente lugar, ya por autoridad, ya por oficio, porque mejor perciba y mande” (C, I, vii: 123). Este *eminente lugar* lo debe a que todos los demás miembros dependen de su gobierno:

Aunque las partes de esta gran república del cuerpo son tantas, que solos los huesos llenan los días del año, y esta numerosidad, con tal armonía que no hay número que no se emplee en ellas, como, digamos,

cinco son los sentidos, cuatro los humores, tres las potencias, dos los ojos: todas vienen a reducirse a la unidad de una cabeza, retrato de aquel primer móvil divino a quien viene a reducirse por sus gradas toda la universal dependencia (Ibídem).

En esta ocasión Gracián conecta ingeniosamente el discurso sobre el cuerpo con el de la matemática numerológica para reducir la multiplicidad del cuerpo a la unidad de una cabeza rectora. Reducción que también experimenta el *cuerpo político* en la persona del soberano. Como “retrato de aquel primer móvil”, la cabeza está en el origen de todo lo logrado por el hombre, pero con ella no basta, se necesita de la “numerosidad” de las diferentes partes de la “gran república del cuerpo”, porque sin ellas la cabeza sería *un rey sin reino*; pero el cuerpo sin cabeza, el cuerpo descabezado tampoco sería biológicamente viable. Estas correspondencias vinculan la existencia del soberano a la de sus súbditos, pero asimismo, la de los súbditos al príncipe, dando carta de naturaleza a las relaciones de poder.

Si el corazón gobierna los afectos, el querer, la cabeza hace lo propio con otras facultades del entendimiento, la razón, el juicio y toda clase de movimientos voluntarios e involuntarios del cuerpo. En esto sigue Gracián las concepciones que separan en dos las esferas del conocimiento. En las sociedades patriarcales, juicio y razón se consideraban emparentados a los conceptos de mando y dominio (masculino, por supuesto). Los afectos, el querer, la intuición y demás facultades no racionales, sin embargo, se consideraban bajo la égida del corazón (femenino, evidentemente). Esta perspectiva, como vimos, informa la concepción racionalista de la ciencia.

De la misma manera el uso simbólico de estos órganos regentes, presentan estos mismos matices. En consecuencia, las metáforas asociadas a la cabeza asumirán aquella característica de señorío e imperio. Así se observa en diversas fórmulas empleadas por el belmontino, poniendo en evidencia la reversión social de la metáfora corporal, de modo que interpreta las *capitales* de los reinos como *cabezas* en el cuerpo humano: “España, cabeza del mundo”; “Zaragoza, cabeza de Aragón”; y en ese elogioso tenor la aplica Gracián a la “ciudad eterna”:

Gran cabeza del orbe [...], aquella tan señalada es la cabeza del mundo [...], la coronada cabeza del mundo y muy señora de todo él, la sacra y triunfante Roma, por su valor, saber, grandeza, mando y religión; corte de personas, oficina de hombres (C, II, ii: 239).

Claro que también puede servir de referente para otro tipo de valoraciones, dando lugar a significaciones simétricas que desencadenan las múltiples posibilidades críticas de la misma metáfora:

Cosas veréis increíbles. Advertid que los que habían de ser cabezas por su prudencia y saber, esos andan por el suelo, despreciados, olvidados y abatidos; al contrario, los que habían de ser pies por no saber las cosas ni entender las materias, gente incapaz, sin ciencia ni experiencia, esos mandan (C, I, vi: 74).

En el barroco español todo se hallaba *patas arriba*, “mundo que no tiene ni pies ni cabeza” (*Ibid.*), abundan las gentes pero escasean las *personas*. En consecuencia,

presenciamos episodios como el de los hombres “diptongo”, acontecido en la “plaza mayor del universo”, donde:

Un sabio que con la antorcha en la mano, al medio día iba buscando un hombre que lo fuese y no había podido hallar uno entero: todos lo eran a medias; porque el que tenía cabeza de hombre, tenía cola de serpiente, y las mujeres de pescado; al contrario el que tenía pies no tenía cabeza (C, II, v: 297).

Su metafórica ausencia o su degradante transformación exteriorizan la falta de gobierno, o peor aún, la soberanía del vicio sobre las virtudes que deberían regir:

Tenían otros cabezas de camello, gente de cargo y de carga; muchos de bueyes en lo pesado, que no en lo seguro; no pocos, de lobos, siempre en la fábula del pueblo; pero los más, de estólidos jumentos, muy a lo simple malicioso (Ibidem).

Ante ese panorama Andrenio reflexiona: “Rara cosa [...], que ninguno tiene cabeza de serpiente ni de elefante, ni aun de vulpeja”, que representan la inteligencia, la perseverancia y la astucia animal respectivamente, a lo que el filósofo apostilla: “No, amigo [...], que aun en ser bestias no alcanzan esa ventaja”. A pesar de esa condición “díptica”, hay algunos que “no levantándose del polvo pretenden tocar con la cabeza las estrellas” (C, I, vi: 71). El hombre barroco se muestra engañoso, la mentira circula entre engañadores y engañados, que todos lo son en algún momento:

Ella [la mentira] es la autora de toda maldad, fuente de todo vicio, madre del pecado, arpía que todo lo inficiona, fitón que todo lo anda, hidra de muchas cabezas (C, I, vii: 87-88).

En la *Crisi Las maravillas de Artemia*, a la que ya nos hemos referido asiduamente, Gracián describe un juego de pelota entre dos bandos bien contrarios que representan los extremos del mundo: si un equipo era de altos, el otro de bajos, si unos blancos, los otros negros, si éstos pobres, aquéllos ricos, si felices unos, desgraciados los otros. La cabeza es el lugar donde reside el mando y el juicio, pero, también, la falsedad y el engreimiento. Jugando los hombres “parecían fueles en llenar las cabezas de mentiras, de soplos y de lisonjas”, terminando todas ellas:

Más llenas de viento que de entendimiento, y otras de borra, de enredos y mentira. Rebútelas el mundo de su vanidad, cógenlas aquellos de arriba, que son los contentos y felicidades, y arrójanlas a los de abajo, que son sus contrarios, los pesares y calamidades con todo género de mal (C, I, viii: 114).

Y en la *Crisi La fuente de los engaños* nos muestra otro ejemplo característico: los transeúntes que bebieron de su “licor pestilencial” perderían toda su sustancia, quedando vacíos, repletos sólo de aire y borra:

Los corazones se les volvieron de corcho, sin jugo de humanidad ni valor de personas, las entrañas se les endurecieron más que de pedernales, los sesos de algodón, sin fondo de juicio, la sangre de agua, sin color ni calor, el pecho de cera, no ya de acero, los nervios de estopa, sin bríos, los pies de plomo para lo bueno y de pluma para lo malo, las

manos de pez, que todo se les apegan, las lenguas de borra, los ojos de papel: Y todos ellos, engaño de engaños y toda vanidad (C, I, vii: 95).

Esta enumeración de miembros y órganos humanos recoge la transformación maligna y metafórica del hombre engañoso y engañado que bebe de la fuente de la vanidad, símbolo de envejecimiento y recurso retórico gracias al cual los males pueden asociarse al cuerpo, corrompiéndolo.

Remarca Gracián la correspondencia de la vida psicológica y la corporal. Los cambios físicos se producen en razón directa de los morales. La virtud y el vicio se expresan y correlacionan ingeniosamente con metáforas del cuerpo físico, siendo su labor desvelar esas relaciones, cuya huella trataba de encubrir y ocultar con disimulo el hombre. El engaño era norma por eso nos propone una simbólica reforma universal del hombre:

Opinaron algunos sabios que, con ser el hombre la obra más artificiosa y acabada, le faltaban aun muchas cosas para su total perfección. Echóle uno de menos la ventanilla en el pecho, otro un ojo en cada mano, éste un candado en la boca, y aquél una amarra en la voluntad. Mas yo diría faltarle una chimenea en la coronilla de la cabeza y [a] algunos dos, por donde se pudiesen exhalar los muchos humos que continuamente están evaporando del cerebro; y esto mucho más en la vejez, que si bien [se] considera, no hay edad que no tenga su tope, y alguna dos, y la vejez ciento (C, III, vii: 558).

En hablando de la cabeza no podemos permitirnos pasar por alto un campo semántico íntimamente asociado a ella y especialmente significativo: “seso” y, a veces, “cerebro” funcionan, a lo largo de toda la alegoría, como sinónimos de cabeza, suplantándola con éxito en múltiples ocasiones. La capacidad del seso para metaforizar todo lo relacionado con el buen juicio viene a juntarse con el raciocinio y la prudencia en un “raro personaje” alegórico, “de los portentosos que se encuentran en la jornada de la vida”: el Sesudo.

Porque así como alguno suelen hacerse lenguas, y otros ojos, éste se hacía sesos y todo él se veía hecho sesos; de modo que tenía cien corduras, cien esperas, cien advertencias y otros tantos entendimientos (C, III, vi: 546).

Este personaje complementa a Argos, ojos y sesos, visión y pensamiento forman un tándem cognitivo. Unos sin los otros pierden eficacia. Gracián nos señala la importancia de esta pareja de facultades, reproduciendo el mismo esquema con que trató *al de los cien ojos* para hablar del Sesudo.

En viéndolo tan *sesudo*, Andrenio ponderó: “que tenga unos sesos en la cabeza, está bien, que es allí el solio del alma; pero lengua de sesos”, ¿a qué propósito?

!Oh cómo te engañas! —le respondió el Sesudo, [...]—. Antes, ahí conviene tener más seso, para andar con más tiento, que no hay palabra más bien articulada que la que está en el buche (C, III, vi: 546).

Como hizo con Argos, Andrenio proseguía con sus reparos: ¿por y para qué? “narices de seso”:

Para impedir que no se les suba el humo a las narices y lo tizne todo y abraze el mundo. Hasta en los pies ha de haber seso y mucho, y más en los malos pasos (Ibídem).

Y tal como observamos ya con el “aduanero” a propósito de los ojos, Gracián vuelve con el Sesudo a la enumeración de otra retahíla de metáforas, sobre órganos y miembros cuyos actos deberían estar colmados por el seso:

Así que todo hombre, para bien ir, habría de ser de sesos: seso en los oídos, para no oír tantas mentiras ni escuchar tantas lisonjas, que vuelven locos a los tontos; seso en las manos, para no errar el manejo y atinar aquello en que se ponen; hasta el corazón ha de ser de sesos, para no dejarle tirar y aun arrastrar de sus afectos; seso y más seso y mucho seso, para ser hombre chapado, sesudo y sustancial (Ibídem).

Andrenio interroga al “Varón de Sesos” acerca de la procedencia de éstos: “¿de dónde has sacado tú tanto seso, y así te dure, dónde le hallaste?”, y en respuesta el Sesudo conduce a nuestros peregrinos:

A las mismas oficinas donde se forjan y se labran los buenos juicios, los valientes entendimientos, a las escuelas de ser personas (Ibíd.: 547).

Esas oficinas necesitan años de duro trabajo para refinar una gota sensatez, un gramo de prudencia o sabiduría. Para “sola una onza hay que hacer toda una vida”. Y, entre todas, la oficina mayor “donde se refinaba el seso y se afinaba la sindéresis”, Roma, ciudad donde nunca acababan de “celebrar los prodigios de la cordura”. Allí, en los “palacios del Saber coronado”, encontrarán a:

Aquellos grandes hombres forjados todos de seso y aquellos otros de quienes se pudiera sacar zumo para otros diez y sustancia para otros veinte: los verdaderos gigantes del valor y del saber, los fundadores de monarquías, no confundidores, los de cien orejas para las noticias y de cien manos para las ejecuciones; aquel extraño modo de cocer los sujetos grandes en cincuenta y sesenta otoños de ciencia y experiencia (C, III, vii: 558-559).

La isla de Inmortalidad acogerá sólo a aquellos “hombres forjados de seso” hombres de cuya quintaesencia se pueden destilar otros diez, y extraer sustancia para veinte, héroes del valer y del saber, sujetos *bien cocidos* y en su *punto de sazón: personas*, en el sentido graciano, cuyo recuerdo lisonjea la memoria y enaltece el espíritu de sus semejantes.

En conclusión.-

El uso político y cristiano de las metáforas corporales descansa especialmente en el binomio cabeza-corazón. El *cuerpo místico*, en tanto que comunidad de fieles cuya cabeza es Cristo, equipara la comunidad de creyentes a los miembros del cuerpo humano con sus diferentes funciones. En la Edad Media se constituyó la metáfora corporal como un doble sistema que habilitaría las diferentes funciones corporales. Por un lado está la cabeza, de la que parte toda la red nerviosa que transmite sus designios. Por otro el corazón, del que surgen la malla arterial y venosa que reparte el “licor de la vida”.

En la concepción corporal legada por Isidoro de Sevilla¹, y reforzada por la promoción simbólica y metafórica medieval, se fomenta el uso de ambos términos, cabeza y corazón, para explicar la estructura y el funcionamiento del *cuerpo social*.

La posición centrada del corazón y la revalorización medieval de esta víscera hizo que pasara a expresar metafóricamente la evolución moderna de los Estados monárquicos. El imaginario en torno al corazón evolucionó al ritmo que crece, en el siglo XVII, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús o al Corazón de María atravesado por los puñales de los siete dolores. El lugar de Cristo en ese *cuerpo místico* es ocupado por su vicario, el Papa, como cabeza de la cristiandad, siendo el soberano, el corazón.

En las monarquías barrocas lo más importante no fue la jerarquía estrictamente vertical, expresada en la dicotomía alto/bajo, que coloca a la Iglesia-cabeza en un nivel jerárquicamente superior en relación con el resto del *cuerpo social*, sino la centralidad de la figura del príncipe-corazón, en torno al cual se organiza el Estado absolutista, dando pie a la progresiva supeditación de la religión a la política.

El corazón y la cabeza, en Gracián, cuando están inmersos en metáforas, comparten ese conjunto de atributos que realzan su aspecto director en la corporal república. Entre ellos se da un reparto de papeles: si el primero gobierna sobre los afectos, la segunda sobre el entendimiento. Asoció al primero con lo intuitivo y sentimental y a la segunda con lo deductivo e intelectual, dando a entender con ello que el conocimiento depende de ambos.

Al margen de las funciones fisiológicas, el jesuita suele colocar bajo la égida del noble corazón el alma, el amor, la voluntad, el valor, los afectos, la nobleza o la heroicidad. Bajo los designios de la cabeza rectora, entre otras facultades, sitúa a la razón, al juicio, al libre albedrío, al genio, al ingenio o al gusto.

Pero también el corazón es hogar de las pasiones y los vicios, como la cabeza lo es del engaño y el disimulo. Por tanto, Gracián invita a sus lectores a llevar a cabo la educación de ambos, que sin ella andarían sin rumbo ni destino.

¹ Isidoro, *Etimologías*, XI, 25, PL 82, col. 400-411. “La primera parte del cuerpo es la cabeza, [...] porque todos los sentidos y nervios tienen en ella su origen y toda fuente de fuerza surge de la misma [...] En el corazón reside toda solicitud y causa de la ciencia.”

IX

CONCLUSIONES

La tesis principal mantenida en esta investigación sostiene, frente a la suposición habitual de una Modernidad *una*, la Modernidad, que es posible conjeturar la existencia de, al menos, dos modernidades, que nosotros hemos enmarcado en dos imaginarios históricos diferentes: el *imaginario racionalista* y el imaginario barroco o, para mayor precisión, el imaginario barroco de raíces hispánicas, al que, para abreviar, aludimos como *imaginario hispano*.

Para sostener esa tesis hemos seleccionado, con carácter paradigmático, dos obras (*Leviatán* y *El Criticón*) de dos autores (Hobbes y Gracián) con las necesarias (y suficientes) coincidencias como para considerarse significativamente comparables —muy en particular, por el hecho de poder predicarse de ambos que encarnan plena e inauguralmente lo moderno—, pero también con las suficientes divergencias como para poder afirmar de forma plausible que se trata de dos modernidades que emergen de dos imaginarios, coetáneos pero diversos en sus manifestaciones más sustantivas, tales como: sus respectivos modos de encarar el problema de la verdad, el conocimiento, la sociabilidad, el poder político, el sentido del tiempo histórico, el cuerpo, tanto social como político...

Del mero análisis textual comparativo de ambas obras no podría seguirse, ciertamente, una tesis de tan profundo calado. Por ello nos hemos detenido con pormenor en el anclaje de ambas, tanto en la biografía de los autores, como en las respectivas tradiciones intelectuales en que se insertan, en las circunstancias políticas en que se elaboran y en los singulares momentos históricos en los que surgen y de los que expresan su sentido: una Inglaterra en auge, abanderada de un nuevo tipo de sociedad y de saber, que han de forjarse *ex novo*, y una España ya en decadencia, desgarrada entre una tradición y un poder que se le van de las manos y un criticismo que no acierta a apuntar hacia ninguna nueva seguridad ni futuro plausible.

En el análisis hermenéutico, estas circunstancias se han revelado no como meros marcos o con-textos que ayudan a entender ambos textos, sino como parte integrante de los textos mismos, pues es de ellas de donde ambas obras extraen elementos tan textuales como los términos empleados (p.e. 'trato' vs. 'contrato'), los significados de estos conceptos, las estructuras que los sostienen (p.e. 'diálogo' vs. 'argumentación') y el sentido al que apuntan. Es, pues, en estas respectivas inserciones donde ambas obras resultan paradigmáticas y nos permiten sustentar la tesis de dos modernidades alternativas, ancladas en dos *imaginarios* históricos opuestos en múltiples aspectos.

Veamos a grandes rasgos cómo esta conclusión central se ha matizado a lo largo del trabajo, qué conclusiones parciales la apoyan y cuáles son las principales que pueden seguirse de ella.

En el siglo XVII, España e Inglaterra se situaban en dos posiciones completamente divergentes, en dos fases opuestas del ciclo. La primera se hallaba en el cenit de su poder imperial a finales del XVI, y a partir de ese momento se produjo un punto de inflexión

que dio paso a un decaimiento inexorable. A pesar de todo su poder, con los primeros desastres militares, en España fue cuajando la idea del derrumbe inminente del Imperio. Un sentimiento generalizado de decadencia y desengaño se apoderó del *imaginario* de su población ante las continuas derrotas del primer tercio del siglo. La desafección de la población por las aspiraciones imperiales de la monarquía afectó tanto a la alta nobleza como a las clases populares que, por primera vez en la historia se vieron sometidas a la leva forzosa, mientras que en épocas precedentes se consideraba un honor servir en los ejércitos reales. Se presentía el desastre final y ello acongojaba a los españoles.

Inglaterra, por el contrario, todavía no había consolidado su dominación ni siquiera en las propias Islas Británicas. Su poder se encontraba cuestionado tanto en el interior como en el exterior. Pese a su falta de estabilidad política, sin embargo, logró vencer al Imperio en diversos frentes. Esas victorias parciales exaltaron los ánimos de la clase dirigente inglesa que comenzó a vislumbrar la posibilidad real de arrebatar poder al imperio español, eventualidad que se vería, en parte, cumplida en la siguiente centuria.

En Inglaterra, a pesar de la división religiosa entre católicos y anglicanos, o de las tensiones entre las diversas sectas protestantes, no existió un fenómeno equivalente de expulsión masiva de judíos conversos y moriscos, como el hispano, que supuso la pérdida de uno de los sectores más activos y dinámicos de la sociedad barroca.

En el aspecto científico también observamos marcados contrastes entre ambos reinos. Mientras que Inglaterra financió a los científicos experimentales desde sus primeros pasos, el camino de los nuevos conocimientos se vio ocluido en España por una moral dogmática y un ideal de vida *cortesano* que veía el trabajo como ‘castigo divino’ y las ‘manos caídas’ como aspiración generalizada.

El llamado “caso español” nos muestra de forma palpable cómo la prescripción e imposición de una determinada ideología sociopolítica, vertebrada por un sistema de creencias que propicia y enaltece una escala concreta de valores, provoca consecuencias en el campo del conocimiento. La España imperial, potencia dominante de la cristiandad durante siglos, se vio encorsetada y abocada al fracaso en el XVII por el espíritu mesiánico de sus dirigentes, respaldados por las ambiciones políticas del clero y de la alta nobleza, y por el empeño infructuoso por mantener bajo su dominio una inmensidad de territorios, culturalmente diferentes y geográficamente dispersos, agitados por la dinámica de las fuerzas centrífugas que emergieron con la Modernidad, a las que no supieron adaptar, prudentemente, su forma de gobernar y administrar. Ni siquiera las enormes riquezas que se enajenaban en América pudieron sostener aquellos delirantes objetivos políticos.

Estos diversos modos de concebir la sociedad, el poder, el cuerpo o el conocimiento están sostenidos en dos *imaginarios* también distintos.

Como decíamos al hablar del *imaginario colectivo*, no es posible ofrecer su definición, salvo si echamos mano de indefiniciones —como magma, murmullo, rumor—, pues su acción se proyecta desde un lugar anterior a cualquier definición. Sin embargo, conjeturamos su carácter de apertura y cierre cognitivos para quienes lo comparten. Por su acción previa a cualquier pensar, decir o hacer, el imaginario sólo puede mostrarse en los rastros que deja en la vida social. Podemos exponer sus consecuencias y presumir de forma

más o menos verosímil que tales efectos son ecos del *murmullo de significaciones sociales* que forman el *imaginario* correspondiente. Se trata más bien de *tipos ideales*, de los que hemos de limitarnos a señalar y analizar las huellas de su determinación en el pensamiento, en las palabras y en las obras de los hombres, para intentar indagar las características del *imaginario* que las produjo.

Mediante el método comparativo y el análisis sociometafórico de los discursos, es decir, presentando las convergencias y divergencias entre los autores elegidos y sus heterogéneas maneras de entender y emplear el fenómeno metafórico, hemos puesto en evidencia y hecho verosímil la posibilidad de afrontar el proceso modernizador desde dos ángulos distintos —triumfante uno el racionalista; el otro derrotado por la Ilustración— que responden a dos formas de concebir el conocimiento y determinan dos maneras de pensar el cuerpo y dos modos de entender la sociedad. Estas *dos modernidades* responden y son fruto de dos *imaginarios colectivos*, también diferentes.

El *imaginario racionalista* se erigió en torno a la creencia en la Razón como facultad innata de cuyo concurso, se supone, depende el hombre para llegar hasta los límites de lo cognoscible, con sólo seguir un método adecuado. Se trata de una facultad calculadora, que suma nombres para formar afirmaciones; afirmaciones para constituir silogismos; y silogismos para erigir argumentaciones en las que se dirimen todas las consecuencias asociadas al tema elegido. Atendiendo a su sentido etimológico, *ratĭo*, dice calcular, sumar o restar nombres, afirmaciones o silogismos, cuyo resultado son argumentos o demostraciones. El pretencioso corolario que extrae Hobbes de ese modo de proceder es que las verdades así logradas son irrefutables y válidas en todo momento y lugar.

El *imaginario hispano*, por su parte, se urde en torno a otra facultad también innata: el Ingenio. El ingenio no pretende llegar a la frontera del conocimiento —en todo caso aspiraría a trascenderla— siguiendo el camino de las consecuencias de unas palabras, afirmaciones, silogismos o argumentaciones, a partir de otras. El ingenio es la facultad que permite establecer las correlaciones entre las cosas, con su concurso las conexiones entre ellas se resaltan, por medio de metáforas. La etimología de ingenio, *ingenĭum*, nos remite a dos términos latinos: *in*, que significa “en” y *genium* con la misma raíz que *gene*, “engendrar”. En la actualidad alude a la facultad del hombre para discurrir o inventar con prontitud (DRAE), pero en el siglo XVII se le asignaban otros significados de mayor calado filosófico. El ingenio en Gracián es la facultad que pone al descubierto la red de conexiones entre las cosas, mostrando su auténtico modo de *ser-en-el-mundo*.

El método racionalista presenta dos vertientes, una teórica y la otra práctica. La teoría racionalista se basa en dos técnicas de escrutinio: la técnica argumentativa, descrita por Descartes, y la resolutive-compositiva, elaborada por la escuela de Padua y Galileo. Ambas técnicas responden al modo hobbesiano de *descubrir* la verdad. La primera parte de un principio básico indudable, *cogito ergo sum*, y hace derivar de él una verdad tras otra hasta alcanzar la totalidad del universo: base sobre la que descansan los razonamientos argumentativos de Hobbes, como hemos visto. La técnica paduana, por su parte, se apoya en el método analítico-sintético: descomposición del objeto, por análisis —resta—, en partes más simples y fáciles de desentrañar, y su posterior composición, síntesis —suma—, tomando su modelo práctico de la autopsias de cadáveres renacentista. Este análisis

permite a Hobbes deducir el *estado de naturaleza*, descomponiendo el estado *actual* de su país, para su posterior composición teórica como *cuerpo político*, por la mediación del *pacto*.

Por otro lado, la praxis racionalista, el método experimental, produce *hechos* e induce de ellos leyes generales. El experimento está más emparentado con el conocimiento prudencial inducido por la experiencia que del racionalismo argumentativo. Esa proximidad no pasó desapercibida para Hobbes, y por tanto, lo tuvo por un tipo de conocimiento auxiliar. En el caso de los experimentos de Boyle con la *spring-pump*, los *hechos* de los que dice ser sólo testigo, fueron meticulosamente contruidos por él. No fueron experiencias independientes, ni estuvieron tan abiertas a la mirada general como presumían sus apologetas, ni se extrajeron de ellas inductivamente leyes de la naturaleza. Más bien se trataba de espectáculos montados *ad hoc*: conocido un principio general por demostrar, el científico experimental articulaba una auténtica *representación teatral* en la que la intervención humana *parecía* quedar excluida, mientras, tras el *proscenio*, se realizaba una ingente tarea de fabricación de los *hechos*, acorde con las expectativas esperadas de ellos, labor que se hurta a la mirada de los *espectadores* para que los *hechos* hablen por sí mismos. Hobbes fue consciente de estos *engaños* y en su crítica a los experimentos con ‘el vacío de Boyle’ denuncia estas y otras circunstancias, poniendo en entredicho toda la trama de la representación boyleana. Frente a la *vida experimental* Hobbes erige la *pureza intelectual* de su sistema argumentativo: *razones vs. hechos*.

Puede que los *hechos* hablen por sí solos, pero *mienten*. Dicen precisamente lo que el experimentador pretende que expresen, pero callan la compulsión a la que son sometidos para obligarlos a decir las palabras que se esperan de ellos. A pesar de encontrarse la experiencia entre las fuentes del conocimiento analógico, el experimento inductivista se aleja de él, al tratar de alcanzar idénticas conclusiones que el racionalismo deductivo, aunque por otro camino. Mientras el racionalismo cartesiano pretende deducir y formular teóricamente las leyes generales a las que *obedece* el universo, el racionalismo experimental dice observar el universo e inducir esas mismas leyes, ratificando o contradiciendo con sus *hechos* el contenido normativo de aquéllas. Pero en los resultados ambos tipos de ciencia pretenden alcanzar la misma universalidad e irrefutabilidad en las conclusiones, separándose definitivamente del probabilismo de la verdad analógica.

En tanto que Gracián consideró que la metáfora y el resto de figuras retóricas pueden considerarse instrumentos idóneos para percibir la red de correspondencias (semejanzas y diferencias) que conforman las circunstancias del objeto, Hobbes descalifica la metáfora y la convierte en responsable de los errores que el hombre comete al pensar sin el método que él propugnaba. Hobbes aplica un método matemático de construcción abstracta que responde a unas reglas de aplicación universales sobre las que proyecta la misma fe que el devoto pone en sus oraciones. El arte argumentativo de Hobbes suma nombres para hacer una afirmación, a ésta incorpora otras afirmaciones obtenidas por idéntico medio, formando silogismos y, finalmente, la suma de silogismos componen una demostración de todo lo implícito en aquellos nombres. El arte graciano descifra el mundo en una operación plenamente hermenéutica, exprimiendo las conexiones y correspondencias particulares y mudables que lo definen.

Se produce, por tanto, una marcada discrepancia entre el pensamiento analógico y el racionalista con relación al estatus y el papel que juega en ellos el concepto de “Verdad”. Cómo se entiende la “Verdad” desde cada perspectiva resulta determinante para comprender a qué clase de conocimiento aspira cada uno. Su careo además nos ofreció una imagen *plástica*, metafórica, de la cuestión que podríamos resumir en cinco puntos básicos:

1. Para Gracián, y el pensamiento analógico en general, la verdad ‘nace’ o si se prefiere ‘se crea’, pero no ‘es’, como pretenden Hobbes y el racionalismo deductivo. La engendra el ser humano en el ejercicio de sus facultades, no está por des-cubrir. Sólo se des-cubre lo que antes anduvo cubierto.
2. Tampoco es ‘algo’ que esté *ahí fuera* aguardando el fulgor de la Razón, agazapada en una penumbra que ahora se ilumina, sino que la *pone* en ese lugar el sujeto mediante el ejercicio reflexivo de su Ingenio.
3. No es Naturaleza, es Arte. La verdad no se da en el mundo natural, donde el hombre la recolectaría cual fruta madura, sino que es un artificio creado por él, a imagen y semejanza de sus propios intereses.
4. La verdad en el pensamiento analógico nace de la perspicacia para percibir las correlaciones entre los objetos, y no de la supuesta adecuación entre objeto y pensamiento, que pretende el racionalismo.
5. Los conceptos ingeniosos se ocupan de las “conexiones” no de las “esencias”, como los racionalistas. Las relaciones analógicas del objeto con el entorno revelan su ‘particular’ modo de *ser-en-el-mundo*, mientras que las esencias racionalistas nos muestran al objeto separado y ajeno a él, idealizado como ‘universal’.
6. Por último, en Gracián y el pensamiento analógico, el engaño, la apariencia, no esconden un mundo ideal de esencias verdaderas a la expectativa de ser des-cubiertas por el pensamiento racionalista. El mundo aparente en Gracián no es falso de por sí, la apariencia es el (único) modo en que el ser se muestra en el mundo.

Tras esta fuerte discrepancia en la perspectiva de un concepto tan nodal como es el de la Verdad, expondremos ahora las que presentan otros conceptos, también centrales, de la teoría política de Hobbes en la supuesta sucesión temporal en que en ella se producen: los conceptos de *estado de naturaleza*, *pacto social* y *cuerpo político*.

El entusiasmo hobbesiano por las nuevas ciencias y especialmente por la retórica argumentativa desplegada en los *Elementos* de Euclides, le llevó a concebir una suerte de ecuación algebraica formada por los tres conceptos cardinales de su filosofía política, de modo que: estado de naturaleza + pacto social = cuerpo político. Esta sencilla fórmula compendia toda la filosofía política de Hobbes. En ella se *da por sentado* que la iniquidad y el egoísmo son la condición natural e innata del ser humano. En consecuencia, ese hombre inicuo es quien habita a un lado y al otro de la igualdad, algo que, como vimos, no puede darse por descontado en absoluto. No puede considerarse un axioma que no precise demostración el que ser humano sea egoísta y cruel por naturaleza.

Gracián nos muestra un estado natural, cercano al de Hobbes, en el joven náufrago que comparte su vida con alimañas en una cueva. Ese símbolo platónico y la compañía que

disfruta Andrenio ponen de manifiesto un pensamiento que fue compartido por toda la tradición anterior y posterior a Hobbes: sin sociedad no hay lenguaje, ni razón, ni ser humano. *El Criticón*, pese a las hordas de hombres crueles, fingidos, traicioneros, débiles y viciosos que se abaten sobre el texto como una plaga, es una alegoría de la vida entendida como un camino de perfeccionamiento hacia una meta clara: alcanzar la máxima expresión de la humanidad, es decir, llegar a *ser persona*. Y ese objetivo depende enteramente de suponer en el hombre una propensión innata a la vida en común, una *sociabilidad* que estaría en la base de cualquier logro genuinamente humano.

Aun así, comprobamos que la ecuación hobbesiana induce varios corolarios que contrastan con la concepción analógica:

1. El *estado de naturaleza*, hombres desagregados en lucha constante con los demás hombres, contradice y es inimaginable desde la concepción clásica de la naturaleza humana, sostenida por el pensamiento analógico.
2. El hombre que lo habita, materialista y cruel, fue trasladado allí por Hobbes desde el siglo XVII. Más que origen de la sociedad, como piensa Hobbes, ese hombre es la consecuencia de un tipo muy concreto de sociedad: la moderna, como sugiere Gracián.
3. Estos presupuestos llevan a Hobbes a negar la sociedad, sin antes constituir el Estado del que sería consecuencia, y no al revés. Esto coloca un obstáculo insalvable en el camino del hombre hobbesiano hacia el *pacto* de superación de la guerra de todos contra todos, interponiendo una paradoja a su paso: sin sociedad, no habría trato social, no habría lenguaje, ni razón, condiciones que bloquearían irremediablemente la ruta hacia la civilización que describe Gracián con respecto a Andrenio.
4. Para abandonar el indeseable *estado de naturaleza*, Hobbes acude al mito del *pacto social*. Pero la garantía de ese pacto no puede ser al mismo tiempo su consecuencia. El contrato no puede firmarse sin un poder que lo garantice, y el pacto hobbesiano se concibe y realiza «antes» de constituirse ese poder.

La transición hacia el *cuerpo político* no supone, en Hobbes, el mejoramiento evolutivo del ser humano, sino la invención de un mecanismo técnico para producir el tránsito: el *pacto social*. Para imaginar las características de ese pacto, el inglés escogió por modelo el contrato racional-burgués. Es decir, adoptó el contrato escrito que crea un derecho y genera una obligación entre los firmantes y, al hacerlo, abandonó la tradición de los tratos medievales. El *trato* era el modelo de pacto tradicional usado en el intercambio comunitario y el *contrato* era, en aquella época, una aspiración de las nuevas elites urbanas. Ese modelo tradicional estaba lo suficientemente vigente, al menos en los medios no urbanos, como para seguir siendo determinante. Además, Gracián tomó el concepto de *trato*, que aquí manejamos, y le imprimió un matiz social de la mayor relevancia: el *trato* es *socialización*: por el *trato* se forjan las personas.

Entre uno y otro modelo de pacto se pueden constatar algunas diferencias radicales:

1. El *trato* medieval se establecía entre personas que se conocían, se *trataban*, era personal, *cara a cara*. El burgués, por el contrario, no precisaba cumplir este requisito, su con-trato era y es impersonal.

2. La ganancia material no era el principal incentivo del *trato* medieval, lo importante en él era la reafirmación de los vínculos, el estrechamiento de las relaciones o establecimiento de nuevos lazos. El *contrato* racionalista se impone con el fin de salvaguardar los beneficios de las empresas comerciales de *larga distancia*.
3. El *trato* estuvo garantizado por la cohesión interna de la comunidad, mientras que el *contrato* racional-burgués debe de ser garantizado por la amenaza de la acción punitiva del Estado. Esta ventaja sustantiva (no necesitar tutela del Estado) nunca sería superada por el contrato racionalista.

Gracián no habla de contratos, pero estampó su sello en el concepto medieval de *trato* con un matiz filosófico de importancia capital: prácticamente equiparó —incluso sobrepasó— su concepción del *trato* al concepto actual de *socialización*. “El *trato* con personas hace personas”. Pero el concepto de *persona* del jesuita no designa simplemente al adulto que ha alcanzado las habilidades sociales necesarias para desenvolverse en su entorno. *Persona* es la más alta cualificación que puede alcanzar el ser humano, entendida no tanto como resultado de una progresiva acumulación de recursos sociales, sino como un proceso ininterrumpido de mejoramiento, hasta alcanzar el *punto* de lo *consumado*. La filosofía de Gracián ha sido incomprendida en ocasiones en este particular, siendo equiparada, a veces, con los manuales de *buenas maneras* de la tradición renacentista. La causa de esa incomprensión estriba, seguramente, en la falta de consideración del aspecto social que incluye el *trato* graciano. Sin añadir ese matiz se pierde el verdadero sentido que el diálogo y la conversación desempeñan en su filosofía, dejándola en simple *galantería cortesana*.

La noción de *trato* se complementa con el concepto de ‘Razón de Estado’. Si para Hobbes la Razón de Estado maquiavélica está implícita en su *contrato social*, en la tradición hispana se consideraron dos opciones, como buena y mala Razón de Estado. La primera está emparentada con el saber prudencial y sus límites los marca la ética cristiana. La segunda, se entiende como pertinencia de todo aquello que coadyuve a la adquisición, conservación y el crecimiento del Estado, sin limitaciones ni cortapisas éticas o morales.

Gracián nos propone un uso individualizado de dicho concepto. Si existe un modo *político* de actuación en la esfera pública informado por la Razón de Estado, cabría conjeturar una cualidad política de comportamiento a nivel individual informado por la moral y la ética. La *razón de estado de ti mismo* supone una adecuación del comportamiento individual a las circunstancias y a la ocasión, sin más límite que la ética y moral cristianas, sin las que la razón de estado deviene “razón de establo”.

Consideradas estas cuestiones, cada uno de los *imaginarios* que hemos tratado de poner en evidencia adoptó una perspectiva peculiar frente al cuerpo humano y ante la sociedad. Estas perspectivas indujeron unas determinadas representaciones de lo corporal y lo social que acarreaban consigo un conjunto axiológico e ideológico de pre-supuestos, los cuales sirvieron tanto para condenar como para consagrar, en cada caso, un *status quo* pasado, presente o futuro. En esas interpretaciones se sustentaron las metáforas en que se involucran alguno de estos términos.

El *imaginario racionalista* forjó una concepción maquinal del cuerpo que contrasta nítidamente con el cuerpo orgánico del *imaginario hispano*. En consonancia con su concepción de la verdad y del conocimiento, el racionalista interpretó el cuerpo humano como una máquina de relojería: un agregado organizado de componentes mecánicamente conectados, aparatos y piezas que forman una maquinaria tan precisa como el mecanismo de un reloj. Hobbes opinaba que en el universo humano, al igual que en el físico, sólo existen *cuerpos* y *movimientos* transmitidos mecánicamente de uno a otro. La conducta humana en el plano externo obedecería a fuerzas físicas ajenas (premios y castigos) y en el interno igualmente (atracción y aversión). Así concebido, el hombre queda deshumanizado y convertido en autómeta: máquina movida por la acción de fuerzas físicas internas o externas, que determinan así su funcionamiento. Este autómeta, claro está, carece de libre albedrío: su libertad es idéntica a su necesidad, siendo tan libre como lo pueda ser el agua para derramarse “al romperse la vasija que lo contenía”. Tampoco posee una voluntad, pues ésta es la última de una serie de deliberaciones —sumas y restas—, precisamente la que se adhiere inmediatamente a la acción: un simple acatar ese resultado.

El *imaginario hispano*, por el contrario, cultivó una idea del cuerpo en tanto que ser vivo: organismo que nace, crece, se reproduce y muere. Esta definición de la vida orgánica conlleva dos despliegues simultáneos del fenómeno vital: primero existe un desarrollo del individuo, de forma que entre el nacimiento y la muerte se intercala el desarrollo progresivo de las potencialidades humanas. El segundo comporta un despliegue de nuestra especie en el tiempo, entendido como evolución. En ambos casos son los intercambios con el medioambiente y la adaptación del organismo —como individuo y como especie— a las circunstancias del mismo los que promueven el desarrollo de la vida.

Trasladada esta concepción corporal a lo social, es decir, entender la república o la sociedad en tanto que cuerpo vivo comporta asumir los comportamientos y determinaciones de los organismos vivos: un desarrollo individual como *persona*, y otro social, en tanto que despliegue histórico. Ambos comportan una idea de progreso, genuinamente moderna, del individuo y la sociedad, de la que carece el racionalismo. El progreso racionalista tiene su imaginación puesta en los avances representados por el maquinismo incipiente y la racionalidad científica y económica, mientras que en el pensamiento analógico la idea de progreso es evolutiva, un intercambio metabólico permanente que sitúa al cuerpo en el epicentro de un conjunto de correspondencias y adaptaciones a las complejas y cambiantes circunstancias del entorno. Evolución y versatilidad que se exige a la república en los tratados políticos hispanos.

Mientras Hobbes quiere hacer *tabula rasa*, tanto en lo político como en lo cognitivo, el pensamiento graciano mantiene una relación tensa con la tradición analógica. Por un lado, asume el *cuerpo analógico* y el ciclo completo de la vida que conlleva, el nacimiento y la juventud, pero también la madurez, la decrepitud y la muerte. Pero por otro, Gracián asume el nuevo orden corporal impuesto por la Modernidad, exaltando el sentido de la vista por encima de otros sentidos considerados primordiales en el medievo: el olfato y el oído. Y refuerza esa tendencia modernizadora con la inversión de la valoración del trabajo manual que destilan sus metáforas manuales.

Como hombre de su tiempo, Gracián contempló la decadencia del *cuerpo político* hispano y lo vio *naturalmente* como parte de un ciclo vital ininterrumpido de muerte y renovación que venía implícito en la concepción grotesca del cuerpo. Pero ese cuerpo también *in-corpora* las cualidades agónicas del *cuerpo místico*. La comunidad espiritual de los católicos se edificó sobre la negación del cuerpo físico, negación que implicaba su martirologio según el modelo ofrecido en la Pasión de Cristo. El *cuerpo político* se veía atormentado por guerras interminables, sometido a la sangría constante de sus súbditos y recursos, y azotado por el látigo de la banca internacional, acaparando para sí y para la política las imágenes agónicas del arte religioso barroco. Hemos mostrado numerosos ejemplos en los que la imagen visual del *Ecce Homo* se superpone a la de la república. El diagnóstico de las *enfermedades* del reino debe de preceder a la posibilidad de *cura* de los males que lo aquejan y a su ansiada *salud*. De ahí proviene la inquietud intelectual del escritor barroco por encontrar *remedios* a los males del *cuerpo político* hispano.

Estas diferencias respecto a la concepción corporal se materializaron en la conformación de dos concepciones del *cuerpo político*: una sustentada por la metáfora orgánica y la otra apoyada en la versión mecánica de la misma. De esta manera, pudimos establecer claras diferencias entre las concepciones analógica y racionalista del cuerpo:

1. El cuerpo racionalista fue pensado como un *autómata*, el hispano como *organismo vivo*.
2. El racionalista está formado por piezas: cuerdas, poleas, engranajes y ruedas ensambladas. El hispano por miembros, órganos y humores.
3. Uno *funciona*, el otro *vive*. El primero actúa con el automatismo y la impersonalidad de la máquina desarrollando su función, el segundo evoluciona y se adapta al medio mediante el intercambio metabólico.
4. El racionalista se *avería*, el hispano *enferma*. El primero se *repara*, el segundo se *cura*. El autómata necesita *mecánicos* (así se llamó a los científicos de la *Royal Society* que aconsejaban al Rey), el organismo necesita *médicos* (por eso los practicantes de la medicina barroca gozaron de un enorme predicamento social).

Cuerpo y sociedad son dos hechos sociales que se construyen mutuamente, tanto en su versión racionalista como en la analógica. El *cuerpo político racionalista* se conforma como una monstruosa maquinaria, *Leviathan*, integrada por piezas humanas, *autómatas*, que el poder hace funcionar mediante la administración de premios y castigos. Es una idea del Estado impuesta desde la razón calculante por las élites políticas e intelectuales que abrazaron las nuevas ciencias y su corolario técnico. Pero que se acabará imponiendo al resto de la población tras la demolición sistemática de la cultura analógica tradicional.

El *cuerpo político hispano* se concibió como un ser humano de *carne y hueso*, con las mismas necesidades que cualquier ser vivo. Constituido por hombres organizados desde abajo, en comunidades, gremios, cofradías, pueblos y ciudades que se sentían parte de un organismo superior. Heredero de las visiones grotesca y mística del cuerpo, el *cuerpo*

político hispano asumió las características de una y otra perspectiva. Por una parte es un cuerpo abierto y comunicado con el exterior, reflejo del macrocosmos; pero, por otra, es un cuerpo atormentado por los rigores a los que fue sometido y, finalmente, será un cuerpo exhausto y derrotado.

El Estado hobbesiano quiere funcionar como una maquinaria absolutista en la que el soberano dicta la última palabra en cualquier asunto, acaparando bajo su mando todo el poder civil, militar y religioso. De su seno se excluye toda crítica o libre interpretación que, Hobbes piensa, son la causa última de las guerras civiles que asolaron su país. Pero estos preceptos chocaron frontalmente con el espíritu reformista predominante en Inglaterra. Las sectas puritanas proponían el “libre examen” como uno de sus principios fundamentales, de ahí que las nuevas ciencias encontrasen un apoyo decidido en las elites inglesas. Esto explica, significativamente, que la concepción política hobbesiana se imponga con mayor facilidad en el continente católico que en Inglaterra.

El Estado absoluto hispano también concebido como cuerpo, pero ahora en tanto que organismo vivo, disfruta y sufre las mismas determinaciones medioambientales que el resto de seres vivos. Cuando la metáfora corporal se trasladó al *cuerpo político* de la España imperial para realizar el diagnóstico, análisis e interpretación del estado de salud de la *república*, encontró un *cuerpo político* desfallecido y aquejado de numerosos achaques. Esto provocó una reacción *sanitaria* de la sociedad barroca y engendró un espíritu crítico moderno que no tuvo reparos en teorizar de manera solvente el tiranicidio como forma de regeneración y renacimiento políticos. Durante siglos la forma orgánica de organización política vertebró los derechos consuetudinarios tradicionales, y algunos de ellos, pese a la tenacidad del absolutismo por eliminarlos, lograron sobrevivir hasta nuestros días.

Hobbes consiguió secularizar la justificación del Estado moderno pero lo hizo a costa de la deshumanización del hombre y del Estado, convirtiéndolos en máquinas. La concepción orgánica también seculariza la visión del Estado, pero al verlo como cuerpo metabólico puede explotar la metáfora hasta las últimas consecuencias, creando un catálogo inmenso de metáforas corporales que explican de forma fehaciente los más diversos e insólitos aspectos de las relaciones sociales de la sociedad hispana. Catálogo que ofrecimos agrupando las metáforas de cada uno de los cinco sentidos, con sus órganos asociados y el campo semántico anexo, a lo que hemos añadido las metáforas cuyos sujetos son la cabeza y el corazón.

Para terminar, unas palabras sobre la proyección actual de una investigación como la presente. Como dijimos, el racionalismo deductivista y mecánico acabó ganando la batalla a la tradición analógica y organicista modernizada por el pensamiento político hispano. La Ilustración supuso la derrota definitiva de la mirada analógica, apropiándose, para la Modernidad, de numerosos logros medievales, frutos maduros de la tradición analógica, y arrinconando los demás saberes tradicionales en la sección media de la división tripartita de las edades: la *oscura* Edad Media.

Pero esta derrota nunca fue completa. Las tradiciones no obedecen al ciento por ciento los designios ideológicos de las elites. Lo que los ilustrados rechazaron y demonizaron, un siglo después fue exaltado y consagrado por los románticos. Ese *renacer*, muy propio de los principios inmemoriales de la cultura popular grotesca, redirigió el

interés histórico y filosófico sobre la interpretación del mundo del pensamiento analógico. Interés que culminaría con la reivindicación de Gracián por parte de Schopenhauer y Nietzsche, poniendo de actualidad los estudios que cambiaron la sesgada visión ilustrada del periodo medieval y barroco.

Hoy en día, en el ámbito occidental, se encuentran en uso las dos familias de metáforas cuyo origen y formación hemos tratado de esclarecer: la que ve el cuerpo como máquina y traslada una interpretación mecánica del mundo, y la que lo ve como ser vivo y por tanto induce un exégesis vitalista y orgánica de la realidad. De una y otra es posible hallar vestigios en numerosas teorías filosóficas y sociales actuales. *Grosso modo* podría decirse que las teorías funcionalistas, de sistemas, estructuralistas, la tecno-ciencia del *cyborg*, etc., tienen una deuda con la metáfora maquinista hobbesiana. Mientras que la mirada orgánica está presente en la herencia nietzscheana, la filosofía postmoderna y las teorías de sistemas *auto poieticos*.

Somos condicionados por la metáfora maquinista tanto cuando hablamos del *aparato* digestivo o *locomotor*, de la *circulación* de la sangre, de la *energía* muscular, de la *doble hélice* del ADN, como cuando, a nivel social, decimos *revolución*, *aparato* del Estado, o *mecanismos* de negociación. En el lenguaje cotidiano de la comunicación política se deslizan continuamente las connotaciones maquinistas u orgánicas de estas versiones encontradas de la misma metáfora, a veces se mezclan incoherentemente en un mismo discurso y están presentes en la mayoría de los discursos ideológicos, a los que determinan con su influjo. Ambas concepciones se han adaptado cómodamente a los intereses de las elites occidentales. En consecuencia, especialmente cuando los responsables de la comunicación son científicos, se invoca retóricamente la metáfora mecanicista siempre que se pretende mostrar un hecho o sus consecuencias con un carácter inexorable o inevitable, como algo contra lo que no cabe resistir ni plantear oposición alguna. Por el contrario, se acude a la metáfora orgánica para producir en la mente de quien escucha la *naturalización* de cualquier hecho o de sus consecuencias, generalmente para legitimar o justificar las acciones de instituciones sociales como el Estado, que fue su uso original, o los *mercados*, la economía, la bolsa, la industria, etc., habiéndose convertido en el principal dispositivo ideológico de naturalización institucional de Occidente.

La crítica al carácter inexorable de algunos *hechos sociales* y de la reificación-naturalización de las instituciones religiosas, políticas o económicas actuales, debería de reconocer las raíces originales de estas metáforas para comprender así, fehacientemente, las implicaciones que conllevan. Con esta tesis esperamos haber contribuido a la comprensión hermenéutica de algunas de las más influyentes *metáforas que nos viven* y de los imaginarios en que se sustentan.

ANEXOS

ANEXO I

Metáforas corporales en *Leviatán*¹

CUERPO/ORGANOS/MIEMBROS	Frecuencias
BODY-IES	318
HUMAN-S	45
PERSON-PEOPLE: / PERSONAL-ES	516
Shin-s	1
HEAD-S	25
BRAIN-S	27
FACE-S / MASK /	19
EYE-S / ASKANCE-S	41
Nose-s	1
MOUTH-S / BITE-S	21
TONGUE-S	28
EAR-S	18
Neck-s	1
Shoulder-s	1
ARM-S	18
HAND-S	132
Finger-s	5
Nail-s	1
Palm-s	8
FOOT-FEET	13
Belly-ies	1
HEART-S	50
Liver-s	1
BLOOD	28
Meat	3
Carnal	2
TOTAL	2512

¹ En letras mayúsculas aparecen los ítems de frecuencia superior a 10, y en negrita los de frecuencia superior a 20.

SENTIDOS, SENSACIONES Y FUNCIONES CORPORALES	Frecuencias
SEE	121
LOOK	25
Admire	4
Blind-s / Blindness	8
HEAR / LISTEN	172
Deaf-s	1
Dumb-s	5
TASTE/S / AFTERTASTE / DISLIKES	13
EAT / FOOT / SWALLOW / RUMINATION / DIGEST / DIGESTIBLE / INDIGEST	56
Seasoned	4
SWEET / SALT	54
Bitter / Sour	1
Hot	9
Talk	9
VOICE-S	51
CONVERSATION-S	10
DRINK-S	11
Smell / Odor	6
TOUCH / APPLAUD / APPLAUSE-S	14
Lefty / Loss-es	9
WALK / RUN	40
Health	4
DISEASE-S	25
PAIN-S	34
PLEASURE-S / DISPLEASURE-S	45
Birth-s	4
TOTAL	745
Número total de metáforas corporales	3257

ANEXO II

Metáforas corporales en *El Criticón*¹

CUERPO/ORGANOS/PARTES	Frecuencias
CUERPO-S / CORPULENTO-S	84
Humano-s / Inhumano-s	33
PERSONA-S / PERSONAL-ES / IMPERSONAL-ES / PERSONAJE-S	192
Carne-s	16
Carnal-es	1
Piel-es	3
Lunar-es	3
CABEZA-S / DESCABEZADO-S	113
Cerebro-s / seso / Sesudo-s	47
Pelo-s/Pelón-es	11
Cabello-s / Cabellera-s	32
Cana-s / Calva-s/Calvo-s	43
CARA-S / DESCARA / MASCARA / ENCARA	100
FAZ / SEMBLANTE-S / ROSTRO-S	61
Frente-s	18
Mejilla-s	7
OJO-S: / REOJO-S	230
Ceja-s	2
Párpado-s	3
Nariz/ Narices	33
BOCA-S / BOCADO-S / BOCADEAR	101
Diente-s	45
LENGUA-S	73
Labio-s	24
Mentón-es	1
Oreja-s/desorejado-s	36
Cuello-s / Garganta-s	26
Hombro-s	42
BRAZO-S	50
Codo-s	4
MANO-S	268
Dedo-s	35
Uña-s	18
Palma / Palmada-s / Palmo-s	16
Pecho-s	45
Costado-s	5
Tronco-s	7
ESPALDA-S	75
Pierna-s	18
Rodilla-s	6
PIE-S	153
VIENTRE-S / BARRIGA-S / ENTRAÑA-S	62
CORAZÓN-ES	110
Hígado-s	14
SANGRE	66
Humor-es	26
TOTAL	2365

¹ Por su número, muy superior a las de *Leviatán*, en *El Criticón* sólo resaltaremos en mayúscula las frecuencias superiores a 50, y en negrita las superiores a 100.

SENTIDOS, SENSACIONES Y FUNCIONES CORPORALES	Frecuencias
VISTA-S	104
VER	249
MIRAR / ADMIRAR / ADVERTIR	112
CIEGO-S / CEGUERA-S	57
OÍDO-S / OIR / ESCUCHAR	203
Sordo-s	14
GUSTO-S / DISGUSTO-S / GUSTAR / DISGUSTAR	190
COMER / MORDER / TRAGAR / RUMIAR / DIGERIR / COMIDA-S	81
Desbuchar	5
Sabor-es/ Sinsabor-es	10
Sazón-es	20
Rancio-s / a-s	7
DULCE-S / SALADO-S	54
Amarga-s / Amargo-s / Agrio-s	37
PICAR / PICOR-ES / PICANTE-S / PÍCARO-S / A-S / PICARDÍA-S	57
HABLA R/ HABLA	239
VOZ-CES	85
Conversar / Conversación-es	26
Beber / Bebida-s	25
Olfato / Oler / Olor-es	26
TACTO / TOCAR / APLAUDIR / APLAUSO-S /	80
Coger / asir	10
Zurdo-s: / Siniestra-s / Siniestro-os:	8
Diestro-s	4
ANDAR / ANDANTE-S / VIANDANTE-S CAMINAR / CAMINANTE-S / CORRER / CORREDOR-ES	77
SALUD	65
Enfermedad-es	23
Dolor-es	31
Placer-es	12
Embaraz-ar-a-o-s / Parto-s / Concebir	38
Preñar	8
Parir	11
TOTAL	1968
Número total de metáforas corporales	4333

BIBLIOGRAFÍA

Thomas Hobbes: Bibliografía Básica

- 2008; *Tratado sobre el Cuerpo*, Editorial UNED, Madrid.
- 2003; *Leviatán: materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y Civil*, edición y estudio previo de Carlos Moya, Editorial Losada, Buenos Aires.
- 2002; *Dialogo entre un filósofo y un jurista*, Editorial Tecnos, Madrid.
- 2000; *Tratado sobre el Cuerpo*, Editorial Trotta, Madrid.
- 1999; *Tratado sobre el Ciudadano*, Editorial Trotta, Madrid.
- 1992; *Behemont: el Parlamento Largo*, Editorial Tecnos, Madrid.
- 1991; *Libertad y necesidad, y otros escritos*. Editorial Península, Madrid.
- 1980; *Leviatán: Materia, Forma y Poder de un Estado Eclesiástico y Civil*, Edición e Introducción de Carlos Moya, traducción de Antonio Escohotado, Editora Nacional, Madrid.
- 1979; *Elementos del Derecho Natural y Político*, edición del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- 1966a; *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now first colleted and edited by Sir William Molesworth*, en 11 volúmenes, Editado por Aalen-Essential Verlag, según la versión de John Bohn, London, 1839-1845.
- 1966b; *Opera philosophica Thomae Hobbes Malmesburiensis; quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primun collecta; studio et labore Gulielmi Molesworth*, en 5 volúmenes. Editado por Aalen-Essential Verlag, Vol. I-IV según la versión de John Bohn, London, 1839-1845. Vol. V según la versión de Longman Brown Green and Longman, London 1845.

Baltasar Gracián: Bibliografía Básica

- 2007; *El Criticón*, Edición de Santos Alonso, Editorial Cátedra, Madrid.
- 2001; *Oráculo manual y arte de la prudencia*, edición de Emilio Blanco, Editorial Cátedra, Madrid.
- 1998a; *El Criticón*, edición de Elena Cantarino, Editorial Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- 1998b; *Arte de ingenio, Tratado de la Agudeza*, edición de Emilio Blanco, Editorial Cátedra, Madrid.
- 1993; *Obras Completas*, en dos volúmenes, edición de Emilio Blanco, Editorial Turner.
 - o Volumen I: *El Criticón*.
 - o Volumen II: *El Héroe, El Político, El Discreto, Oráculo Manual o Arte de la Prudencia, Agudeza y Arte del Ingenio, El Comulgatorio y Escritos menores*.
- 1938-39-40; *El Criticón*, Edición crítica y comentada por Miguel Romera-Navarro, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 3 vols.; reimpresión a cargo de Hildesheim-New York, Georg Olms, 1978.

Bibliografía Complementaria

- Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max;
 - 1994; *Dialéctica de la Ilustración*, Editorial Trotta, Madrid.
- Aguirre, J.M.;
 - 1986; *Agudeza o Arte del Ingenio y el Barroco*, incluido en *Gracián y su Época, Actas de la I Reunión de Filólogos de Aragón*, Editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 181-245.
- Agustín de Hipona;
 - 2006; *La Ciudad de Dios*, Biblioteca Homo Legens, Madrid.
- Almoguera Carreres, Joaquín;
 - 2004; *Hombre moderno y sujeto de derecho en Gracián*, incluido en *Gracián: Barroco y Modernidad*, editado por Miguel Grande Yáñez y Ricardo Pinilla Burgos, Institución Fernando el Católico, Zaragoza.
- Alvar, Manuel;
 - 1986; *Gracián y Lastanosa convertidos en materia poética: D. Fco. de la Torre y Sevil*, incluido en *Gracián y su Época, Actas de la I Reunión de Filólogos de Aragón*, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 7-66.
- Álvarez Rodríguez, Román;
 - 1989; *Los preceptos de la Royal Society y su incidencia en la lengua de Henry Fielding*, Revista de Estudios Ingleses, Nº 2, pp. 157-171, Universidad de Salamanca.
- Andreu, José M.;
 - 1993; *El Ingenio como razón moral*, incluido en el monográfico de Documentos A, Nº 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 173-192.
- Anzaldúa Arce, Raúl E. (coord.);
 - 2010; *Imaginario social: Creación de Sentido*, Ed. Horizontes Educativos, Universidad Pedagógica Nacional de México.
- Aristóteles;
 - 2005; *Retórica*, Editorial Gredos, Madrid.
 - 1994; *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid.
 - 1985; *Política*, Editorial Orbis, Barcelona.
 - 1979a; *Poética*, Editorial Aguilar, México.
 - 1979b; *Ética Nicomaquea: Política*, Editorial Porrúa, México.
- Armisén, Antonio;
 - 1986; *Admiración y maravillas en El Criticón*, en *Gracián y su Época, Actas de la I Reunión de Filólogos de Aragón*, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 203-244.
- Aubrum, Charles V.;
 - 1965; *La crisis en la moral: Baltasar Gracián*, Imprenta Nacional del BOE, Madrid.
- Ayala, Jorge Manuel;
 - 2004; *Prudencia y mundo en Baltasar Gracián*, incluido en *Gracián: Barroco y Modernidad*, editado por Miguel Grande Yáñez y Ricardo Pinilla Burgos, Institución Fernando el Católico, Zaragoza.

- 2001; *La vida de Baltasar Gracián*, incluido en *Baltasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Aurora Egido y Pina Marín (coord.), 2001, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 13-32.
 - 1993a; *El Discurso de la Vida*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, Nº 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 10-23.
 - 1993b; *La Ratio Studiorum en Baltasar Gracián. La formación intelectual de Baltasar Gracián*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, Nº 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 14-39.
 - 1986; *El Crítico y El Filósofo Autodidacto de Abentofail*, incluido en *Gracián y su Época, Actas de la I Reunión de Filólogos de Aragón*, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 259-270.
- Bacon, Francis;
 - 2002; *Novum Organum, sive indicia vera de interpretatione nature et regno hominis*, Ediciones Folio, Barcelona.
- Bachelard, Gastón;
 - 1997; *Poética de la ensoñación*, Editorial FCE, México.
- Bajtin, Mijail;
 - 1995; *Cronotopos dialógicos en polifonía*, Editorial Piedra de Papel, México.
 - 1992; *Marxismo y la filosofía del lenguaje, (Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje)* Alianza Editorial, Madrid.
 - 1989; *El problema de los géneros discursivos*, Editorial Siglo XXI, México.
 - 1986; *Problemas de la poética de Dostoievsky*, Editorial FCE, México.
 - 1974; *La Cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Barral Editores, Barcelona.
- Balandier, Georges;
 - 1988; *Poder y Modernidad. El desvío antropológico*, Ediciones. Júcar Universidad, Madrid.
- Ballesteros, Jaime,
 - 1995; *Gracián y la Modernidad*, Editorial El Buscón, Madrid.
- Bastide, Roger;
 - 1972; *El sueño, el trance y la locura*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- Bauman, Zigmug;
 - 2002a; *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.
 - 2002b; *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Editorial Paidós, Barcelona.
 - 2002c; *La cultura como praxis*, Editorial Paidós, Barcelona.
 - 1996; *Consecuencias perversas de la Modernidad*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Batllori, Miguel ;
 - 2004; *Baltasar Gracián, escritor y escrituristas*, (escrito junto a Munné, S.I.), incluido en *Gracián: Barroco y Modernidad*, editado por Miguel Grande Yáñez y Ricardo Pinilla Burgos, Institución Fernando el Católico, Zaragoza.
 - 2001; *Presencia de Gracián en Europa y América, hoy*, Trébede, nº 46, pp. 62-63.
 - 1994; *Nueva eclosión del gracianismo actual*, AHSI, 283-291.

- 1986; *La pervivencia de Gracián a fines del siglo XX*, (resumen de la ponencia), en *Gracián y su Época*, 89-100.
 - 1973; *En torno a Baltasar Gracián*, AHSI, XLII, pp. 355-364.
 - 1969; *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras*, editada por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza.
- Black, Max;
 - 1962; *Models and Metaphors*, Cornell University Press, de Ithaca, New York. Existe una edición en castellano a cargo de Víctor Sánchez de Zavala de 1966, *Modelos y Metáforas*, Editorial Tecnos, Madrid.
- Blanco, Emilio;
 - 2001; *Introducción al Oráculo manual y arte de la prudencia*, Edición de Emilio Blanco, Editorial Cátedra, Madrid.
 - 1998; *Introducción al Arte de ingenio, Tratado de la Agudeza*, Edición de Emilio Blanco, Editorial Cátedra, Madrid.
 - 1993; *Introducción a las Obras Completas*, en dos volúmenes, Edición de Emilio Blanco, Editorial Turner, Madrid.
- Blanco, Emilio y Cantarino, Elena (editores);
 - 2010; *CONCEPTOS, Revista de Investigación Graciana*, nº 7, edita el Dpto. de Filología Española e Latina, Universidade da Coruña.
 - 2009; *CONCEPTOS, Revista de Investigación Graciana*, nº 6, edita el Dpto. de Filología Española e Latina, Universidade da Coruña.
 - 2008; *CONCEPTOS, Revista de Investigación Graciana*, nº 5, edita el Dpto. de Filología Española e Latina, Universidade da Coruña.
 - 2007; *CONCEPTOS, Revista de Investigación Graciana*, nº 4, edita el Dpto. de Filología Española e Latina, Universidade da Coruña.
 - 2006; *CONCEPTOS, Revista de Investigación Graciana*, nº 3, edita el Dpto. de Filología Española e Latina, Universidade da Coruña.
 - 2005a; *CONCEPTOS, Revista de Investigación Graciana*, nº 2, edita el Dpto. de Filología Española e Latina, Universidade da Coruña.
 - 2005b; *Diccionario de Conceptos de Baltasar Gracián*, Editorial Cátedra, Madrid.
 - 2004; *CONCEPTOS, Revista de Investigación Graciana*, nº 1, edita el Dpto. de Filología Española e Latina, Universidade da Coruña.
- Blasco, Francisco Javier;
 - 1986; *Algunas notas para el estudio de la presencia de Gracián en el Héroe modernista*, en *Actas de la I Reunión de Filólogos de Aragón*, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 389-402.
- Blecuá, José M.;
 - 1993; *Gracián, hombre del barroco*, Suplementos Anthropos, Nº 37, marzo 93, Barcelona, pp. 144-220.
- Bloor, David;
 - 1998; *Conocimiento e imaginario social*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Blumenberg, Hans;
 - 2002; *La posibilidad de comprender*, Editorial Síntesis, Madrid.
 - 2000a; *La Legibilidad del mundo*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona.
 - 2000b; *La risa de la muchacha tracia*, Editorial Pretextos, Barcelona.
 - 1999; *Las realidades en que vivimos*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona.
 - 1992; *La inquietud que atraviesa el río*, Editorial Península, Barcelona.
- Bobbio, Norberto;
 - 1985; *De Hobbes a Gramsci*, Editorial Debate, Madrid.
- Borges, Jorge Luis;
 - 1989; *Obras Completas*, en dos tomos, Emecé Editores, Barcelona.

- Boyle, Robert;
 - 1999; *The Work of Robert Boyle*, 14 vol., edited by Michel Hunter and Edward B. Davis, Pickering and Chatto, London.
 - Content:
 - V.1.- *General Introduction; Textual note; Publications to 1660.*
 - V.2.- *The sceptical chymist; and other publications of 1661.*
 - V.3.- *The usefulness of natural philosophy; and sequels to Spring of the air, 1662-3.*
 - V.4.- *Colours and cold, 1664-5.*
 - V.5.- *The origin of forms and qualities; and other publications of 1665.*
 - V.6.- *Publications of 1668-71.*
 - V.7.- *Publications of 1672-3.*
 - V.8.- *Publications of 1674-6.*
 - V.9.- *Publications of 1678-83.*
 - V.10.- *Notion of nature; and other publications of 1684-6.*
 - V.11.- *The Christian virtuoso; and other publications of 1687-91.*
 - V.12.- *Posthumous publications, 1692-1744.*
 - V.13.- *Unpublished writings, 1645-1670.*
 - V.14.- *Unpublished writings, c.1670-9; Lists of Boyle's unpublished writings, 1650-1744; Index.*
- Bouillier, Victor;
 - 1926; *Baltasar Gracián et Nietzsche*, *Revue de Litterature Comparé*, nº 6, pp. 381-401.
- Bourdieu, Pierre;
 - 1992; *La distinción; Criterios y bases sociales del gusto*, Editorial Taurus, Madrid.
- Burke, P.;
 - 1996; *The Art of Conversation*, en la edición castellana: *Hablar y Callar. Funciones sociales del Lenguaje a través de la Historia*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Cacho, M^a Teresa;
 - 1986; *Ver como Vivir: el ojo en la obra de Gracián*, incluido en *Gracián y su Época, Actas de la I Reunión de Filólogos de Aragón*, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 117-136.
- Calderón de la Barca, Pedro;
 - 1952; *Obras Completas*, Volumen III, *Las Órdenes Militares*, Editorial Aguilar, Madrid.
- Callois, Roger;
 - 2004; *El Hombre y lo Sagrado*, Editorial FCE, México.
- Canguilhem, Georges;
 - 1971; *Lo Normal y lo Patológico*, Editorial Siglo XXI, B. Aires.
- Cantarino Suñer, Elena;
 - 2005; *Gracián y la política: modelo y teoría de la Razón de Estado*, en *Conceptos. Revista de investigación graciana* (3), 2006, pp. 101-115.
 - 2004; *Cifras y contracifras del mundo: el ingenio y los grandes descifradores*, incluido en *Gracián: Barroco y Modernidad*, editado por Miguel Grande Yáñez y Ricardo Pinilla Burgos, Institución Fernando el Católico, Zaragoza.
 - 1999; *Bibliografía sobre Baltasar Gracián*, incluido en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, IV, 235-244.
 - 1998; *El concepto de "razón de Estado" en los tratadistas de los siglos XVI y XVII* (Botero, Rivadeneira y Settala), *Revista Res publica*, nº 2, pp. 7-24.

- 1996a; *De la Razón de Estado a la Razón de estado del individuo. Tratados políticos morales de Baltasar Gracián (1637-1647)*, Tesis Doctoral editada por la Universitat de València.
 - 1996b; *Tratadistas político-morales de los siglos XVI y XVII (Apuntes sobre el estado actual de la investigación)* en *El Basilisco* (Oviedo), Nº 21, pp. 4-7. Actas de las II Jornadas de Hispanismo Filosófico (celebradas en 1995).
 - 1993; *Gracián y la moral política: senequismo y tacitismo*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, Nº 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 193-200.
- Cañas, Dionisio G.:
 - 1982; *El Arte de bien mirar: Gracián*, Cuadernos Hispanoamericanos, nº 379, Madrid, Ediciones Mundo Hispánico, pp. 37-60.
- Carreter, Lázaro;
 - 1986; *El género literario de El Criticón*, incluido en *Gracián y su Época, Actas de la I Reunión de Filólogos de Aragón*, Zaragoza, editado por la Institución Fernando el Católico, pp. 67-86.
- Casirer, Ernst;
 - 1993; *Filosofía de la Ilustración*, México, Editorial FCE.
- Castro Nogueira, Luis:
 - 2008; *Metodología de las Ciencias Sociales: una introducción crítica*, Editorial Tecnos, Madrid.
 - 1991; *Tiempos Modernos*, Ed. La General, Caja General de Ahorros de Granada.
- Castoriadis, Cornelius:
 - 1999; *Figuras de lo pensable. Encrucijadas del laberinto VI* Ediciones Cátedra, Madrid.
 - 1998a; *El avance de la insignificancia. Encrucijadas del Laberinto IV*, Ediciones Cátedra, Madrid.
 - 1998b; *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación, Encrucijadas del laberinto V*, Editorial Eudeba, Buenos Aires.
 - 1988; *Los dominios del hombre. Encrucijadas del Laberinto* Editorial Gedisa, Barcelona.
 - 1975; *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores, Colección Acracia, Barcelona.
 - Tomo 1: *Marxismo y teoría revolucionaria* (Acracia 33, 1983)
 - Tomo 2: *El imaginario social y la institución* (Acracia 34, 1989)
- Cerezo Galán, Pedro;
 - 2006; *La Sabiduría Conversable*, en *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, nº 3, A Coruña, pp. 11-31.
- Ceronetti, Guido;
 - 2006; *El silencio del Cuerpo*, Ediciones Acanalado, Barcelona.
- Checa, Jorge;
 - 1993; *Alegoría, verdad y verosimilitud en El Criticón*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, Nº 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 116-126.
- Chemla, Karine;
 - 2004; *History of Science*, Springer Publishing Company, New York.

- Chignola, Sandro;
 - 2003; *Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno*, en *Res Publica*, Nº 11-12, pp. 27-67.
- Clastres, Pierre;
 - 1981; *Investigaciones en antropología política*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Colón Calderón, Isabel;
 - 1993; *Fieras, Monstruos y otros Animales en el Criticón*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, Nº 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 134-137.
- Comellas, José Luis;
 - 2007; *Historia sencilla de la ciencia*, Editorial Rilp, Barcelona.
- Cosandey, David;
 - 2007; *Le secret de l'Occident: vers une théorie générale du progrès scientifique*, Ed. Flammarion, París.
- Coromimas, Joan;
 - 2003; *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Editorial Gredos, Madrid.
- Correa Calderón, Emilio;
 - 1970; *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*. Editorial Gredos Madrid.
 - 1944; *Introducción a las Obras Completas de Baltasar Gracián*. Editorial Aguilar, Madrid.
- Coster, A.;
 - 1974; *Baltasar Gracián (1601-1658)*, *Revue Hispanique*, XXIX, nº 76, pp. 347-752, 1913. Trad. castellana de Ricardo del Arco, editado por la Institución Fernando el Católico (1947), Zaragoza.
- Covarrubias Orozco, Sebastián;
 - 1611; *Tesoro de la lengua castellana o española*, editado por Luis Sánchez impresor del Rey N. S., Madrid.
- Craveri, B.;
 - 2003; *La Cultura de la Conversación*, Editorial Siruela, Madrid
- Crosland, Maurice;
 - 2007; *Scientific institutions and practice in France and Britain, c. 1700- c. 1870*, Ed. Ashgate-Variorum, Aldershot (Gran Bretaña).
- Cruz Pardo, Alfredo;
 - 1992; *La Sociedad como Artificio*, Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- D'Agostino, Emilia;
 - 1993; *Para una estética de la sorpresa. El ingenioso Arte y sus Agudezas*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, Nº 5, febrero, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 40-45.
- De la Boétie, Étienne;
 - 1986; *Discurso de la Servidumbre Voluntaria o el Contra Uno*, Editorial Tecnos, Madrid.
- David-Peyre, Yvonne;
 - 1974; *La alegoría del cuerpo humano en el prólogo al Memorial de Cristóbal Pérez de Herrera (1610)*. AIH ACTAS V, Centro Virtual Cervantes, pp. 311-317.

- Davis, Charles.
 - 1992; *El tacitismo político español y la metáfora del cuerpo*, en Agustín Redondo, 1992, pp. 32 y ss.
- Descartes, René;
 - 2009; *La búsqueda de la verdad mediante la luz natural*, KRK Ediciones, Oviedo.
 - 1976; *Discurso del Método, Meditaciones Filosóficas*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid.
- Derrida, Jacques;
 - 1989; *La retirada de la metáfora*, incluido en *La Metáfora Blanca, márgenes de la filosofía*, Editorial Cátedra, Madrid.
- Díez Fernández, José Ignacio;
 - 1993; *Los Apólogos de El Criticón*, incluido en el monográfico de Documentos A, Nº 5, Baltasar Gracián. *El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 127-133.
- Dilthey, Wilhelm;
 - 1978; *Obras; Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII*, Editorial FCE, México.
- Di Stefano, Mariana, (coord.);
 - 2006; *Metáforas en uso*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Douglas, Mary;
 - 1998; *Estilos de Pensar*, Editorial Gedisa, Barcelona.
 - 1996; *Cómo piensan las Instituciones*, Alianza Editorial, Madrid.
- Duch, Lluís; Mèlich, Joan-Carles;
 - 2005; *Escenarios de la Corporeidad: Antropología de la vida cotidiana*, Editorial Trotta, Madrid.
- Dürand, Gilbert;
 - 1981; *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Editorial Taurus, Madrid.
 - 1971; *La imaginación simbólica*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- Durkheim, Emile;
 - 2007; *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Ediciones Akal, Madrid.
 - 1995b; *Las Reglas del Método Sociológico, y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid.
 - 1995; *La División del Trabajo Social*, Ediciones Akal, Madrid.
- Egido, Aurora; Gil Encabo, Fermín; Laplana Gil, José Enrique, (eds.);
 - 2003; *Baltasar Gracián IV Centenario (1601-2001). Actas I. Congreso Internacional «Baltasar Gracián: pensamiento y erudición» (Huesca, 23-26 de mayo de 2001)*.
 - 1986; *El Arte de la Memoria y El Criticón*, incluido en *Gracián y su Época, Actas de la I Reunión de Filólogos de Aragón*, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 27-66.
- Egido, Aurora y Marín, Pina (coord.)
 - 2001; *Baltasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza.
 - 1996; *La Rosa del Silencio: Estudios sobre Gracián*, Alianza Editorial, Madrid.
- Eickhoff, Georg;
 - 1993; *El Comulgatorio de Baltasar Gracián. Apuntes acerca de su género literario*, en el monográfico de Documentos A, Nº 5, Baltasar Gracián. *El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 150-156.

- Elias, Norbert;
 - 2009; *Los Alemanes*, Editorial Trilce, Montevideo.
 - 1987; *El proceso de la civilización*, Editorial FCE, México.
 - 1982; *La sociedad cortesana*, Editorial FCE, México.
- Escohotado, Antonio;
 - 2009; *Los enemigos del comercio: historia de las ideas sobre la propiedad privada*, en dos volúmenes, Editorial Espasa-Calpe, Madrid.
- Esteban, Mari Luz;
 - 2004; *Antropología del Cuerpo. Género, itinerios corporales, identidad y cambio*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Fenichel Pitkin, Hanna;
 - 1985; *El concepto de representación*, Editorial Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Feyerabend, Paul K.;
 - 2009; *¿Por qué no Platón?*, Editorial Tecnos, Madrid.
 - 1989; *Contra el Método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Editorial Ariel, Barcelona.
- Flachsland, C.;
 - 2003; *Pierre Bourdieu y el Capital Simbólico*, Editorial Campo de Ideas, Madrid.
- Fernández McClintock, James;
 - 1988; *El dominio del tropo. Poesía popular y convivencia social. Gracián y Costa en el campo*, Anales de la Fundación Joaquín Costa, nº 5, pp. 21-36.
- Fernandez-Santamaría, José A.;
 - 1986; *Razón de Estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Ferrater Mora, José;
 - 2001; *Diccionario de Filosofía*, en ocho volúmenes, Editorial Ariel, Barcelona.
- Freud, Sigmund;
 - 2004; *Tótem y tabú*. Alianza Editorial, Madrid. Incluye:
 - *El Malestar en la Cultura*.
 - *Psicología de masas*.
- Forastieri-Braschi, Eduardo;
 - 2001; *Gracián, Peirce: conceptos, signos*, Departamento de estudios hispánicos, Universidad de Puerto Rico.
- Foucault, Michel;
 - 2005; *Vigilar y Castigar*, Editorial Siglo XXI, Madrid.
 - 2001; *El Nacimiento de la Clínica: una arqueología de la mirada médica*, Ediciones Siglo XXI, México.
 - 1992; *Genealogía del Poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid.
 - 1991; *Microfísica del Poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid.
 - 1979; *Historia de la Locura en la Época Clásica*, 2 vol., Editorial FCE, México.
- Fox Keller, Evelyn;
 - 1991; *Reflexiones sobre género y ciencia*, Edicions Alfons el Magnànim, de la Generalitat Valenciana, Valencia.
- Frago Gracia, Juan A.;
 - 1993; *Actitud de Gracián ante el hecho lingüístico*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, Nº 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 68-74.

- 1986; *El Aragonismo Lingüístico en Gracián*, incluido en *Actas de la I Reunión de Filólogos de Aragón*, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 333-341.
- Gadamer, H. G.
 - 2007; *El Giro Hermenéutico*, Editorial Cátedra, Madrid.
 - 1996; *Estética y Hermenéutica*, Editorial Tecnos, Madrid.
 - 1992; *Verdad y Método*, en dos volúmenes, Editorial Sígueme, Salamanca.
- García Cañas, Dionisio;
 - 1982; “*El Arte de Bien Mirar: Gracián*”, en *Cuadernos Hispano-Americanos* N^o 379, pp. 37-60.
- García Ferrando, Manuel, Jesús Ibáñez y Fco. Alvira (comp.);
 - 1996; *El análisis de la realidad social: Métodos y técnicas de investigación*, Ediciones Alianza Universidad, Madrid.
- García Gibert, Javier;
 - 2004; *El ficcionalismo barroco en Baltasar Gracián*, incluido en *Gracián: Barroco y Modernidad*, editado por Miguel Grande Yáñez y Ricardo Pinilla Burgos, Institución Fernando el Católico, Zaragoza.
 - 2002; *Baltasar Gracián*, Ed. Síntesis, Madrid.
 - 1993; *En torno al género de El Criticón (y unos apuntes sobre la alegoría)*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, N^o 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 104-115.
- García Selgas, Fernando J.;
 - 1994; *El cuerpo como base del sentido de la acción*, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas del CIS*, N^o 68, pp. 41-83.
- Gastón, E. (ed.);
 - 2001; *Arte de ser persona. Sobre el Oráculo de Gracián*, Ediciones Egido, Zaragoza, pp. 65-84.
- Geertz, Clifford;
 - 1996; *Tras los hechos: dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona.
 - 1994; *Conocimiento local*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona.
 - 1992; *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Goicoechea, Antonio y Silió y Cortés, César;
 - 1941; *Maquiavelo y el antimachiavelismo en España (Mariana, Quevedo, Saavedra y Gracián)*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid.
- Goldmann, Lucien;
 - 1985; *El hombre y lo absoluto: el dios oculto*, Editorial Península, Barcelona.
- Gómez Pereira;
 - 1554 y 1749; primera y segunda edición latinas de *Antoniana Margarita*. Existe una reproducción facsimilar de la edición de 1749 con estudio preliminar y versión al español por José Luis Barreiro, 2000, Universidade da Santiago de Compostela, Fundación Gustavo Bueno, Santiago de Compostela, A Coruña.
- González García, José María;
 - 2007; *Metáforas de la sociología, sociología de las metáforas. Entrevista a José María González García*. Realizada por Pablo Santoro Domingo para *RES*, N^o 8, 2007, pp. 233-254.
 - 2006; *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Antonio Machado Libros, Madrid.

- 1998; *Metáforas del Poder*, Alianza Editorial, Madrid.
- 1994; *Norbert Elias: Literatura y sociología en el proceso de la civilización*. Revista Española de Investigaciones Sociológicas, Nº 64, enero-marzo de 1994, pp. 55-77.
- González Oleaga, Marisa;
 - 2001; *El doble juego de la hispanidad: España y Argentina durante la Segunda Guerra Mundial*, Editorial UNED, Madrid.
- Grande Yáñez, Miguel y Pinilla Burgos, Ricardo (eds.)
 - 2004; *Gracián: Barroco y Modernidad*, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza.
- Guirand, Felix;
 - 1971; *Mitología General*, Editorial Labor, Barcelona.
- Gurevich, Aaron;
 - 1997; *Los orígenes del individualismo europeo*, colección sobre Europa dirigida por Jacques Le Goff, Editorial Crítica, Barcelona.
 - 1990; *Las categorías de la cultura medieval*, Editorial Taurus, Madrid.
- Habermas, Junger;
 - 1998; *Historia y crítica de la opinión pública*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona.
 - 1989; *Conocimiento e interés*, Editorial Taurus, Madrid.
 - 1987; *Teoría y Praxis: estudios de filosofía social*, Editorial Tecnos, Madrid.
- Haraway, Donna J.;
 - 1991; *A cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, en *Cyborg and Women: The Reinvention of Nature*, New York; Routledge, 1991.
- Havelock, Eric A.;
 - 2002; *Prefacio a Platón*, Editorial Visor, Madrid.
 - 1996; *La Musa Aprende a Escribir*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona,
- Hernández, José María;
 - 2002; *Retrato de un Dios Mortal: estudio sobre la filosofía política de T. Hobbes*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Hernández Paricio, Francisco;
 - 1986; *Andrenio y el Lenguaje: notas para una historia de las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVII*, incluido en *Gracián y su Época, Actas de la I Reunión de Filólogos de Aragón*, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 271-285.
- Hidalgo-Serna, Emilio;
 - 1998; *Introducción a la edición de El Criticón.*, Editorial Espasa-Calpe, Buenos Aires.
 - 1993a; *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián (el concepto y su función lógica)*, Editorial Anthropos, Barcelona.
 - 1993b; *De la «agudeza de concepto» a la «agudeza de acción»*. *La moral ingeniosa de Gracián*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, Nº 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 165-172.
 - 1992; *Vives, Calderón y Vico. Lenguaje metafórico y filosofar ingenioso*. Centro de Investigaciones sobre Vico, Cuadernos sobre Vico, Nº 2, pp. 75-88.
- Hill, Christopher;
 - 1983; *El mundo trastornado, el ideario popular extremista en la revolución inglesa*, Editorial Siglo XXI, México.

- Horkheimer, Max;
 - 1973; *Crítica de la razón instrumental*, Editorial Sur, Buenos Aires.
- Hoyo, Arturo del;
 - 1986; *Prólogo a la O. C. de Gracián*, Editorial Plaza y Janés, Barcelona.
- Huici Urmeneta, Vicente;
 - 2009; *Conocimiento y Sociedad*, Editorial Akal, Barcelona.
- Ibáñez, Jesús;
 - 1996; *Perspectivas de la investigación social*, incluida en el texto *El análisis de la realidad social: métodos y técnicas de investigación*, VV. AA., Editorial Alianza Universidad, Madrid, pp. 51-86.
 - 1992; *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: Técnica y crítica*, Editorial Siglo XXI, Madrid.
 - 1985; *Del algoritmo al sujeto*, Editorial Siglo XXI, Madrid.
 - 1977; *A Contracorriente*, Editorial Fundamentos, Madrid.
- Ibáñez, Tomás;
 - 2001; *Municipiones para disidentes*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Ihde, Don;
 - 2004; *Los cuerpos en la Tecnología. Nuevas tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo*, Editorial UOC, Barcelona.
- Illich, Iván;
 - 1989; *H₂O y las aguas del olvido*, Editorial Cátedra, Madrid.
- Imbert, Gérard;
 - 1996; *Por una sociosemiótica de los discursos sociales*, incluido en el texto *El análisis de la realidad social: métodos y técnicas de investigación*, VV.AA., Ediciones Alianza Universidad, Madrid, pp. 493-520.
- Johnson, Mark;
 - 1987; *The Body on the Mind*, Ed. University of Chicago, Chicago.
- Jung, Carl Gustav;
 - 1992; *Psicología y Simbólica del Arquetipo*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona.
 - 2009; *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona.
- Kant, Emmanuel;
 - 1994; *Sobre la paz perpetua*, Editorial Tecnos, Madrid.
- Kantorowicz, Ernst;
 - 1985; *Los dos cuerpos del rey, un estudio de teología política medieval*, Alianza Editorial, Madrid.
- Ktagh, Helge;
 - 2007; *Introducción a la historia de la ciencia*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Kittay Feder, Eva;
 - 1987; *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Claredon Press, Oxford University Press.
- Kofman, Sarah;
 - 1983; *Nietzsche et la Métaphore*, Éditions Galilée, Paris.
- Kuhn, Thomas S.;
 - 1975; *La estructura de las Revoluciones Científicas*, Editorial FCE, México.
- Koselleck, Reinhart;
 - 2004; *Historia de los conceptos y conceptos de historia*, Revista Ayer, N^o 53, pp. 27-45.
 - 1994; *Historia y Hermenéutica*, Editorial Paidós, Barcelona.

- 1993; *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Lakoff, George & Johnson, Mark;
 - 1981; *Metaphors we live by*, Ed. University of Chicago, Chicago.
- Lamo de Espinosa, Emilio *et Alt.*;
 - 1994; *La sociología del conocimiento y la ciencia*, Alianza Editorial, Madrid.
- Laplana Gil, José Enrique;
 - 2001; *El Discreto*, incluido en *Baltasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Aurora Egido y Pina Marín (coord.), 2001, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 59-70.
 - 1997; *Gracián y la Fisiognomía*, Alazet Revista de Filología, Nº 9, Universidad de la Rioja, pp. 103-124.
- Latour, Bruno;
 - 2009; *Reensamblando lo social*. Ediciones Manantial, Buenos Aires.
 - 1993; *Nunca hemos sido modernos*, Ediciones Debate, Madrid.
 - 1992; *Ciencia en acción*, Editorial Labor, Barcelona.
- Lavona y Bandrés;
 - 1995; *Personajes para una historia de la psicología en España*, Editorial Pirámide, Madrid.
- Lázaro Mora, Fernando;
 - 1986; *Gracián y el Refranero*, incluido en *Gracián y su Época, Actas de la I Reunión de Filólogos de Aragón*, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 317-332.
- Le Breton, David;
 - 2000; *El Cuerpo y la Educación*, en *Revista Complutense de Educación*, vol. 11, Nº 2, pp. 35-42
 - 1995; *Antropología del Cuerpo y Modernidad*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.
- Le Goff, Jacques;
 - 2008; *Una larga Edad Media. El mito moderno de la Edad Media*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
 - 2003; *En busca de la Edad Media*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
 - 2002; *Los intelectuales en la Edad Media*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Lévi-Strauss, Claude;
 - 2002; *El Pensamiento Salvaje*, Editorial FCE, México.
- Lizcano Fernández, Emmánuel;
 - 2010; *Hablar por metáfora. La mentira verdadera (o la verdad mentirosa) de los imaginarios sociales*, en *Imaginario social: Creación de Sentido*, Raúl E. Anzaldúa (coord.), Ed. Horizontes Educativos, Universidad Pedagógica Nacional de México, pp. 59-86.
 - 2009; *La economía como ideología*, Buenos Aires. ¿
 - 2006; *Las metáforas que nos piensan: sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, Ediciones Bajo Cero, Madrid.
 - 2003a; *Imaginario colectivo y análisis metafórico*. Ediciones Oro de la Noche, Univ. Aut. Metropolitana de México D.F. y Univ. Aut. del Estado de Morelos, Cuernavaca, México.
 - 2003b; Conferencia inaugural del primer Congreso Internacional de estudios sobre el Imaginario y Horizontes Culturales, celebrado en la Univ. Aut. del Estado de Morelos, Cuernavaca, México, del 6 al 9 de mayo de 2003.
 - 1999; *La metáfora como analizador social*, en *Empiria*, Revista de Metodología de las Ciencias Sociales, Nº 2, pp. 29-60, Madrid.

- 1998a; *Nietzsche y el problema del conocimiento*", Líneas de fuga. Gaceta nietzscheana de creación, Nº 7, pp. 16-22.
- 1998b; *Tientos para una epistemología flamenca*, Archipiélago, Nº 32 pp. 75-81 (en colaboración con Maribel Moreno).
- 1998c; *Pureza, Ciencia y Suciedad*, Archipiélago, Nº 33, pp. 105-108.
- 1996; *La construcción retórica de la imagen pública de la tecnociencia: impactos, invasiones y otras metáforas*", Política y Sociedad, Nº 23 pp. 137-146.
- 1994; *Nietzsche y el problema del conocimiento*", en Curso de actualización del profesorado en filosofía y ciencias sociales, UNED, Madrid, pp. 19-33.
- 1993a; *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social de número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- 1993b; *La ciencia, ese mito moderno*, Claves de razón práctica, nº 32, pp. 66-70.
- 1988; *Sociedad salvaje y cultura grotesca*, Revista Archipiélago, nº 1, pp. 116-121.
- López Piñero, José María;
 - 1979; *Ciencia y Técnica en la Sociedad Española de los Siglos XVI y XVII*, Editorial Labor, Barcelona.
- Lorena, Petra;
 - 1993; *Pensar imaginando*, incluido en la recopilación de ensayos *Imágenes y Metáforas de la Ciencia*, Alianza Editorial, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich;
 - 1993; *Genealogía de la Moral*, Alianza Editorial, Madrid.
 - 1990; *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Editorial Tecnos, Madrid.
- Nubiola, Jaime;
 - 2001; *La abducción o la lógica de la sorpresa*, en *Razón y Palabra* Nº 21, México.
- Numbers, Roland;
 - 2009; *Galileo goes to jail and other myths about science and religions*, Harvard University Press, New York.
- McPherson, C. B.;
 - 1979; *Teoría política de individualismo posesivo*, Editorial Fontanella, Barcelona.
- Manheim, Karl;
 - 1997; *Ideología y Utopía*, Editorial FCE, México.
- Maquiavelo Nicolás;
 - 1998; *El Príncipe*, edición y estudio preliminar de Ana Martínez Arancón, Editorial Tecnos, Madrid.
- Maravall, José Antonio;
 - 2008; *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Editorial Ariel Letras, Barcelona.
 - 1983; *Estudios de historia del pensamiento español, III: el siglo Barroco*, Centro de estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
 - 1965; *Antiguos y Modernos*, editado por la Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid.
 - 1959; *Un mito platónico en Gracián*, Editorial Ínsula, XIII, 155, 1 y 8; reed. en *Estudios de historia del pensamiento español, III, siglo XVII*, Madrid, 1975, p. 243-252.

- 1958; *Las bases antropológicas del pensamiento de Gracián*, Revista de la Universidad de Madrid, VII, 27, pp. 403-445; reed. como *Antropología y política en el pensamiento de Gracián*, en *Estudios de historia del pensamiento español*, III, siglo XVII, Madrid, 1975, (1984, 2ª ed.)
- Martínez de la Escalera, Ana María;
 - 2001; *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Marx, Karl;
 - 1994; *La Ideología Alemana*, Server de Publicacions de la Universitat Valenciana, Valencia.
- Mauss, Marcel;
 - 1999; *Les Techniques du corps*, en *Sociologie et Anthropologie*, Quadrige /PUF, París, pp. 365-388.
- Merola, Jerónimo;
 - 1587; *Le traité du Medicin*, en Redondo, en *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles*, Publications de la Sorbonne, Paris.
- Merton, Robert K.;
 - 1970; *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, Alianza Universidad, Madrid.
- Moliner, María;
 - 1983; *Diccionario de Uso del Español*, en dos volúmenes, Editorial Gredos, Madrid.
- Montaner Frutos, Alberto;
 - 2001; *El Político Don Fernando el Católico*, incluido en *Baltasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Aurora Egido y Pina Marín (coord.), 2001, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 47-58.
 -
- Moraleja, Alfonso (edi. y coord.)
 - 1994-1995; *Gracián Hoy*, en *Cuaderno Gris*, Universidad Autónoma de Madrid.
- Morin, Edgar;
 - 2001; *El cine o el hombre imaginario*, Editorial Paidós, Barcelona.
 - 2000; *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Editorial Kairós, Barcelona.
- Moya Valgañón, Carlos;
 - 2003; *Thomas Hobbes cuatro siglos después*, Introducción a la edición de *Leviatán*, Editorial Losada, Buenos Aires.
 - 1997; *De la Ciudad y de su Razón*, Cupsa Editorial, Madrid.
 - 1980; *Thomas Hobbes o la invención de la moderna razón*, Introducción a la edición de *Leviatán* realizada con Antonio Escohotado, Editora Nacional, Madrid.
- Muñoz-Millanes, José;
 - 2003; *La presencia de Gracián en Walter Benjamin*, Lehman College, and The Graduate School, CUNY, New York.
- Oltra Tomás, José Miguel;
 - 1993; *El mito de Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, Nº 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 201-210.
 - 1986; *Conformación de un texto de Gracián: El Político Don Fernando*, incluido en *Gracián y su Época*, Actas de la I Reunión de Filólogos de

Aragón, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 157-180.

- Ong, Walter J.;
 - 1987; *Oralidad y Escritura. Tecnologías de la Palabra*, FCE, México.
- Ordóñez, Javier;
 - 2007; *Historia de la Ciencia*, Editorial Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- Palmer Wardropper, Nancy;
 - 1993; *Gracián: Sobre la Erudición y la Agudeza*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, Nº 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 75-80.
- Palomo, Pilar;
 - 1986; *Gracián y la novela didáctica del siglo XVII: El Criticón y El Eusebio*, incluido en *Actas de la I Reunión de Filólogos de Aragón*, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 377-388.
- Pardo, José Luis;
 - 2011; *El Cuerpo sin Órganos*, Editorial Pre-textos, Valencia.
- Parménides-Heráclito;
 - 2002; *Parménides-Zenón-Meliso-Heráclito. Fragmentos*, edición, prólogo, traducción y notas de José Antonio Míguez y Luis Farré, Ediciones Folio, Barcelona.
- Peirce, Charles Sanders;
 - 1963; *Collected Papers*, Harstshorne, Weiss and Burks Edts. Harvard University Press, Seattle.
- Pelegrín, Benito;
 - 2000 ; *Figurations de l'infini. L'âge baroque européen*, Editions Seuil, París.
 - 1993; *Física y Metafísica en el estilo de Baltasar Gracián*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, Nº 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 46-67.
 - 1992; *¿Una moral ambigua para tiempos equívocos? Dicción y contradicción en Baltasar Gracián*, en *Creación, Estética y teoría de las artes*, pp. 85-88.
 - 1986; *De una poética de la escritura a una escritura poética (de Agudeza y Arte a Criticón)*, en *Teoría del discurso poético*, Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, pp. 195-206.
 - 1984; *Le fil perdu du «Criticón» de Baltasar Gracián : objectif Port-Royal. Allégorie et composition "conceptiste"*, Université de Provence, Aix-Marseille.
- Peñalver, Patricio; Giménez, Francisco y Ujaldón, Enrique;
 - 2005; *Filosofía y Cuerpo*, Ediciones Libertarias, Madrid.
- Pepys, Samuel;
 - 2003; *Diarios (1160-1669)*, Editorial Renacimiento, Madrid.
- Peralta, Ceferino;
 - 1986; *La ocultación de Cervantes en Baltasar Gracián*, incluido en *Gracián y su Época*, *Actas de la I Reunión de Filólogos de Aragón*, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 137-156.
- Perelman, Chaïm, et al.;
 - 2000; *Tratado de la Argumentación, la nueva retórica*, Editorial Gredos, Madrid.

- Pizarro Llorente, Henar;
 - 2004; *La crisis de la monarquía española en la vida de Gracián (1601-1658)*, incluido en *Gracián: Barroco y Modernidad*, editado por Miguel Grande Yáñez y Ricardo Pinilla Burgos, Institución Fernando el Católico, Zaragoza.
- Platón;
 - 2005a; *La República*, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid.
 - 2005b; *Apología de Sócrates, Menón, Crátilo*, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid.
 - 2005c; *Fedón, Fedro*, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid.
 - 2005d; *El Banquete*, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid.
 - 2005e; *Parménides*, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid.
 - 2005f; *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid.
 - 2002; *Las Leyes*, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid.
 - 1988; *Obras Completas*, Editorial Gredos, Madrid.
- Polanyi, Kart;
 - 2003; *La Gran Transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Editorial FCE, México.
- Potter, J.;
 - 1998; *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona.
- Quirós Casado, Antonio;
 - 1993; *Estudio de algunos filosofemas en la obra de Baltasar Gracián*, incluido en el monográfico de *Documentos A, Nº 5, Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 157-164.
- R. de la Flor, Fernando ;
 - 1993 ; *La organización retórica de El Comulgatorio*, en el monográfico de *Documentos A, Nº 5, Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 139-149.
- Reckert, Tina ;
 - 1993; *Metáfora y concepto metafórico en Agudeza y Arte de Ingenio*, incluido en el monográfico de *Documentos A, Nº 5, febrero, Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 81-86.
- Redondo, Agustín;
 - 1992; *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles*. Publications de la Sorbonne, Paris.
- Ricœur, Paul;
 - 2002; *Del Texto a la Acción*, Editorial FCE, México.
 - 2001; *La metáfora Viva*, Ediciones Trotta, Madrid.
 - 2000; *tiempo y Narración: configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI Ed., México.
 - 1994; *Ideología y Utopía*, Editorial Gedisa, Barcelona
- Ridruejo, Emilio;

- 1986; *El nombre propio connotativo en El Criticón*, incluido en *Gracián y su Época, Actas de la I Reunión de Filólogos de Aragón*, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 286-293.
- Riera, Juan *et al.*:
 - 1989; *Ciencia, Medicina y Sociedad en el renacimiento castellano*, Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad de Valladolid, Valladolid.
- River de Rosales, Jacinto y López Sáenz, M^a del Carmen (coord.);
 - 2002; *El Cuerpo. Perspectivas Filosóficas*, Ediciones UNED, Madrid.
- Rodríguez Feo, Joaquín;
 - 2000; *Introducción al Tratado sobre el Cuerpo* de Thomas Hobbes, Editorial Trotta, Madrid, pp. 9-26.
 - 1999; *Introducción al Tratado sobre el Ciudadano* de Thomas Hobbes, Editorial Trotta, Madrid, pp. XI-XLIV.
- Romera-Navarro, M.;
 - 1947; *La antología de Alfay y Baltasar Gracián*, *Hispanic Review*, XV, pp. 325-345; reed. en *Estudios sobre Gracián*, pp. 103-128.
 - 1942; *El humorismo y la sátira graciana*, *Hispanic Review*, X, pp. 126-146; reed. en *Estudios sobre Gracián*, pp. 43-70.
 - 1941; *Las alegorías de El Criticón*, *Hispanic Review*, IX, pp. 151-175; reed. en *Estudios sobre Gracián*, Austin, University of Texas Press, 1950, pp. 71-102.
 - 1936; *Reflexiones sobre los postreros días de Gracián*, *Hispanic Review*, IV, pp. 179-183.
 - 1935; *Un Hermano imaginario de Gracián*, *Hispanic Review* III, pp. 64-66.
- Romo, Fernando;
 - 1993; *La paradoja en Agudeza y Arte de Ingenio*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, N^o 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 87-97.
- Roux, L.;
 - 1981; *Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes*, Publications de L'Université de Saint-Étienne.
- Russell, Beltrand;
 - 2005; *Historia de la Filosofía Occidental*, Editorial Espasa Calpe, Madrid.
- Saavedra Fajardo;
 - 1988; *Idea de un Príncipe político-cristiano representada en cien empresas*, Editorial Planeta/Autores Hispánicos, Barcelona.
- Salinas, Lola;
 - 1994; *La construcción social del cuerpo*, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas del CIS*, N^o 68, pp.85-96.
- Salisbury, Jean;
 - 1984; *Policraticus*, Editora Nacional, Madrid.
- Samaniego, Eva;
 - 1998; *Estudios sobre la metáfora*, *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, N^o 8, Universidad Complutense de Madrid, que formaban parte del texto: *La traducción de la metáfora*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1996.
- Santoro Domingo, Pablo;

- 2007; *Metáforas de la sociología, sociología de las metáforas*, RES, nº 8, pp. 233-254.
- Santos Herrán, J. Antonio y Santos López, Modesto;
 - 2008; *Quevedo, Saavedra Fajardo, Antonio Pérez y otros. El arte de gobernar. Antología de textos filosófico-políticos. Siglos XVI-XVII*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Santos López, Modesto;
 - 2006; *El pensamiento realista y liberal de Bartolomé Felippe, el fiel discípulo de Fadrique Furió*, Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol, N° 56, pp. 5-24.
- Selig, Karl-Ludwig;
 - 1993; *Gracián y la emblemática: nota de un emblematista de antaño*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, N° 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 138-156
- Senabre, Ricardo;
 - 1986; *El Criticón como SUMMA retórica*, incluido en *Gracián y su Época, Actas de la I Reunión de Filólogos de Aragón*, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 245-258.
- Serrano Serrano, José M^a;
 - 1976; *Ideas políticas de Fernando Vázquez de Menchaca*, Revista de Estudios Políticos, nº 206-207, marzo-junio, pp. 249-302.
- Seligman, Adam B.;
 - 1992; *The Idea of Civil Society*, The Free Press, New York.
- Shapin, Steve & Schaffer, Simon;
 - 1985; *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle and the experimental life*, Princeton University Press, New Jersey. Existe versión castellana de 2005 a cargo de Alfonso Buch, editada por la Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Shaw Fairman, Patricia;
 - 1981; *España vista por los ingleses del siglo XVII*, Ed. Sociedad General Española de Librería S. A., Madrid.
- Sol Mora, Pablo;
 - 2001; *Reseña de "Baltasar Gracián: Antropología y estética"*. Actas del II Coloquio Internacional (Berlín, 4-7 octubre 2001), Ed. Sebastian Neumeister. Nueva Revista de Filología Hispánica N° 2, Colegio de México, México D.F. pp. 560-563.
- Sontag, Susan
 - 1989; *El sida y sus metáforas*, Muchnik Editores, Buenos Aires/Barcelona.
- Talvet, Jüri;
 - 1993; *Gracián en la vanguardia estética y filosófica del Barroco*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, N° 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 98-103.
- Turner, Bryan S.;
 - 1997; *La Religión y la teoría social*, Editorial F.C.E., México.
 - 1996; *Body and Society: explorations in social theory*. Ed. Sage, London.
 - 1994; *Los avances recientes en la teoría del cuerpo*, Revista Española de Investigaciones Sociológicas del CIS, N° 68, pp.11-39.

- Tönnies, Ferdinand;
 - 1988; *Hobbes: vida y doctrina*, Alianza Editorial, Madrid.
- Topitsch, Ernst;
 - 2000; *El pensamiento mitológico*, incluido en el *Concepto de Ideología*, Kurt Lenk, Amorrortu Editorial, Buenos Aires.
- Vaíllo, Carlos;
 - 2001; *El Criticón*, incluido en *Baltasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Aurora Egido y Pina Marín (coord.), 2001, editado por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 103-117.
- Vázquez Menchaca, Fernando;
 - 1992; *Controversium Ilustrum*, editado por Fidel Rodríguez Alcalde, Publicado por la Fundación Francisco de Vitoria, 1931, Madrid, en Redondo, A., *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles*, Publications de la Sorbonne, Paris.
- Vico, Giambatista;
 - 1953; *Opere*, Ed. de F. Nicolini, Editorial Ricciardi, Milán/Nápoles.
- Viejo Yharrassarry, Julián;
 - 1999; *Razón de Estado Católica y Monarquía Hispánica*, Revista de Estudios Políticos, nº 104, abril-junio, pp. 233-244.
- Vigarelo, George;
 - 2006; *Lo Sano y lo Malsano. Historia de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días*, Abadía Editores, Madrid.
 - 2005; *Historia del Cuerpo*, en tres volúmenes, Editorial Taurus-Santillana, Madrid
 - 1996; *Lo Limpio y lo Sucio: La higiene del cuerpo desde la Edad Media hasta nuestros días*, Alianza Editorial, Madrid.
- Villacañas Berlanga, José Luis;
 - 2004; *Gracián en el paisaje filosófico alemán. Una lectura desde Walter Benjamin, Arthur Schopenhauer y Hans Blumenberg*, incluido en *Gracián: Barroco y Modernidad*, editado por Miguel Grande Yáñez y Ricardo Pinilla Burgos, Institución Fernando el Católico, Zaragoza.
- Viller, M. *et al.*;
 - 1953; *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*. Faculté de Theologie d'Enghien (Belgique), editado bajo la dirección de Charles Baumgartner, París.
- Vives, Joan Lluís;
 - 1785; *De Ratione dicendi, II Opera Omnia*, Edición de G. Mayans y Sísca, Valencia.
- Vitruvio, Marco Lucio;
 - 1979; *Diez Libros de Arquitectura*. Editorial Iberia, Barcelona.
- Voloshinov, Valentín N. ;
 - 1976; *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.
- VV. AA. ;
 - 1993; *Baltasar Gracián: pensador de la vida. El ingenio como argumento*, editorial incluido en el monográfico de *Documentos A*, Nº 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 6-9.
- Way, Eolleen Cornell;
 - 1991; *Knowledge, Representation and Metaphor*, Kluwer Academic Publishers, Norwell, Massachusetts.
- Watkins, J. W. N.

- 1965; *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson and Co. London. Existe una edición en castellano con el título: *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, Editorial Doncel, 1972, Madrid.
- Webster's Tirad;
 - 1986; *New International Dictionary*, Springfield, Massachussets.
- Weber, Max;
 - 2006; *Sociología del Poder: los tipos de dominación*. Alianza Editorial, Madrid. Este libro es la traducción del Capítulo III de *Economía y Sociedad*.
- Wittgenstein, L.;
 - 1990; *Investigaciones Filosóficas*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Woolgar, Steve;
 - 1991; *Ciencia: Abriendo la caja negra*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Zavala, Iris M.;
 - 1992; *Introducción a El marxismo y la filosofía del lenguaje (Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje)*, de Bajtin/Voloshinov, Alianza Editorial, Madrid.