

## HOBBS Y GRACIÁN EL ESTADO DE NATURALEZA EN EL *LEVIATÁN* Y EN *EL CRITICÓN*

JOSÉ CARLOS FERNÁNDEZ RAMOS  
*UNED, Madrid*

GENERALMENTE SE HA ENTENDIDO por *estado de naturaleza*, y así lo admitimos en principio, aquella situación del ser humano previa a la instauración de cualquier clase de poder soberano. Lo que en el *reino animal* hablaría de *salvaje* y *domesticado*, referido al hombre equivale a *estado de naturaleza* y *estado político* o *civil*. Este trasvase conceptual, metafórico, permite a quien lo usa imaginar un estado *salvaje* del hombre anterior a su *domesticación* por el Estado.

El contenido significativo del concepto hobbesiano, sin embargo, no se extrae de la observación científica ni de la deducción racionalista sino de las aspiraciones de *ley* y *orden* que reclama, persigue y anhela un débil poder soberano ya constituido. Responde mejor a una aspiración de legitimación de lo dado que a un *descubrimiento* de la lógica racionalista.

Intentaremos, por tanto, mostrar la inconsistencia y vacuidad del concepto tal como Hobbes lo formula porque las condiciones que él denuncia como causa y razón de tal estado, continúan existiendo y azotando a las sociedades con un poder soberano establecido. Gracián nos procurará pruebas suficientes de ello.

Empezaremos por establecer brevemente el contexto histórico y social en el que vivieron ambos, destacando solamente los aspectos que pueden ser relevantes para el análisis del concepto de *estado de naturaleza*. Continuaremos por la explicación hobbesiana de dicho concepto para acabar con la versión graciana del mismo.

### I. CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIAL EN LA EUROPA DEL SIGLO XVII

Si en algo coinciden los historiadores respecto a los siglos XVI y XVII europeos es que se trata de una época en la que se dieron en todo el ámbito occidental

—por diversas razones—, las primeras revueltas populares. Dos fueron las causas principales de rebelión: la primera de origen religioso, la segunda de carácter político-social.

La religión, los movimientos de Reforma y Contrarreforma promovidos políticamente y que desataron la mayor parte de las guerras de la época, supusieron en la práctica la marginación, expropiación y represión de la facción contraria en cada caso. El norte reformado se ensañó con los católicos y el sur contrarreformista aterrizó a los protestantes. En algunos lugares como las islas británicas, el triunfo alternativo de unos u otros desencadenaría sucesivas *vendettas* fratricidas.

La lucha de la monarquía británica por lograr su emancipación del paraguas romano era ya secular. Hay que recordar que la Iglesia Católica fue un poder incontestable en toda Europa desde la caída del Imperio Romano. Ayudó a constituir la mayoría de los reinos cristianos; puso y depuso reyes por todo el continente y conspiró en cada reino por favorecer los intereses (terrenales) del papado. Como dijera Thomas Becket, arzobispo de Canterbury, respecto de Enrique II que reinó entre 1154 y 1189: “A la Iglesia debe Enrique su corona, e Inglaterra su salvación”, este débito costaría la vida al arzobispo ya que poco después sería ajusticiado por no aceptar el poder del rey sobre la iglesia inglesa.

En la segunda mitad del siglo XVI se dieron las primeras revueltas y sublevaciones con un carácter campesino y urbano difícilmente separable. Al hilo de las malas cosechas del último tercio de siglo se desencadenarían sublevaciones campesinas en toda Europa: Suecia, Inglaterra, Italia, Finlandia y poco después Austria, Polonia, Hungría, Eslovenia y Rusia, fueron algunos de los reinos que las sufrieron.

Dos causas sociopolíticas interconectadas se esgrimían, además, como justificación de las rebeliones: las guerras y los tributos. Las guerras interminables que incendiaban Europa promovían la elevación de tributos, la gleba forzosa y la depredación de los ejércitos en su camino hacia los numerosos frentes en que peleaban.

Entre 1640 y 1650 se reprodujeron la inestabilidad política y las revoluciones populares en numerosos reinos, tanto católicos como protestantes. La inestabilidad fiscal, con continuos aumentos y creación de nuevos impuestos para el sufragio de las guerras, agravada por las malas cosechas y el comienzo de una recesión mercantil de nivel continental, culminarían en el estallido *revolucionario* que incendió todo el continente europeo.

En Inglaterra la revolución puritana y la dictadura de Cromwell, en Francia las Frondas, en España la sublevación catalana y portuguesa contra el centralismo castellano, son las más destacadas de nuestro entorno más cercano.

España ya había padecido el aplastamiento de las Comunidades y las Germanías que llegaron a inquietar el reinado de Carlos I. Poco después, en 1526, bajo el reinado de Felipe II se produjo la rebelión de Espadán, revuelta morisca en la sierra que le dio nombre, al igual que la de las Alpujarras de 1567 a 1571 o la del Albaicín por la limitación de la libertad religiosa de los moriscos conversos. En el

siglo XVII la llamada Rebelión de la Sal entre 1631 y 1634 por el precio y propiedad de la sal almacenada en el Señorío de Vizcaya; la sublevación de Cataluña (Guerra del Segadors) entre 1640 y 1652 y que supuso la pérdida del Rosellón y la mitad de Cerdeña que pasaron a manos de Francia con la firma de la llamada “Paz de los Pirineos”. Incluso en Aragón o Andalucía hubo conspiraciones independentistas encabezadas por la alta nobleza, como el Duque de Medina Sidonia o el Marqués de Ayamonte.

Estas situaciones formaban parte del paisaje europeo de la época. Tanto Hobbes como Gracián las habían vivido, cada uno en su ámbito. Por lo que la *guerra de todos contra todos* no era algo ajeno a ninguno de los dos. Las rebeliones civiles parecen configurar una percepción general de caos social y enfrentamiento constante en los reinos que las sufrieron dando lugar a visiones pesimistas de la condición humana. Este es el origen de las antropologías negativas del hombre, comunes en muchos autores de la época.

## 2. HOBBS: EL ESTADO DE NATURALEZA O LA NATURALEZA COMO ESTADO<sup>1</sup>

Al referirse al *estado de naturaleza* Hobbes nos habla del estado antes del Estado haciendo explícitas lo que serían las exigencias mínimas del poder soberano para constituir y mantener a la república, pero convertidas y presentadas como deducciones racionales irrefutables.

Para inferir el *estado de naturaleza* mediante el método resolutivo/compositivo —esto es, análisis/síntesis—, Hobbes desmonta pieza a pieza el *corpo político*; resta primero el poder soberano 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 *corpos 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. Sin un poder al que temer, todos los contratos se extinguirían.

Después de este análisis Hobbes se interroga por el tipo de relaciones sociales que corresponderían a un estado tal 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 ha mostrado cabalmente las consecuencias de la abolición o al menos el cuestionamiento serio de la autoridad del poder soberano único: facciones armadas en lucha continua por el poder.

<sup>1</sup> Literalmente: la naturaleza como un Estado (o sea, la naturaleza vista *políticamente*) y el Estado como naturaleza (esto es, el Estado visto *naturalmente*).

Hace, por tanto, regla general de una observación particular de su patria bajo los últimos Estuardo, lo cual no deja de ser una conjetura y presunción por su parte aunque en concordancia con su teoría de conocimiento. Pues entiende que:

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).<sup>2</sup>

De modo harto diferente argumenta Gracián acerca de la validez de ese tipo de conclusiones universales extraídas de una única observación o deducidas por la ontología racionalista aplicada al mundo político:

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).<sup>3</sup>

No parece necesario destacar o alabar la prudencia y humildad que expresa la cita graciana respecto de los juicios universales referidos al ser humano en sociedad. Pero volvamos a Hobbes y observemos cómo construye el *Leviatán* antes de pretender realizar su crítica.

Al concebir el Cuerpo Político, el Estado en definitiva, Hobbes considera necesario formular 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.

Estado de Naturaleza + Pacto Social = Cuerpo Político.

Esta sencilla ecuación resume, *more mathematico*, la teoría política de Hobbes. 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 por el que se constituye el poder soberano (Estado) que permitirá superarlo.

<sup>2</sup> Los textos del *Leviatán* que aparecen en el cuerpo del artículo proceden de la edición y nota introductoria a cargo de Carlos Moya y traducción de Antonio Escohotado, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.

<sup>3</sup> Para las citas de la obra de Gracián se ha

empleado la edición de las *Obras Completas*, en dos volúmenes, a cargo de Emilio Blanco, realizada para la Editorial Turner, Madrid, 1993. En el texto y las citas se utilizarán las abreviaturas ya clásicas en la literatura especializada sobre el aragonés.

Para proporcionar coherencia a este sistema, Hobbes concibe el llamado *estado de naturaleza* como dato inicial y lo imagina como 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 es común por los hombres es posible. Con sus propias palabras:

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 confortable, 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).

Al describir las carencias de aquel supuesto estado primigenio, Hobbes nos hace saber lo que considera imprescindible en la sociedad racional que se pretende construir en la Inglaterra del XVII, y delata la procedencia de su imagen teórica. Pero, ¿cómo llega a deducir 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-demonstrativo que Euclides utiliza en sus *Elementos*. Además, los físicos y matemáticos del *Círculo de Mersennes*<sup>4</sup> facilitaron al joven Hobbes las claves de una forma racionalista de conocimiento aplicable 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 mé-

<sup>4</sup> El llamado *Círculo de Mersennes*, formado en torno al 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. También fue un foco de difusión científica que abarca desde las obras de 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

importantes que se fundaron debemos de 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 Collage*, creado por Bacon); la *Tertulia Hispalense Médico-Chimica* 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, *Academia Secretorum Baturae*, fundada en 1580 en el Nápoles hispánico.

todo resolutivo-compositivo, consistente en la descomposición del objeto a conocer en elementos simples y su posterior composición, una vez conocidos aisladamente.<sup>5</sup>

El *estado de naturaleza* es el resultado 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 esa 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— es el resultado de la aplicación de este método y de sus consecuencias a lo social.

El *estado de naturaleza* es el resultado de una operación teórica y no de un retroceso en el tiempo. Se construye como *tipo ideal*, en sentido weberiano, es decir como *modelo* teórico para la comparación, siguiendo el método analítico de Galileo para la reflexión científica (p. 241).

Tras describir ese espantoso *lugar*, Hobbes debe 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 varias contradicciones lógicas incluso si son consideradas desde su 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 después— un mecanismo incuestionablemente social. La segunda, al suponer lenguaje y razón —a los que considera uno y la misma cosa, acertadamente— sin antes constituir lo social siendo ambos creaciones sociales por antonomasia. Y tercera al no explicar cómo, por medio del lenguaje y la razón, el 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 estaba gestando en el campo de las ciencias naturales en ese preciso momento: la *Naturaleza como Estado*. Se puede constatar un trasvase simultáneo, un mecanismo de *feed-back*, entre las ciencias naturales y sociales. Este es el instante histórico

<sup>5</sup> José María Hernández, *Retrato de un Dios mortal: estudio sobre la filosofía política de T. Hobbes*, Barcelona: Anthropos, 2002, p. 64.

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, energía—, para presentarse a sí mismas como auténticas ciencias. De algún modo, ciencia natural y ciencia política se legitiman mutuamente en un circuito de retroalimentación dando un sentido moderno a un vínculo ya secular. Y las consecuencias de esa operación metafórica en ambas ciencias 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 razonar —y, por tanto, de 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—, ha alcanzado un desarrollo mental suficiente para deducir por su propia cuenta las *leyes de naturaleza* que racionalmente le empujan a la firma del pacto social.

En su estado natural los derechos del hombre 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* no estaría completa sino es analizada su íntima conexión con la Ley Natural. Si se habla de Ley nada se dice de la Naturaleza y sí mucho del Estado. En Hobbes las leyes naturales son aquella que caracterizan y convienen al Estado. *Leviatán* está dictado por los intereses de la República y contribuye a su naturalización, a su aceptación como fenómeno natural; se trata de un texto eminentemente ideológico presentado con las deslumbrantes vestiduras del método científico.

Hobbes supone una Ley donde 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).

Sin Estado no hay justicia ni ley pero el mito del *pacto social*, puente lógico 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 ambas se apoya en un proceso de ascenso argumental:

La ley natural y la ley 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, XXII, 204).

Si la ley natural y la ley civil se contienen la una a la otra, esto no puede ocurrir más que por una sola razón, porque 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).

Pero Hobbes no se detiene ahí y da un paso más:

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).

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.

El *Leviatán* —*hombre artificial* que nace con el pacto social— crea las leyes naturales y 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).

Se entiende que la razón del hombre artificial, es decir, la Razón de Estado es la Ley de Dios. No dice que la Ley Civil *provenga* de Dios sino literalmente que la Ley Civil *es* la Ley de Dios.

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 políticas 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 nos lo quiere presentar como su negación absoluta. Aceptémoslo así.



Hobbes nos invita a un ejercicio de la razón que desmonte el entramado social, *restando* de la sociedad civil —de su época— todo aquello que no sea estrictamente individual y mecánico, porque:

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, 66).

Dada como axioma 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 califica de “*guerra de cada hombre contra todos los demás*”.

Llega así a un hipotético momento primigenio y generativo de la sociedad: el hombre situado en el *estado de naturaleza* sin ningún apoyo extraño o distorsionante, sin que nada artificial pese sobre él.<sup>6</sup> Así lo muestra la razón, el egoísmo como motor y la satisfacción de las pasiones como fin. Este sería el hombre natural de Hobbes, carente de cualquier tendencia hacia la vida en común.

Con razón la escuela de Frankfurt,<sup>7</sup> critica al habitante del *estado de naturaleza* original y primario, anterior a toda socialización que nos propone Hobbes 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, reiterada hasta encontrar lo que antes Hobbes se había propuesto: *la guerra de todos contra todos*.

Para la construcción de su concepto se nutre —no puede ser de otro modo—, de aquello que ha visto 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 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 peque-

<sup>6</sup> José María Hernández, *op. cit.*, p. 224.

*filosofía social*, Madrid: Tecnos, 1987, p. 35.

<sup>7</sup> Junger Habermas, *Teoría y Praxis: estudios de*

ñas familias<sup>8</sup>, 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).

Se refiere, claro está, a las tribus nómadas de América del Norte; aquellos hombres semidesnudos vistos por ojos puritanos hacen que su opinión resulte etnocéntrica como poco, aunque la imagen —para sus contemporáneos— fue sin duda potente, eficaz y consecuente con sus propósitos.

Por otra parte, señala 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 clara situación de *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 desorden e inseguridad que traían y cuyas consecuencias sufrió en carne propia eran para Hobbes un vivo retrato 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).

Aquí el *estado de naturaleza* es consecuencia de una *dinámica social* siendo una contradicción aplicar mecanismos sociales para caracterizar lo que define como el *estado natural* primitivo. Si no puede haber sociedad en dicho estado difícilmente puede haber interacción social. En este caso parece hablar más de la construcción 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 como prueba de su teoría: el estado de guerra entre *Leviatanes* es la manifestación del modo de vida que habría entre los hombres si no estuvieran sujetos, como no lo están los Estados independientes, a un poder común:

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).

<sup>8</sup> 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*.

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*.

En el argumento anterior destaca la potencia visual de la metáfora —*en estado y postura de gladiadores*— que Hobbes utiliza en su descripción del *estado de naturaleza* en las relaciones internacionales. No hay duda de que los Estados en sus relaciones mutuas parecen actuar sin ningún poder que los coaccione, independientemente, según el dictado de sus intereses egoístas. Los *Leviatanes* podrían ser los únicos que mantienen los derechos del *estado de naturaleza* intactos. Sin embargo, los Estados, como *cuerpos políticos*, son sociedades organizadas, no 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.

Ahora bien, el propósito del inglés al formular la metáfora del *estado de naturaleza* es recordar y advertir a sus contemporáneos cómo será su vida sin un poder 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 exterior está formado por *fuerzas* naturales ajenas que actúan sobre el hombre provocando reacciones automáticas. En el plano interior, *atracción* y *aversión* moldean en exclusiva su naturaleza 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 realizadas acerca del Estado, la sociedad o la civilización en Occidente. Aceptado ese primer postulado —que el hombre carece de cualquier instinto que le incite a una sociabilidad innata— la demostración en cascada de consecuencia en consecuencia es inapelable y sólo admite matizaciones que no alteran lo sustancial de la teoría. La explicación del filósofo no deja lugar a dudas, porque:

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).

La aceptación acrítica de la metáfora se reconoce aún, siglos después, en el esclamamiento de lo que Freud entiende 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 a esta defensa responden todos los mandamientos, organizaciones e instituciones.<sup>9</sup>

En *El porvenir de una ilusión* Freud deja clara la ascendencia de sus tesis: “Suprimida la civilización, lo que queda es el *estado de naturaleza* mucho más difícil de soportar...” (la cursiva es nuestra). Muestra suficiente de que la fuerza de las metáforas creadas por Hobbes no se dejó sentir únicamente en su tiempo y en su país.

De ahí que las refutaciones teóricas al *Leviatán* se inicien 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 se percataron de que la aceptación del *estado de naturaleza* en los términos en que Hobbes lo plantea, como dato previo indiscutible, les obligaría a aceptar el resto del sistema. Negaron, en consecuencia, el *estado de naturaleza* como dato o hecho natural originario. Y lo refutaron. Su aceptación les habría colocado en una pendiente 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 inexorable.

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 del *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. El anhelo general de seguridad lleva a los hombres al *pacto social*, cuyo fin es preservar su libertad natural. Rousseau, en cambio, ve al hombre en *estado de naturaleza* como al *buen salvaje*, libre, capaz de cualquier cosa y sociable por naturaleza. Su estado natural es vivir en sociedad sin ningún poder que lo gobierne. Es la sociedad quien aparta al hombre del seguimiento de las leyes naturales, y lo corrompe al inventar la propiedad privada y la consecuente desigualdad que genera.

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:

<sup>9</sup> Freud, Sigmund, *Toten y tabú*, Madrid: *la Cultura y Psicología de masas*. Alianza Editorial, 2004. Incluye, *El Malestar en*

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).

Esa seguridad sólo se 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.

Como *mecanismo* natural, para Hobbes el hombre, carece de *voluntad* porque la voluntad es el último de una serie de cálculos en la deliberación de los pros y los contras de una acción:

Cuando 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).

*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 una consecuencia física.

Por eso puntualiza Hobbes:

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).

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 posibles antes de actuar. Es resultado de una *suma* de apetitos y aversiones cuyo resultado se conforma para favorecer o entorpecer el movimiento, en este caso, el movimiento de preservación de la propia vida.

Reducida drásticamente la voluntad al *sumatorio* de apetitos y aversiones, la *libertad*, —concepto íntimamente ligado a aquella—, sufre una reducción equivalente siendo vaciada de su contenido tradicional:

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).

En el universo mecánico de cuerpos en movimiento *poder* equivale a *capacidad* de provocar *movimiento* y, en consecuencia, libertad es *libertad de movimiento*.<sup>10</sup> 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 el *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 y se restringía al máximo su capacidad de movimiento. Sólo bajo la presión de la burguesía industrial en 1795 se abolió aquella servidumbre parroquial y se recuperó cierta movilidad personal.

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 a Londres de la avalancha de los *sin tierra* provocada por las autorizaciones de cercamientos de los Tudor que supusieron una expropiación encubierta 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<sup>11</sup>. La nueva industria necesitará acabar con el vínculo del hombre medieval con la tierra. Hombres que hundían sus *raíces* en la tierra natal y cuyo *trasplante* es considerado peligroso por el lugareño, incluso mortal desde la perspectiva del noble terrateniente que lo emplea de asalariado. Pero no es este el tipo de libertad del que habla Hobbes. Ni siquiera se refiere a la *libre empresa* del protocapitalismo.

La libertad hobbesiana *sensu stricto* puede ser atribuida indistintamente a todo cuerpo con capacidad de movimiento. En *De Cive*<sup>12</sup> utiliza una metáfora acuática, ampliada después en el *Leviatán*, para explicar lo que entiende por 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 de libertad 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

<sup>10</sup> Alfredo Cruz Pardo, *La Sociedad como Artificio*, Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 1992, p. 186.

<sup>11</sup> Karl Polanyi, *La Gran Transformación: los*

*orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México: FCE, 2003, p. 223.

<sup>12</sup> Thomas Hobbes, *Tratado sobre el Ciudadano*, Madrid: Editorial Trotta, 1999.

movimiento, una circunstancia (física) plenamente externa al objeto al que se aplica; simple ausencia de obstáculos.<sup>13</sup> De esta manera los dos conceptos que clásicamente se oponían a la libertad, esto es, *necesidad y obligación*, ya no son incompatibles 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 canal, 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.*, I, XXI, 195).

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, profesión o credo porque estas redes reclamaban a sus miembros lealtades que restringían esa libertad burguesa.<sup>14</sup> 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 breve. 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 un reino de felicidad y amor como la cuna de la sociedad; 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 encuentra la *obligación*. La obligación es un impedimento arbitrario, 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 el castigo, 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).

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 res-

<sup>13</sup> Alfredo Cruz Pardo, *op. cit.* p. 212.

<sup>14</sup> Karl Polanyi, *op. cit.*, p. 222.

tricción 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?

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 que será la *guerra de todos contra todo*, y concluye por tanto en la visión pesimista del ser humano, tan característica de su filosofía.

La naturaleza del ser humano que Hobbes supone egoísta e interesada será la característica constitutiva de una sociedad donde la esfera preponderante será la economía; individuos racionalmente egoístas velando por su propio interés. Imaginando al hombre en su estado natural Hobbes presiente al futuro *homo economicus* que se está forjando. El hombre individualizado sin relaciones de parentesco, ni profesionales, ni vecinales, solamente con relaciones contractuales.

### 3. GRACIÁN Y EL ESTADO DE NATURALEZA HOBBSIANO

Gracián, en el contexto del *estado de naturaleza*, podría considerarse incomparable con Hobbes. No hay un concepto equivalente al *estado de naturaleza* en sus obras.

Aunque no de forma evidente, en un análisis textual más profundo encontramos suficientes pretextos para nuestra pretensión de ver en el belmontino una forma alternativa de entender la naturaleza humana.

En coherencia con su teoría del conocimiento Gracián no planea su obra como un ensayo científico —pretensión del *Leviatán*—, sino como narración alegórica en la que se desgranar opiniones, teorías, críticas y alternativas al racionalismo utilitario inmersas en una *historia de vida* iniciática<sup>15</sup> 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 y perfeccionamiento personal y común.

La resistencia del aragonés a definir al hombre de una vez y para siempre, como hace Hobbes, responde a la exigencia epistemológica que Gracián se impone: “hacer concepto de todo”. *Hacer concepto* significa establecer las relaciones y correspondencias de cada cosa con todas las demás y la metáfora —la alegoría, como metáfora magna— es la herramienta privilegiada con que se lleva a cabo ese designio.

<sup>15</sup> Jorge Manuel Ayala, *El Discurso de la Vida*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, N<sup>o</sup> 5, *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una*

*nueva visión y lectura de su obra*, Barcelona, 1993: Editorial Anthropos, pp. 10-23.



El carácter procesual del “hacerse persona” —y de *El Criticón*— se funda en el hecho de que el ser humano accede al mundo incompleto, crudo, por hacer, y alcanzar la sazón. Ese proceso vital se verifica en medio de las circunstancias ambientales que determinan el cómo se lleve a cabo:

No basta la sustancia, requiérese también la circunstancia. Todo lo gasta un mal modo, hasta la justicia y razón. El bueno todo lo suple; dora el no, endulza la verdad y afeita la misma vejez. Tiene gran parte en las cosas el cómo y es tahúr de los gustos el modillo (*OM*, XIV, 197).

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 correspondencias y relaciones que lo ponen en contacto con el mundo a lo largo de la vida. El *ser* se materializa y desvela en sus conexiones con los demás. El hombre incomunicado, separado de sus semejantes no es humano sino animal. Andrenio no se hace consciente de sí hasta el momento en que se relaciona con el mundo y no se convierte en *persona* hasta colmar su trato con Critilo y los demás personajes de la novela.

La Verdad, desvelada por las correspondencias y conexiones entre las cosas, *amarga, pica, escuece y quemá*. La Mentira —su hermanastra— le cambió sus vestidos mientras dormía y desde entonces viene disfrazada con una capa de espinas. Por eso Gracián recomienda *endulzarla* para que se *trague y digiera* mejor, la reviste del traje poético de la alegoría para que el ser humano pueda *asimilarla sin dolor*.

Pero aún con las vestiduras que encubren su *crudeza*, en las descripciones recogidas en *El Criticón*, podemos apreciar la existencia de aquel estado referido por Hobbes como condición natural del hombre. Lo dicho por Gracián respecto de la sociedad barroca de la España del XVII apoya nuestra tesis y principal crítica al *estado de naturaleza* hobessiano; la auténtica *guerra de todos contra todos* se da en sociedad y no en hipotéticos —y dudosos— estados presociales. La sociedad estamental, dramáticamente desigual, compuesta de siervos e hidalgos, era singularmente injusta. La ley se acomodaba a la procedencia social del reo. Tanto en la vida como en la muerte, todo dependía del estrato social al que se pertenecía. Las oportunidades y el tratamiento social no era el mismo para los hombres que para las mujeres, ni entre campesino o artesanos urbanos. Tampoco era lo mismo si uno era rico o pobre, ya fuera siervo o hidalgo. Y mucho menos entre amos y esclavos; la reconquista propició la esclavitud de poblaciones enteras. Todas estas desigualdades desataban la “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 sociedades sin poder soberano

pero no hay, ni puede darse jamás, poder soberano sin un grupo social sobre el que ejercitarlo.

Entre Hobbes y Gracián se dio, por último, una de esas coincidencias que suelen ocurrir 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 concreta coincidente. Se diría que el tema flota en el ambiente de la época. Ninguno de nuestros autores nombran siquiera al otro y el conocimiento mutuo parece una conjetura sin base documental alguna. Además, ambas obras se publicaron el mismo año (1651) por lo que podemos aventurar con bastante probabilidad de acierto que no hubo ningún vínculo entre ellas.

Como se dijo más arriba, el *estado de naturaleza*, confrontación incesante, 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 Crisi Cuarta de la Parte Primera de *El Crítico*, aunque el contexto y la intención 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.

### 3.1. “LA GUERRA DE TODOS CONTRA TODOS” EN LA SOCIEDAD BARROCA.

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 Crítico* 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 al análisis, por ello se aplica en mostrar, a todo hombre, cómo hacer frente a esa circunstancia.

Como el inglés, el español también se halla preocupado con la situación de la España barroca. 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 que sirve de marco a la alegoría el poder y el dinero ya se han enseñoreado de las relaciones sociales, el oro se ha convertido en la piedra de toque de los afectos, falseando la naturaleza humana:

—Así es, pero 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).

Además Gracián es un representante genuino del sentimiento generalizado de decadencia que se expresa en la mayoría de los escritores hispanos de la época. Sabe que alcanzado el cenit el imperio no puede sino declinar y desmoronarse. También en *El Político* lo deja ver:

Suma infelicidad de un príncipe llegar a la monarquía ya postrada, caído el valor, valida 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 el desengaño, la desesperanza que inunda la literatura de la época y la decadencia que aqueja la monarquía española<sup>16</sup>. Asimismo, se nos presenta como un perspicaz analista y conocedor de la condición humana natural y social:

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).

Regresemos, no obstante, al primer episodio del relato graciano en el que Andrenio aparece cuidado y alimentado por las bestias en 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 Andrenio<sup>17</sup> —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

<sup>16</sup> J. M. Aguirre, "Agudeza o Arte del Ingenio y el Barroco", incluido en *Gracián y su Época, Actas de la I Reunión de Filólogos Aragoneses*, Zaragoza: IFC, 1986, pp. 181-245.

<sup>17</sup> Andrenio procedente del griego *Andros*,

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, padre y maestro de Andrenio.

verdadera naturaleza humana, sin conocerla, echando de menos el trato social, sin concebirlo siquiera:

Pero llegando a cierto tiempo de crecer y de vivir, me saltó 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).

La caverna representa el lugar y 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 simboliza el estado de naturaleza graciano, sin lenguaje ni razón, sin humanidad.

Ese solipsismo que la soledad acarrea será quebrado por la acción de un terremoto que conmueve el refugio-prisión del personaje abriendo una ventana al exterior, es decir, al conocimiento del mundo.

Gracián establece un juego de espejos, una simetría entre las biografías de los dos protagonistas. Andrenio viene del mundo natural —del *estado de naturaleza*— y Critilo su maestro es expulsado del mundo civilizado al ser arrojado a la mar embravecida, en vil traición, por un representante de su majestad. Andrenio rememora su vida en la cueva alimentado por alimañas y narra los detalles de su advenimiento al mundo y la estupefacción que la primera mirada le causó. Critilo cuenta cómo 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 convierte 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 aislado 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 hobbesisano. 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. En esta situación se mantienen hasta su rescate.

Después de años de espera, enseñanza y aprendizaje, los *náufragos de la vida* vislumbran por el horizonte su posible liberación y salvación en forma de flota que se aproxima a su isla. En ese instante es posible prever el contacto con otros hombres y Critilo se ve compelido a dar rápidas y urgentes recomendaciones a su discípulo que le preparen para tan peligroso encuentro. Aislados en la naturaleza salvaje su integridad depende sólo de ellos pero en contacto con la sociedad Critilo presiente el peligro 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. Éste recuerda a su maestro que no le previno de tantos riesgos viviendo durante años entre animales salvajes. Si no te-

mían 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 (*Ibid.*).

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, 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 fió de su malicia (*Ibid.*).

La misma naturaleza desconfiando de la humana avidez de poder los desarmó anticipando la mutua destrucción de los hombres. 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 percedera, 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. Una visión pesimista del género humano que comparte con Hobbes. Sí, pero mientras el inglés resuelve la cuestión con la creación del Estado, *Leviatán*, cuya violencia aplaca y sujeta la de los hombres, el aragonés no ve ninguna seguridad garantizada por él, al contrario.

Los hombres de que Critilo se horroriza no son las *bordas salvajes*, a las que Hobbes alude como ejemplo vivo de *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 cargada de una nube de oro que lloverá sobre el Imperio español. Aquella escuadra representaba al Estado más potente 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.

Critilo conoce la organización militar y jerarquizada de una flota; reproducción y representación del Imperio al que él también pertenece como súbdito y, sin embargo, tiembla ante su presencia como si se tratara de piratas y asesinos. El *Leviatán* 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 es un medio, como pretende Hobbes, para el logro de la paz social.

Pero Gracián, además, no sólo ve al hombre en guerra perpetua sino que concibe tal contienda como el signo de un antagonismo universal. Siguiendo a Heráclito, Critilo, ante el pasmo de su alumno por la lucha de extremos en la tierra, nos brinda una cosmogonía que extiende el concepto de guerra al universo completo (astros y sociedad):

Así es [...] que todo en este universo se compone de contrarios y se concierne de desconciertos. Uno contra otro. [...] Unos tiempos son contrarios a otros. Los mismos astros guerrean 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, unos párrafos más abajo sentencia:<sup>18</sup>

Todo es arma y todo es guerra, de suerte que la vida del hombre no es otro que una milicia sobre la haz de la tierra (C, I, iv, 35).

Pero esta conflagración no es aquella que se desata entre los hombres por hallarse en el *estado de naturaleza* presocial, cuando no existía el Estado bajo cuya amenaza se amansa una tendencia *natural* de los seres humanos. La guerra que aquí nos muestra

<sup>18</sup> En 1647, en el *Oráculo Manual* ya utiliza Gracián una frase similar en el aforismo XIII: “Milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre”, en *Obras Completas*, I, p. 197.

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 (*C*, I, iv, 36).

A pesar de la alusión final al *divino gobierno*, la cita no deja de mostrar un sabor pagano y clásico, muy nietzscheano<sup>19</sup>, tanto por el principio generativo que invoca y la sugerencia indirecta a un eterno retorno como por el ascendente al autor original, Heráclito.

En el relato de su vida, Critilo aparece como víctima de su propio destino, es decir, narra en qué forma sus *relaciones sociales* se trastocaron en *ruina y cautiverio*.

Nace rico en el seno de una noble familia que le cría entre algodones y esta suerte lo condena a una vida regalada y entregada al placer y la holganza. Su posición social lo coloca como rico heredero en el mercadeo del matrimonio por interés familiar. Cuando se enamora de Felisinda sus padres la rechazan por no poseer la suficiente fortuna y categoría familiar como para emparentar con ella. Tras la muerte de sus progenitores Critilo, joven e inexperto, cae víctima de sus rivales y enemigos siendo esquilmado en su honor y en su hacienda. Un cambio de fortuna de su amada hace que ahora sea la familia de ella la que no se muestra interesada por él. El enfrentamiento con otro pretendiente de la joven, a la sazón hijo del virrey, que acabó en la muerte del joven antagonista, le acarrea la prisión y la ruina.

Así se inicia 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 heredada que fue la causa de sus males:

Mas no digo bien, pues lo que me acarreó de males la riqueza, me restituyó en bienes la pobreza. Puédolo 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 (*Ibid.*, 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 permiten *hacerse persona*.

<sup>19</sup> Vid., Víctor Bouillier, « Baltasar Gracián et Nietzsche », *Revue de Littérature Comparée*, VI (1926), pp. 381-401.

Encadenado y mísero inicia el camino que lo lleva 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 (*Ibíd.*).

Critilo proviene del seno de una sociedad organizada bajo un poder soberano, premisa hobbesiana necesaria y suficiente para abandonar el *estado de naturaleza* y, sin embargo, él 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 convierte su prisión de Goa en resguardo. Abandona el *estado bestial* a través del *conocimiento* y, se siente libre por primera vez, encadenado.

En varias ocasiones a lo largo de *El Criticón* aparece este mecanismo del extremo que se transforma en su contrario, al que antes se hacía referencia. La riqueza se hace pobreza; 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 de su *ser persona*. En contraste la pobreza se vuelve riqueza; la privación de todo lo material implica ocuparse de lo único que le resta al pobre: su propio ser como *persona*.

Al ser arrojado al mar, en busca de la muerte, halla la vida. Agarrado a un madero que la tripulación piadosamente le arroja Critilo se debate en el seno de una horrible tormenta y, a pesar de ello:

Más ¡ay! 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 su fuente y aval es el *saber socialmente acumulado*. Su apelación a los muertos representa un homenaje a los libros clásicos, al conocimiento ahí reunido como tesoro social.

Mientras en Hobbes el hombre no tiene escapatoria si no 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 del *Leviatán*.

A pesar de su pésima opinión sobre la sociedad en que vive Gracián no es un pesimista absoluto, como Hobbes, y lo demuestra desde el comienzo de su alegoría. La salvación del hombre no depende del rescate del Estado sino de la sabiduría y



experiencia adquiridas. De ahí que la amistad, cauce fecundo del conocimiento y la figura del amigo-ma

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 camina. Y, ¡ay del solo!, que, si cayere, no tendrá quien le ayude a levantar (C, II, iii, 259).

Sin sociedad no hay amigos, no hay sabiduría acumulada en la experiencia que transmitir y la esencia de la amistad, que es la *conversación*<sup>20</sup>, no podría darse. El *diálogo* entre amigos es la fuente del conocimiento:

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).

Pero la ilustración más fiel del *estado de naturaleza social* nos la da Gracián en la primera estación, después del rescate, en que los viajeros desembarcan en la península y pasan por Sevilla<sup>21</sup> en 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*, y:

...los pocos hombres que habían quedado se han retirado a los montes —ponderó Critilo— 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).

Y Quirón remata el argumento dando razón de la fauna social que encuentran:

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 (*Ibid.*)

<sup>20</sup> *Vid.*, Pedro Cerezo Galán, "Sabiduría Conversable", *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 3 (2006), pp. 11-31.

<sup>21</sup> Aunque Gracián no revela el nombre de esta primera estación entre los hombres de los protagonistas, Pelegrín considera la probabilidad

de que se trate de la ciudad andaluza, puerto obligado de llegada de las flotas procedentes del nuevo mundo. Véase Benito Pelegrín, *Le fil perdu du «Criticon» de Baltasar Gracián: objectif Port-Royal. Allégorie et composition «conceptiste»*, Aix-Marseille: Université de Provence, 1984.

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 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, *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.

### 3.2. *HOMO EST HOMINI LUPUS*

Que *el hombre es un lobo para el hombre* es otra de esas sentencias que comúnmente se citan sin conocer exactamente su procedencia, ni la fragua en que se forjó. 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 pero acopian en su mente multitud de imágenes que provienen del imaginario medieval y como tales están integradas en la tradición británica y española de los principales destinatarios del *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*". Plinio, citando a Evanthes (*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 colgó sus vestimentas en un árbol de cenizas y nadando a continuación a través de él, dio como resultado su transformación 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 y recobrando al cabo su forma humana.

Otro mito griego aún más antiguo habló por primera vez del hombre-lobo. Según la leyenda, el primer hombre lobo reconocido fue Licaón, rey de Arcadia. En la mitología griega, Licaón es presentado como un rey sabio, culto y persona muy religiosa que había sacado a su pueblo de la condición salvaje —*estado de naturaleza*— en que vivían originariamente. No obstante, parece que continuó con algunas tradiciones crueles y brutales, pues a pesar de todo, siguió sacrificando seres humanos en honor a los dioses, e incluso se cuenta que asesinaba a todo forastero que llegara a su reino pidiendo hospitalidad.

Dice el mito que el propio Zeus quiso comprobar la veracidad de esos rumores y disfrazado de vagabundo visitó a Licaón. Este inmediatamente pensó en matarlo, pero le informaron a tiempo de que se trataba del rey de los Olímpicos. Entonces lo invitó a un suntuoso banquete. El rey, con el fin de comprobar la deidad del mendigo acogido, ordenó que le sirvieran la carne de un niño (presuntamente un hijo suyo). Zeus se percató inmediatamente del engaño y, encolerizado, condenó a Licaón y a

todos sus descendientes a convertirse en lobos. Probablemente ambas historias no son más que reflejo o los restos de alguna tradición oral común más antigua.

Estas tradiciones clásicas, a pesar de la cristianización, colmaron el *imaginario popular* del occidente europeo de leyendas de *hombres como lobo*. Así en las historias populares europeas podemos encontrar múltiples ejemplos herederos de aquellas leyendas.

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 de Cantabria. También en las islas británicas tuvieron predicamento estas leyendas en la figura del *Gorgol* galés, que es un hombre-lobo que aparece ya en las leyendas artúricas del siglo XIV: "*Arthur and Gorgolon*".

En todas estas leyendas y cuentos populares aparece el lobo como lugar común por ser, una amenaza real y presente en la vida rural de la época. Al lobo se lo consideraba un ser extremadamente *astuto, traicionero y cruel*, viva *encarnación del mal* y, único animal, se decía, que *mata por el placer de matar*.

Nótese cómo la gama de los calificativos aplicados producen 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 de alguna forma que el lobo puede ser visto asimismo como hombre.

Hobbes no podía ser ajeno a estas tradiciones medievales, cuya persistencia alcanza nuestros días. Recoge la 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 hace 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 modere 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 fuerza de la imagen del *estado de naturaleza* sería mucho menor sin la presencia de esta metáfora licantrópica. El miedo ancestral al lobo arraigado en el subconsciente humano es hábilmente traído a la teoría política por Hobbes y convertido en motor de los cambios que conducen al hombre desde la barbarie a la civilización.

Gracián se ve influenciado por la misma tradición, pero al contrario que Hobbes, entiende que ese mismo Estado salvador 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 poder del Estado proporciona los instrumentos, las coartadas y la posibilidad real de satisfacción de las peores inclinaciones humanas siendo, por

tanto, el mejor medio que no remedio de ellas. Coincide con Hobbes en la cita clásica pero las razones que propician esta casualidad son justo las contrarias.

Critilo siente envidia de la mirada ingenua de su hijo y de su suerte, porque puede observar el mundo con la novedad, expectación y admiración de la primera vez y, además, ha permanecido extrañado de la perversa sociedad de su tiempo. Él en cambio se lamenta de su vida 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<sup>22</sup> el ser humano no deja de ser una fiera para los demás, no abandona el supuesto estado natural *inventado* por Hobbes, sino que se ve pervertido y potenciado por el Leviatán, creado para protegerlo de sus semejantes.

En resumen, debemos admitir desde luego, que Gracián ostenta 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 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 como camino iniciático y 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-padre-amigo pueden hacerle *persona*, ya que “es lo mejor de lo visible el hombre” (*H*, I, 12).

No hay atisbo de esta tabla de salvación en la teoría política de Hobbes. En él todo bien y todo logro es atribuido a las benéficas consecuencias de la amenazante violencia estatal, algo inaudito en Gracián.

[Fecha de recepción: 18 de octubre de 2010]

[Fecha de aceptación: 30 de noviembre de 2010]

<sup>22</sup> Vid. Elena Cantarino, *Gracián y la moral política: senecismo y tacitismo*, incluido en el monográfico de *Documentos A*, N° 5, Baltasar Gracián. *El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Barcelona, 1993: Editorial Anthropos,

pp. 193-200. Y, de la misma autora, *El concepto de “razón de Estado” en los tratadistas de los siglos XVI y XVII (Botero, Rivadeneira y Settala)*, *Res publica*, 1998, n° 2, pp. 7-24.