

LEVIATHAN Y LA CUEVA DE LA NADA: HOBBS Y GRACIÁN A LA LUZ DE SUS METÁFORAS

José Carlos FERNÁNDEZ RAMOS
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Resumen : El estudio comparativo entre *Leviathan*, de Thomas Hobbes, y *El Criticón*, de Baltasar Gracián, nos pone sobre la pista de la posible existencia en los albores mismos de la Modernidad de dos modos distintos y distantes de entender algunos conceptos clave, que el racionalismo quiere únicos y universales, como son los de ‘naturaleza’, ‘verdad’ y la misma idea de ‘modernidad’. Hobbes y Gracián, paradigmas inequívocos del pensamiento moderno, representan dos modos de entender esos conceptos cargados de matices dispares, incompatibles, incluso excluyentes entre sí, que permiten hablar de dos imaginarios sociales: el primero, el imaginario racionalista, centroeuropeo o anglosajón, frente al hispano, mediterráneo o latinoamericano. Triunfante uno, el racionalista, por eso ha impuesto su narración de una modernidad a secas, “La Modernidad”, frente al imaginario hispano, derrotado en las mismas batallas que destruyeron la hegemonía política y cultural del imperio hispánico de los Austrias, pero que renace periódicamente con el romanticismo, Schopenhauer, Nietzsche y la posmodernidad actual.

Palabras clave: imaginario social, estado de naturaleza, pacto social, cuerpo político.

Abstract: The comparative study between *Leviathan*, by Thomas Hobbes, and *El Criticón*, by Baltasar Gracián, puts us on the trail of the possible existence at the dawn of Modernity itself of two distinct and distant modes of understanding some key concepts that rationalism wants to be unique and universal, as are those of ‘nature’ and ‘truth’ and the very idea of ‘modernity’ itself. Hobbes and Gracián, unambiguous paradigms of modern thinking, represent two ways of understanding these concepts loaded with disparate nuances, incompatible, sometimes even mutually exclusive, that allows us two speak of two social imaginaries: the first one, the rationalist imaginary, central European or Anglo-Saxon as opposed to the Hispanic, Mediterranean or Latin American. One triumphant, the rationalist, which is why it has imposed its narrative of a plain modernity, ‘The Modernity’, compared to the Hispanic imaginary, defeated in the same battles that destroyed the political and cultural hegemony of the Hispanic empire of the Austrias, but that periodically reborns with Romanticism, Schopenhauer, Nietzsche and actual post-modernity.

Keywords: social imaginery, state of nature, social contract, political body.

Para comenzar, permítanme una sucinta aclaración sobre el título de la ponencia. Dice así: “Leviathan y la Cueva de la Nada: Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas”. En primer lugar, decir que no se trata de un análisis filológico, léxico o gramatical, sino sociometafórico —más abajo aclararé qué entiendo por análisis sociometafórico—. En segundo lugar, la tesis que trato de mostrarles es la siguiente: frente la unicidad racionalista del concepto de Modernidad, podríamos hablar de modo plausible de la existencia en Occidente de, al menos, dos formas de entender la Modernidad, que desmienten la universalidad racionalista de este concepto. Así que, según los cánones instituidos, me muevo en el incierto territorio de la herejía o la heterodoxia, por decirlo de modo menos melodramático.

Por un lado, mi investigación se aparta y también cuestiona algunos de los senderos habituales que transitan la mayor parte de las interpretaciones de la obra de Hobbes, y poner en entredicho las creencias de los demás siempre entraña cierto riesgo. Por otro lado, introduce a Gracián en el mundo de la sociología, donde su genio apenas ha sido vislumbrado por un exiguo puñado de pioneros. De hecho, la gran mayoría de mis colegas que, en principio, entendían perfectamente la pertinencia de un análisis sobre Hobbes, acto seguido exclamaban: ¿pero Gracián?, así que esperemos que no rehúyan o recelen de mi atrevimiento, pues se puede corroborar que en casi todos los textos que he consultado sobre el aragonés aparece Hobbes de una u otra forma.

Tradicionalmente se viene considerando a Hobbes un racionalista riguroso e implacable, cuyo pensamiento lógico discurre por sí mismo, sin que la realidad lo afecte en lo más mínimo. Si esta no se adapta a su sistema, se dice, no es un problema del sistema, sino de la realidad.

Sin embargo, como sociólogo, mi deber consiste, precisamente, en subrayar las repetidas ocasiones en que el discurso hobbesiano se vio influido y determinado por su entorno sociohistórico, trocando toda su potencia lógica en mera racionalización de intereses ideológicos. El que se señalen algunas determinaciones sociales en el pensamiento de Hobbes, desmiente o al menos atempera, su clasificación exclusiva como racionalista puro.

Respecto a Gracián, salvo en los restringidos círculos de expertos, es casi nula la apreciación filosófica de su obra, y menos todavía su dimensión social. Y esto se debe, opino, al hecho de haber sido juzgada con los criterios impuestos por el racionalismo y su consagración ilustrada, que rechaza de plano el lenguaje connotativo que es propio del pensamiento barroco en general, y del graciano en particular, excluyendo al aragonés, injustamente creo, de la Historia oficial de la Filosofía. Inclusión que reivindico en este ensayo.

En su aspecto formal, mi investigación recoge el informe de investigación de un análisis comparativo entre Hobbes y Gracián, que constata la emergencia, en los albores de la Modernidad, de dos imaginarios sociales contrapuestos: el racionalista, centroeuropeo o anglosajón frente al hispano, mediterráneo o latinoamericano. Cabría decir imaginario protestante *versus* imaginario católico, aunque estas denominaciones pecarían, sin duda, de un cierto reduccionismo.

El careo entre Hobbes y Gracián muestra claramente, a mi juicio, que ambos representan, de modo paradigmático, los imaginarios que postulamos, los dos radicalmente modernos, pero que sustentan lo que podríamos llamar dos modernidades distintas.

Triunfante una, la racionalista, por eso ha sido tomada por “la Modernidad” a secas —el bando vencedor, como sabemos, siempre impone su narración—, la otra derrotada en las mismas batallas que destruyeron la hegemonía política y cultural del imperio hispánico de los Austrias, pero que renace cíclicamente con el romanticismo, Schopenhauer, Nietzsche y la Posmodernidad actual, o neobarroca, como algunos han elegido llamarla.

Como es sabido, en el seno de cada sociedad se constituye un imaginario que crea unos límites o confines mediante los cuales se establece una identidad social que incluye lo propio y excluye lo extraño, deslindando el nosotros del ellos. Frontera que acota, asimismo, lo que es visible e invisible desde ese imaginario, lo que se puede pensar y lo impensable, el ámbito de lo posible y el de lo imposible, lo concebible y lo inconcebible, definiendo aquello que es un hecho y lo que no.

Para comprender el trabajo subterráneo de los imaginarios en las sociedades, podríamos aclararlo valiéndonos de un ejemplo bien conocido de todos ustedes: la alegoría platónica de la Caverna recogida en el libro VII de *La República*. Al margen de sus enormes implicaciones filosóficas, imaginen por un momento que la alegoría describiera la situación real de un grupo de seres humanos que no conocen otro lugar que la Caverna en la que se hayan cautivos.

Pues bien, en ese supuesto, su particular imaginario sería el responsable de que esos personajes encadenados y sujetos por el cuello mediante unas ligaduras, que solo les permite ver sombras proyectadas en una pared, pasen su tiempo especulando sobre el orden de aparición o el significado de esas figuras. El imaginario que comparten les dice qué es su mundo y les impide, en consecuencia, cuestionar su auténtica condición de cautivos. Ni siquiera tras el regreso del único liberado, que salió de la cueva y vio el mundo real, se llegan a cuestionar su condición. Es más, ese imaginario determinó que aquél fugaz instante de libertad se entendiera, no como una posibilidad de liberación, sino como una amenaza y un daño indeseable.

¡Esa es la fuerza secreta de los imaginarios sociales!

Para examinar las modernidades alternativas que representan Hobbes y Gracián y el imaginario que sustenta cada una, me centraré en el análisis sociológico de sus metáforas, porque éstas son síntomas de los imaginarios. Por la mediación de las metáforas que impregnan los discursos pueden presentirse los imaginarios. El repertorio socialmente instituido de metáforas constituye su expresión implícita, y su uso, consciente o inconsciente, define la identidad social e individual de las personas.

Así el análisis de las metáforas socialmente instituidas, valiéndose de las herramientas proporcionadas por la hermenéutica y la retórica, nos permite vislumbrar los imaginarios que las generan, revelando las fronteras del pensar, del decir y del hacer: analizando su origen y sus articulaciones; viendo cómo unas se siguen de otras, o las excluyen; observando los campos semánticos que crean y arrastran con ellas. El escrutinio de las metáforas socialmente instituidas se ha mostrado como un potente analizador social.¹

1. Lizcano Fernández, E. (1999). “La metáfora como analizador social”, *Empiria, Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, Nº 2, pp. 29-60, Madrid.

Las metáforas, además, tal y como vienen demostrando los más recientes análisis de la lingüística cognitiva² estructuran la forma en que almacenamos nuestros conocimientos, identidades, valores y creencias. Son mediadoras y vehículos del pensamiento y de los discursos. Hecho respaldado ya por numerosas investigaciones empíricas.

Hobbes, sin embargo, como buen racionalista, detestaba las metáforas, al menos fuera del ámbito poético, como Platón, y las incluye en su catálogo de los errores que los seres humanos cometemos al pensar. Después de elogiar las ventajas del lenguaje literal, añade:

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).³

A pesar de lo cual, su texto está trufado por un extenso repertorio de ellas, comenzando por el mismo título de la obra, *Leviathan*, un monstruo bíblico que Hobbes extrae del Libro de Job, hasta la portada de la primera edición, enteramente concebida por él, aunque plasmada en un grabado por el pintor checo Wenceslaus Hollar.⁴

Para Gracián, en cambio, todos los discursos brotan de la fuente de las metáforas, tal y como recoge el Discurso LIII de Agudeza y Arte del Ingenio:

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).⁵

Las llama *oficina* en el sentido etimológico de la palabra, entendida como “taller artesanal” o “fábrica” del discurso.

Para establecer la comparación no cabría tomar las metáforas de Gracián y co-tejarlas con las de Hobbes, porque la infinita riqueza conceptual del jesuita haría difícil, si no imposible, tal empeño.

2. Lakoff, G. & Johnson, M., 1981: *Metaphors we live by*, Ed. University of Chicago, Chicago. Existe una edición en castellano bajo el título *Metáforas de la vida cotidiana*, Editorial Cátedra, 2005, Madrid.

3. Los textos hobbesianos en castellano 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.

4. La atribución a 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. Fuente, José María Hernández, 2002: *Retrato de un Dios Mortal: estudio sobre la filosofía política de T. Hobbes*, Ed. Anthropos, Barcelona, p. 186.

5. Para las citas de la obra de Gracián hemos trabajado con 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 número de la *Crisi* también en grafía latina, pero en minúscula y a continuación el número de página de la edición señalada. En el resto se indicará el *Primor; Realce, Aforismo, Discurso* o *Meditación* correspondiente y el número página.

Por ello me he visto obligado a partir de los conceptos hobbesianos sobre el origen del Estado, y que constituyen el armazón lógico de su sistema, es decir: el Estado de Naturaleza —que representaría el supuesto estado natural del hombre envuelto en una guerra de todos contra todos—; el Pacto Social —entendido como contrato que se suscribe para superar el estado de guerra primigenio—; y el Cuerpo Político —es decir, el Estado-Leviatán creado por el pacto, para vigilar su cumplimiento—, y los hemos comparado con ideas equivalente de *El Criticón*. Así que veremos a Gracián a través de Hobbes.

Evidentemente, la lógica interna de los imaginarios sociales alternativos que hemos propuesto hace que cada una de esas metáforas tenga un significado distinto en cada obra. Hobbes y Gracián, por lo tanto, aunque usen palabras similares, tratan de decirnos cosas diferentes, probando su procedencia de imaginarios diversos y, en muchos casos, incompatibles.

Comenzamos pues por el Estado de Naturaleza. Hobbes fue un paladín del pesimismo antropológico, pensaba que el egoísmo y el ansia de dominio sobre los demás era algo inherente a la naturaleza humana. Además, creía que dos pasiones humanas, atracción y aversión, eran los mecanismos psicológicos básicos que mueven al hombre.

En el estado de mera naturaleza, cada ser humano tiene derecho a todo, incluido el cuerpo de los demás. Ese derecho a todo provocaría, irremediablemente, la guerra de todos contra todos que, en sus propias palabras, solo acarrea “para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (*Lev.*, I, xiii: 130). En consecuencia, concluye: se precisa un Leviatán todopoderoso que reprima esos instintos naturales, acabando así con aquella *bellum omnia omnes*.

Aunque cabría formular otras objeciones al estado de naturaleza hobbesiano, recogidas extensamente en mi libro,⁶ me centraré aquí, únicamente, en su intento, fallido a mi juicio, de justificar su teoría con datos empíricos tomados del mundo real.

En ese sentido, aun reconociendo que históricamente nunca se ha dado esa guerra de forma generalizada en todo el mundo, Hobbes propone tres casos reales de los que cabría inferir su afirmación: el primero lo ve en la forma en que vivían los nativos americanos. Los informes de los colonos puritanos sobre aquellos hombres semidesnudos y belicosos, debió de parecer a Hobbes la viva imagen de su Estado de Naturaleza. Olvidando que la nación sioux o los imperios maya, azteca o inca difícilmente podrían ser considerados meros salvajes en guerra de todos contra todos. El segundo caso que plantea el filósofo inglés: los Estados en que antes había un poder soberano, y que degenerarían en esa guerra si este desapareciera, imagen que toma de su propio país sumido en las guerras civiles. Evidentemente, resulta bastante difícil identificar esa lucha de facciones por el poder, con el estado natural de los seres humanos. Por último, cita las relaciones entre distintos Estados como ejemplo

6. Fdez. Ramos, J. C., 2017: *Gracián y la Cueva de la Nada: Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas*, Ed. Anthropos, Barcelona.

—2015: “Apuntes para una epistemología del análisis sociometafórico”, *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos y metáforas*, 4, pp. 11-64.

palmario del Estado de Naturaleza a nivel internacional. Aquí se trata de una guerra entre Estados-Leviathanes, no de hombres en su estado natural.

En resumen, todos los ejemplos que propone para demostrar la existencia real e histórica del Estado de Naturaleza requieren la presencia de sociedades organizadas, no hombre en su estado natural.

Para poder imaginar la génesis del Estado de Naturaleza habría que recordar que, mientras escribía *Leviathan*, Hobbes está exilado en París, huyendo de la persecución que sufría en Inglaterra, sumida en las guerras civiles. Y Europa la encuentra asolada a causa de las guerras de religión entre protestantes y católicos. El caos que percibe en su entorno sociohistórico le ofrece la imagen de su Estado de Naturaleza. Así lo vio Hobbes en 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.

El desgarramiento interno que siente frente a estas situaciones lo llevan a desear y teorizar su racionalización de un poder absoluto que acabe por fin con el disenso e imponga la paz y el orden. Sus argumentos parecen caminar a lomos de sus sentimientos y emociones. Y no podría ser de otro modo, como han evidenciado lo más recientes avances de la neurobiología: una razón desvinculada de los sentimientos y de las emociones nos pone ante el sociópata o el psicópata.⁷

Sin embargo, estas objeciones no ensombrecen en nada el gran mérito de Hobbes por haber formulado la hipótesis del *estado de naturaleza*, como origen de la sociedad, al margen de instancias ultraterrenas, o al identificar la fuerza del miedo como una de las principales y efectivas armas de la política.

Gracián por su parte, también era pesimista respecto al hombre, y lo veía asimismo como un lobo para sus semejantes, pero añade un matiz de lo más significativo que contradice el pensamiento de Hobbes: ese no es el estado natural de los seres humanos, sino el resultado del tipo de relaciones sociales que se instituyen en la Modernidad.

El jesuita coloca a uno de los personajes principales de su novela en un estado natural, pero Andrenio no aparece con los ropajes violentos que Hobbes asigna al hombre natural, sino como un ser ávido de conocimiento y del trato con sus semejantes. Por ello, tras su encuentro con Critilo no estalla entre ellos una relación de competencia, o de dominación-sumisión, sino discipular. Únicamente cuando se aproxima a su isla el posible rescate, en forma de flota imperial que fondea para abastecerse, Critilo advierte a Andrenio de los peligros que se ciernen sobre ellos, al entrar en contacto con sus salvadores.

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).

Los hombres que se horrorizan a Critilo no son las *hordas salvajes* a las que Hobbes alude como ejemplo vivo del *estado de naturaleza*, sino los *civilizadores* de

7. Damasio, A. R., 2001: *El error de Descartes*, Ed. Crítica, Barcelona.

América. Los *monstruos alados* que bogan hacia ellos forman parte de una escuadra cargada de una nube de oro que lloverá sobre el Imperio español. Aquella flota representaba al *Leviathan* más poderoso de la época, aun así, Critilo no se sintió tranquilizado por su presencia, sino al contrario, considerando urgente e imprescindible advertir a su discípulo de las cautelas a tomar.

Pasemos ahora al Pacto Social. Hobbes emplea la metáfora del Pacto Social para explicar el teórico tránsito desde el Estado de Naturaleza al estado civilizado.

El miedo constante a una muerte violenta, esto es, el instinto de conservación, lo convierte en la primera Ley Natural. Ley que obligaría al hombre a concebir la idea del pacto, como gozne sobre el que una humanidad desagregada y en constante guerra de todos contra todos, pivotaría para convertirse en una república en paz.

El inglés escogió como modelo de ese pacto, el contrato racional-burgués no por dogmatismo ideológico, sino porque fue precisamente la naciente burguesía quien exigió al estado su creación para garantizar sus inversiones ultramarinas. Es decir, Hobbes adoptó un concepto económico, el contrato escrito y garantizado por el Estado, creando un derecho y generando una obligación entre los firmantes, como modelo de su pacto, y lo respaldó con su segunda Ley Natural que, supuestamente, obliga al hombre al cumplimiento de los pactos.

Sin embargo, la firma y efectividad de ese contrato solo es posible por la amenaza y garantía del Estado, y dado que este no existía en el estado de mera naturaleza, se introduce un escollo lógico insuperable en su argumentación.

Ciertamente, el pacto, por el que se cede todo el poder al Leviatán, también contiene el embrión de un concepto de representación, pero no es menos cierto que el poder omnímodo que Hobbes otorga al Leviatán se acerca más a la legitimación de los absolutismos totalitarios que a la idea del gobierno representativo, basado en un pacto constitucional.

Por otra parte, sabemos que antes del contrato racionalista que sirvió de modelo a Hobbes, las transacciones comerciales entre las personas se realizaban mediante tratos cara a cara, no de contratos.

Los tratos se fundamentaban en la relación directa y personal de los tratantes. Toda relación cara a cara implica que los participantes comparten un mismo espacio y tiempo, cada uno puede observar de modo inmediato el cuerpo del otro, sus expresiones faciales, sus gestos y sus más nimias reacciones.

Esto abre a cada partícipe la posibilidad de interpretar sopesar y controlar las respuestas voluntarias e involuntarias del otro. Las deliberaciones que daban lugar al trato se realizaban mediante un diálogo directo en el que se establecía un tira y afloja que respondía tanto a lo dicho como a lo intuido, hasta alcanzar un acuerdo final. Generalmente, este tipo de relación se producía entre personas que se conocían, esto es, que se trataban, vinculadas entre sí por lazos comunitarios.

La observancia y el cumplimiento de los tratos venían garantizadas por la propia comunidad, por el acatamiento de sus normas y costumbres, por el respeto a la palabra dada, demostrado en comportamientos previos.

Con estas premisas se comprende que era más probable el negocio entre personas unidas por lazos familiares, amistosos o vecinales que entre desconocidos, aunque la transacción con los primeros conllevara una merma en los posibles beneficios.

Habitualmente, se prefería cuidar y cultivar unas buenas relaciones con la familia extensa, con amigos, cofrades o paisanos, que obtener mayores ganancias económicas con gente extraña. Ese beneficio se consideraba de mayor calidad e interés para quienes se sentían parte de una comunidad.

En definitiva, Gracián piensa que las relaciones sociales se establecen y mantienen mediante tratos, mientras que Hobbes cree que deben de estar basadas en contratos.

El aragonés recoge la noción tradicional de trato y reconoce su trascendencia en la transmisión cultural de conocimientos, técnicas y habilidades, asignándole un papel cercano a lo que, siglos más tarde, será llamado por la sociología el proceso de socialización.

Durkheim, uno de los padres fundadores de la sociología definía ese proceso como “el mecanismo mediante el cual una comunidad transmite a sus integrantes las normas, los valores y las creencias que los identifican como grupo y los diferencian de otros grupos”. Gracián, anticipando a Durkheim, escribe: “los seres humanos se hacen personas *tratando* con los que ya lo son”. El jesuita potencia la noción de trato hasta convertirla en uno de los elementos cardinales de su filosofía de la vida. La noción de trato, en su aspecto más significativo, de socialización, sería otra forma de nombrar el proceso de hacerse persona que magistralmente describe en *El Criticón*. Mediante el trato, los sabios engendran sabios, los artistas y artesanos instruyen a sus émulos, siendo la palabra el vehículo que transporta esos conocimientos.

El trato graciano engloba, por tanto, al concepto de socialización e incluso va más allá porque si la socialización hace semejantes a los miembros de un grupo, el trato pretende abarcar y generalizarse a la especie humana en su conjunto. Sin ese matiz sociológico, no se comprende cabalmente el papel cognitivo que la conversación y el diálogo aportan a su filosofía, quedando reducida a simple donaire, ingenio verbal o charlatanería galante. De ahí provenía el frecuente error de emparentar sus tratados con los manuales de comportamiento cortesano de la tradición renacentista.

Entre el *trato* de Gracián y el *contrato* de Hobbes se pueden constatar algunas diferencias radicales:

En primer lugar, el trato es establece entre personas que se conocen, esto es, que se tratan, es personal, cara a cara. El contrato racionalista no precisa cumplir ese requisito, era y es impersonal, incluso se puede celebrar entre personas y entes abstractos, o entre dos o más de esos entes.

Además, el contrato racionalista tiene un carácter principalmente económico y jurídico. El trato graciano tiene un carácter sociológico ya que con él se establecen los vínculos interpersonales que posibilitan la cohesión y el orden social.

Por último, el trato viene garantizado por la comunidad, mientras que el contrato racional-burgués debe de ser garantizado por la amenazante acción punitiva del Estado. Esta sustantiva ventaja (no precisar la tutela estatal) nunca será superada por el contrato racionalista.

Respecto a la metáfora del cuerpo político resultante del pacto, Hobbes propone una noción de cuerpo determinada por el mecanicismo filosófico que profesa y defiende, estableciendo una equivalencia entre el cuerpo natural y el mecanismo artificial del autómeta. Crea una serie de correspondencias entre los órganos del cuerpo humanos y las piezas mecánicas del autómeta:

¿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).

Así, el cuerpo político que nos propone es una suerte de maquinaria que se mantiene unida y funciona al unísono, únicamente por la fuerza coercitiva del Leviatán.

En contraste con el cuerpo mecanicista y en sintonía con toda la tradición política hispana, Gracián entiende la sociedad como un cuerpo orgánico, vivo, y utiliza su metáfora corporal para realizar una anatomía de la sociedad barroca. En *El Criticón* hemos contabilizado más de 4.000 alusiones directas al cuerpo, a sus órganos y funciones, la mayor parte de ellas en sentido metafórico. Gracián utiliza esas metáforas corporales como un escalpelo para ejecutar una anatomía moral de la sociedad de su tiempo.

Los contrastes entre ambas concepciones corporales no pueden ser más llamativos:

El cuerpo político racionalista fue pensado como máquina, autómata; el hispano como organismo vivo, como hemos dicho.

El racionalista está formado por piezas: cuerdas, poleas, engranajes y ruedas ensambladas; el hispano por miembros, órganos y humores.

Uno *funciona*, el otro *vive*. El primero actúa con el automatismo y la impersonalidad de las máquinas, realizando las funciones para las que fueron construidas; el segundo nace, crece y se desarrolla, adaptándose al medio ambiente mediante un intercambio metabólico con él.

El cuerpo político racionalista se *avería*; el hispano *enferma*. El primero se *repara*; el segundo se *cura*. El autómata de Hobbes necesita mecánicos que lo reparen —elocuentemente, los miembros de la Royal Society que asesoraban al rey de Inglaterra se autodenominaban “los mecánicos”—; el organismo de Gracián precisa *médicos* que lo curen —de ahí que, en los siglos XVI y XVII, muchos médicos fueran nombrados consejeros áulicos en la monarquía hispana—.

Todas estas divergencias se deben, como decíamos al comienzo, a que las metáforas usadas por cada autor determinaron su realidad, al proceder de imaginarios diversos que instituyen dos modos diferentes de ver el mundo, dando lugar a las dos modernidades a que hemos hecho referencia.

En consecuencia, y para concluir, estas tesis invitan a las sociedades hispana, mediterráneas o latinoamericanas, no a negar o renunciar al imaginario racionalista, sino a criticarlo y aplicarlo en su justa medida en los campos donde sea pertinente ya que, respecto al hombre y su dimensión social, tenemos que estar de acuerdo con la reflexión de Baltasar Gracián cuando plantea que,

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).