
LA OTRA MODERNIDAD DE GRACIÁN

FERNÁNDEZ RAMOS, J. C.: *Leviathan y la cueva de la Nada. Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas*, Barcelona, Anthropos, 2017

JOSÉ ÁNGEL BERGUA
Universidad de Zaragoza (España)
jabergua@unizar.es

La tesis principal del libro de Fernández Ramos es que Hobbes y Gracián representan dos modernidades distintas enraizadas en dos imaginarios históricos diferentes. Esto se muestra en los conceptos que uno y otro autor utilizan (contrato / trato) los modelos lingüísticos elegidos (*more geométrico / senso comunis*), las estructuras comunicativas seleccionadas (argumentación / diálogo) y el horizonte de sentido propuesto (verdad / verosimilitud). La modernidad representada por Hobbes viene del racionalismo emergente del centro-norte de Europa y la que trae consigo Gracián de la actualización del pensamiento analógico medieval que tuvo su hogar en el sur de Europa, principalmente en las penínsulas italiana e ibérica. Por otro lado, la primera Modernidad se expresa en Hobbes a través de tres metáforas (estado de naturaleza, contrato social y cuerpo político), mientras que la segunda, además de discutir las, exhibe una doble alma, la comunera libertaria y la cristiana popular milenarista, que se manifiesta por primera vez en las Comunidades castellanas y las Germanías valencianas, repunta en el Barroco y reaparece más tarde en el Romanticismo antiilustrado que se dio en esta apartada península de Europa (p. 6).

Es interesante destacar que esta otra modalidad de Modernidad ya fue argumentada por Manuel Lizcano Pellón (2010), creador de una originalísima sociología que flirtea con la mística¹. En la actualidad sostiene idéntica tesis, con no menos originalidad, aunque trabajando otras áreas de conocimiento, su hijo Emmánuel Lizcano.

¹ Es una sociología basada en la *ab-solutidad* (el soltarse, liberarse y abandonarse al *nous* o Espíritu protagonizados por el hombre y lo social), lo cual trae consigo una *an-arjia* (o falta de fundamento), que en lo social se resuelve con el Eros comunal o mancomunado. Lo interesante es que Lizcano Pellón encuentra esa opción de Modernidad, que no renuncia a la tradición ni a los dioses, en lo comunal ibérico y americano que se “encontraron” en el siglo XVI.

También encaja en ese punto de vista la obra de García Calvo, apegada a la razón común o pueblo², reflexión que, a su vez, forma parte de una veta intelectual que se remonta a la apuesta decidida por el *roman paladino* que realizara el Arcipreste de Hita, continuó con la literatura del Siglo de Oro, rebosante de referencias al ingenio de las gentes, y continuó a través de distintos géneros y escritores del Barroco español, incluido Baltasar Gracián, hasta el Juan de Mairena de Machado, José Bergamín, Cela, Umbral, etc. Esta literatura vinculada a los gentíos es, salvando la obra de Rabelais, típicamente hispánica y tiene su prolongación intelectual en la obra de los Lizcano y García Calvo. José Carlos Fernández Ramos, trabajando a Gracián y acompañado de E. Lizcano, el director de la tesis en la que basa este texto, también se incorpora a tan singular modo de entender lo social.

Para llevar a cabo su trabajo sobre el contraste de inspiraciones que nutren las reflexiones de Hobbes y Gracián, nuestro autor desembarca en la noción de imaginario apostando por Castoriadis primero y por E. Lizcano después³ asumiendo su carácter ontológicamente indefinido e indefinible que en el plano óptico cristaliza en los hechos

² Por ejemplo, al distinguir los dos mundos, que atraviesan de parte a parte la lengua cuando entra en acción, cuando es hablada. Antes de existir nada ni nadie, de repente, se inaugura cierto orden cuando *alguien* dice *algo*. En ese instante se despliegan dos campos claramente distintos que después se confundirán: la *acción* misma de decir realizada por un indefinido *alguien* y la *mención* o el *algo* que resulta dicho. Ambos campos se corresponden, respectivamente, con los mundos *en/de* que se habla. Más tarde, lo que se haya mentado estará "aquí" o "allí" y participará, a través de tales deícticos, de la lógica del campo mostrativo o mundo *en* que se habla. Por su parte, al *alguien* le serán adjudicados nombre y cualidades más o menos estables así que pasará a estar también determinado por el campo simbólico o mundo *de* que se habla. Lo que conviene resaltar es que el campo mostrativo o mundo *en* que se habla, aunque aparece con el gesto lingüístico, es exterior y previo a tal gesto, es pregramatical. Así que siempre resulta imposible acceder a él desde el mundo *de* que se habla, aunque su exterioridad se presenta. Pues bien, este inaccesible mundo *en* el que se habla cae bajo el dominio del pueblo, o de la gente, mientras que el mundo *de* que se habla pertenece, o tiende a pertenecer, al Estado en tanto que fijador simbólico de la realidad (García Calvo, 1985: 35-122).

³ Emmánuel Lizcano ha estudiado las metáforas materiales o corporales, ya olvidadas, que originaron nuestras nociones matemáticas más comunes (desde China hasta Grecia pasando por las otras culturas hasta llegar a la modernidad que nos ha tocado) y cuyo rastro aún permanece en el lenguaje (Lizcano, 1993; 2006). Así, por ejemplo, la operación denominada "raíz cuadrada" pone de manifiesto que en los imaginarios griego, romano y medieval el número se percibía como si fuera una planta. Analizando los textos de un matemático portugués del Renacimiento (Pero Nunes) y su continua referencia a distintos tipos de raíces, Lizcano sugiere que se establece una semejanza entre un campo geométrico (en el que hay objetos como lados y cuadrados) y otro biológico (en el que hay raíces y crías). Es decir, que la relación de un lado con su cuadrado es la misma que hay entre una raíz y la planta. Así que el lado engendra, alimenta y nutre el lado elevándolo, proporcionándole espacio y convirtiéndolo en cuadrado, del mismo modo que raíz hace crecer a la planta. Las investigaciones de Lizcano muestran que bajo la aparente objetividad naturalista hay un relativismo "perspectivista" (Viveiros De Castro, 2013). Dicho relativismo no depende de las interioridades (alma, cultura, etc.), sino de las exterioridades (cuerpos, contextos, etc.).

que cada sociedad toma por su “realidad” (p. 32). Estas dimensiones instituyente e instituida de lo imaginario que influyen, respectivamente, en las facetas autónoma y heterónoma de cualquier sociedad, exigen una aproximación metodológica que tome nota de las metáforas, según son ontológicamente activadas y ópticamente realizadas. Aunque debemos a E. Lizcano, representante en el campo de la sociología del conocimiento y de la ciencia de una trayectoria tan singular como reconocida fuera de la Península, la utilización de la metáfora como vía o instrumento para alcanzar lo imaginario en su doble y paradójica condición, no es menos cierto, como el propio madrileño reconoce -y en este sentido viene instruyendo a sus alumnos y doctorandos desde hace años-, que debemos a una obrita de Nietzsche (*Verdad y mentira en sentido extramoral*) el reconocimiento de que las verdades reposan en metáforas que hemos olvidado que lo son. De ahí la necesidad de distinguir esas metáforas muertas o *zombis* de aquellas otras, todavía vivas (pp. 36-37), en las que el imaginario instituyente todavía late haciendo que lo social sea autónomo.

Pertrechado, con esta metodología, Fernández Ramos se adentra en el uso de las metáforas con las que Hobbes y Gracián despliegan su pensamiento, para provocar la anamnesis y así “resucitar” los imaginarios de los que son expresión sus ideas de modernidad. Pero antes de llegar a ello, el autor nos ofrece una interesante radiografía de la vida y contexto sociohistórico de ambos personajes. Así, mientras el inglés, entre 1629 y 1631, descubrió en Francia los *Elementos de Euclides* (p. 45), cayó rendido ante la simpleza y potencia del razonar allí expuesto y se propuso trasladarlo a lo político, Gracián defendió la preeminencia del ingenio y de las metáforas, influido en esto por la atención que prestó a la exuberante vida de las gentes y también a la reflexión de su tradición jesuítica. Igualmente hechizó al inglés el método científico, aunque dejando de lado su intrahistoria y dimensión práctica, unas veces relacionada con varones solitarios, como los alquimistas, que recibían el oscuro y oculto conocimiento que practicaban a través de fuentes orales, y otras veces vinculado a grupos de mujeres sabias que también recibían su saber oralmente, pero tenían como laboratorio, la cocina, el hogar familiar y la calle (p. 85). Frente a esa ciencia que oculta sus poco nobles o “científicos” orígenes, Gracián transparenta estar más influido por el hervidero y magma intelectual que durante más de 500 años, antes del Renacimiento, fue la península ibérica de los reinos andalusíes, entre

los que escribían personajes como el granadino Ibn Tufayl, cuya obra, *El filósofo autodidacta*, es considerada como antecedente de *El Criticón* (p. 103).

Yendo a la parte central del trabajo de Fernández Ramos, en un primer momento contrasta la interpretación del “Estado de Naturaleza” que exhiben en sus escritos el inglés y el aragonés. Así, mientras Hobbes se refiere a un infierno relacional dominado por el miedo entre iguales que sólo el Estado puede calmar administrándolo desde arriba, Gracián parece más inspirado por el humanismo de Erasmo y por la revolución epistémica protagonizada por un puñado de dominicos, posteriormente acogidos por la Escuela de Salamanca y apadrinados por el Cardenal Cayetano, quien a principios del siglo XVI, tras recibir los informes que sus frailes enviaron desde las Américas, en los cuales se criticaba la brutalidad con la que los militares trataban a los indígenas, a la vez que valoraban muy positivamente el carácter y costumbres de estos, pasó a inspirar una interpretación positiva del “Estado de Naturaleza”, la cual influyó en toda Europa (p. 141). Por otro lado, Gracián no define al ser humano de una vez y para siempre ni tampoco aislado, como hace Hobbes, sino que lo percibe en términos de una incompletitud e ignorancia que son compensadas a base de relaciones con los demás. De hecho, Andrenio, uno de los personajes de *El Criticón*, que vive sólo e ignorante en una cueva de la isla Santa Elena en (apacible) contacto con las alimañas, cuando entra en relación con Critilo, lanzado al mar por un representante del Rey, este pasa a convertirse en su maestro e instructor, estableciéndose entre ambos una (también) saludable relación.

Por lo que respecta al *contrato* social del que habla Hobbes, basado en una relación racional tutelada por el Estado que salva de la desconfianza entre iguales, aunque en realidad tal desconfianza es sólo la coartada para justificar la existencia del *Leviathan*, Gracián opone la idea medieval de *trato*, inscrita en contextos de confianza y sentidos compartidos que no abarcaban sólo aspectos políticos o económicos sino el conjunto de la vida colectiva, pues tenían que ver con el diálogo y el gusto participado, lo cual también permitía cultivar, no la razón geométrica o euclídea que tanto entusiasmara a Hobbes, sino el ingenio y la sabiduría. No estamos pues ante un contrato social burgués basado en las desconfianzas que inspiran los comercios a larga distancia con los extraños

(todo ello en la base o fundamento de lo que hoy llamamos Economía) sino ante un contrato medieval comunal, basado en el conocimiento mutuo cotidiano, entre el que se desenvuelve otro tipo de intercambio y de compra-venta. Pero tampoco estamos ante una sociedad diferenciada funcionalmente con el Estado por encima de todo el complejo, sino ante una sociedad en la que todas las dimensiones de la acción colectiva están imbricadas e hibridadas sin que ningún punto fijo exógeno tutele tal anárquica totalidad. Es en este contexto en el que la incompletitud y el reconocimiento de la ignorancia tienen sentido. En cambio, en la modernidad racionalista y totalitaria de Hobbes todo está hecho, cerrado y sabido a base de distinciones funcionales y jerárquicas. Por cierto, también se inspira en este punto de vista gran parte de la sociología clásica y contemporánea, desde el primer Durkheim y todo Parsons hasta Luhmann, autor este último que sólo añade el reconocimiento del carácter paradójico de las distinciones o diferenciaciones, aunque sin mencionar su potencial patológico, asunto del que nos informa cierta psicoterapia de Palo Alto que se basa en la misma lógica (propuesta por Georges Spencer-Brown) que usa el alemán⁴. En cambio, en el campo humanista y comunitario de Gracián todo está abierto, por hacer y por saber a base de interferencias, diálogos y contaminaciones. Ciertas sociologías y antropologías contemporáneas que pivotan en torno a las hibridaciones y lo *trans* caminan por esta otra senda (Moya y Bergua, 2018).

Por otro lado, Gracián, en lugar de la Razón de Estado según la defiende Hobbes y la entendemos desde Maquiavelo, como un ámbito específico de acción que tiene que ver con la conservación y optimización del poder, prefiere una Razón de Estado distinta, también defendida en Italia por autores que precedieron en la reflexión al florentino, como Giovanni Della Casa, para impulsar una praxis política inspirada en el bien común. Gracián, conocedor de la obra y antecedentes de Maquiavelo, mezclará el nuevo papel adjudicado al Príncipe con las críticas y matices que le fueron adjudicados en la península ibérica, algunos de ellos resultado del método *causista* de Ignacio de Loyola, basado en la prelección (o atención al fenómeno en cuestión desde todos los puntos de vista), la repetición y la acción (o puesta en escena y en acto de lo concluido) (p. 207)

⁴ Véase al respecto Bergua (2017)

Finalmente, en relación a las metáforas corporales, el trabajo de Fernández Ramos se eleva a las alturas metafóricas que proponía en su declaración inicial de intenciones. Primero, nuestro analista decide colocar en un primer plano el cuerpo, históricamente trivializado por haber sido reducido a un conjunto de órganos con sus correspondientes sensaciones (principalmente la vista, en la base de nociones como la “inteligencia” o la “teoría” y de épocas como la “Ilustración” o de “las luces”), como sabemos desde los antiguos hasta Heidegger (2005: 184-190) o McLuhan (1985) entre otros. Después, el autor muestra que las obras de Hobbes y Gracián apelan a cuerpos diferentes que se han ido sedimentado en la civilización occidental alimentando reflexiones y políticas bien distintas. La *polis*, por ejemplo, fue la primera organización política que se imaginó a sí misma en términos corporales desplegándose en órganos. Luego lo hizo el cristianismo al proponer el “cuerpo místico” como espejo o metáfora de la sociedad, mientras entre las gentes se manoseaba un “cuerpo grosero” que prefería las excrecencias y placeres materiales a los sufrimientos y alusiones celestes. Más tarde vino el cuerpo renacentista, ya no cárcel del alma sino templo y estímulo de las más altas cualidades, como la belleza. Pues bien, la corporalidad que influirá en Hobbes será la mecanicista de la primera modernidad, pues del mismo modo que reduce órganos, sensaciones, músculos, etc. a un artefacto tan regular, predecible y frío como el reloj, inspira también una visión parecida del cuerpo social. Estamos ante un cuerpo autómatas, muy similar al que Descartes imaginó para los animales y que en ambos casos facilitó convertir lo aludido por la metáfora en algo simple y manipulable a voluntad. Ese delirio totalitario llevó a Hobbes a recuperar al monstruoso *Leviathan* bíblico para convertirlo en paradigma del Estado moderno. En la actualidad, aunque la cibernética es heredera de ese mismo afán, ha terminado reconociendo que sus sistemas son metaestables, están atravesados por la incertidumbre y son refractarios al dominio externo, lo cual, paradójicamente, deshace el delirio mecanicista a la vez y al mismo tiempo que mantiene la voluntad de conservarlo⁵. Allá ellos. Las metáforas corporales de Gracián, en cambio, no son cibernéticas sino analógicas, pues se inspiran más en la organicidad corporal que en su mecanicidad. De ahí su paseo por distintos órganos con sus sensaciones, desde el olfato y el oído, tan

⁵ Véase el ejemplo que tan elegantemente encarna Dupuy (1991) y la crítica que, en general, realiza a los propósitos fundacionales de la cibernética, el enigmático grupo Tiquun (2015: 44 y 107-108)

valorados en los tiempos medievales para saber vivir socialmente, pasando por el *sapere* o *sapienza* del gusto hasta llegar al dominio moderno concedido a la vista, pero sin olvidar el tacto de las manos, tan importante para la cultura manual y popular de la que bebió Gracián, hasta llegar a la cabeza y el corazón, en la cúspide de la república corporal. Este despliegue alegórico del cuerpo orgánico para retratar distintas facultades o dimensiones sociales es, según nuestro autor, típicamente hispano y está en las antípodas del cuerpo mecanizado de Hobbes y de su modernidad. En consonancia con todo lo anterior, mientras Hobbes aplica una lógica racionalista que trivializa y jerarquiza el mundo a base de conceptos, Gracián propone una razón basada en el ingenio, cuyos juicios permiten la convergencia republicana de todos los sentidos. Tales son, ya en términos epistemológicos, las diferencias entre la modernidad del centro-norte de Europa y la del Sur. Una ha terminado excluyendo lo que no cabía en su estrecho mapa mecánico, provocando que lo expulsado retorne en términos de ruidos y desórdenes que han desbaratado las alienantes ficciones psíquicas, sociales y naturales en las que nos hemos instalado, generando en la actualidad una sensación de pánico e inseguridad alarmantes. La otra proponía dar cabida a más órganos, sensaciones y dimensiones estableciendo un sutil equilibrio entre la salud y la enfermedad en el que, como dijo Paracelso, el veneno es sólo una cuestión de dosis.

En definitiva, el análisis de la obra de Gracián, mirada en el espejo de Hobbes y prestando atención a sus respectivos imaginarios, desvelados por las metáforas que despliegan, pone de manifiesto la existencia, en nuestra vieja pero aún prometedora Europa, de otra modernidad, hace unos siglos bien presente como posibilidad, hoy entre dormida y latente, pero no desaparecida, que da la razón al paradigma de las “modernidades múltiples” desplegado entre nosotros por la Escuela Navarra de Sociología (con Josetxo Beriáin, Sánchez de la Yncera, Celso Sánchez, Javier Gil, etc.), la cual también ha puesto de manifiesto la insostenibilidad del ideograma de la “secularidad”, pues ni la modernidad cumplió tal promesa ni la realidad se dejó plegar a ella⁶. Por cierto, no debería resultar extraño que este cuestionamiento de la secularidad y su modernidad esté inspirado por Joaquín Casanova (2012: 93-124), paisano de Gracián

⁶ Véase Beriáin y Sánchez de la Yncera (2012).

que ejerce en la Universidad de Georgetown. Tampoco debería sorprender que el paradigma navarro de las modernidades múltiples tenga entre sus más íntimas influencias a Andrés Ortiz Osés (1993), otro aragonés que, en su campo, la hermenéutica simbólica, opone a la fría y patriarcal disección que en el norte de Europa se ha realizado de los mitos e imaginarios, el cálido y mediterráneo *sapere* patriarcal. Pero es que en Goya y Buñuel nos encontramos con disidencias que son del mismo tenor. Pues bien, esta veta aragonesa se acopla perfectamente a la que traen consigo desde la cultura castellana, entre otros, los Lizcano y García Calvo (junto con Isabel Escudero y muchos más), como lo demuestra el trabajo de José Carlos Fernández Ramos, pues con su alquímico análisis combina el método y teoría de Emmánuel Lizcano con la materia prima que le proporciona Gracián. Siendo todos ellos más que aragoneses y castellanos concretan a la perfección la singularidad y complejidad de la “otra” modernidad ibérica.

Bibliografía

- LIZCANO, E. (1993): *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en Grecia y China*, Barcelona: Gedisa
- (2006): *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas*
- LIZCANO PELLÓN, M. (2010): *Tiempo del sobrehombre*, Madrid, Instituto de Estudios Panibéricos y Sepha
- MCLUHAN, M. (1885): *La galaxia Guttenberg*, Barcelona, Planeta-Agostini
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2013): *La mirada del jaguar*, Buenos Aires, Tinta y Limón.
- GARCÍA CALVO, A. (1985): *Razón común*. Zamora: Lucina
- HEIDEGGER, M. (2005): *Parménides*, Madrid, Akal
- BERGUA, J.A. (2017): “Creatividad. Un objeto sociológico límite”, Sánchez Capdequí, C. (ed.), *La creatividad social: narrativas de un concepto actual*, Madrid, CIS, 2017, pp. 423-459
- DUPUY, J. P. (1991). *La panique*. Paris: Laboratoires Delagrangé.
- TIQQUN (2015):. *La hipótesis cibernética*. Madrid: Acuarela-Machado
- CASANOVA, J. V. (2012): “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos”, en Sánchez de la Yncera, I. y RODRÍGUEZ FOUZ, M. (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, pp. 93-124.

- BERIÁIN, J. y SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. (2012), “Tiempos de postsecularidad, desafíos de pluralismo para la teoría”, en Sánchez de la Yncera, I. y Rodríguez Fouz, M. (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, pp. 31-92.
- ORTIZ OSÉS, A. (1993): *Las claves simbólicas de nuestra cultura. Matriarcalismo, patriarcalismo y fratricarcalismo*, Barcelona, Anthropos.
- MOYA, L. y BERGUA, J. A. (2018): “Crip posthumanism and Native American postanthropocentrism: keys to a bodely perspective in science”, *International Review of Sociology*, 28 (3)