

JAVIER
ARANGUREN
SOCIALES
O SALVAJES

CINCO VISIONES DE UNA REALIDAD



RIALP

JAVIER ARANGUREN

SOCIALES O SALVAJES

Cinco visiones de una realidad

EDICIONES RIALP

MADRID

© 2022 *by* JAVIER ARANGUREN
© 2022 *by* EDICIONES RIALP, S. A.,
Manuel Uribe 13-15, 28033 Madrid
(www.rialp.com)

Realización ePub: produccioneditorial.com

ISBN (versión impresa): 978-84-321-6052-3

ISBN (versión digital): 978-84-321-6053-0

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

*A Antonio Vázquez—Guillén y a José Soto, que como amigos tanto me han
acompañado en tiempos de enfermedad.*

A Ana Rey y a Beatriz Altí, que son quienes los hacen posibles.

ÍNDICE

PORTADA

PORTADA INTERIOR

CRÉDITOS

DEDICATORIA

INTRODUCCIÓN

1. LAS BATALLAS DE SWIFT Y LA VERDAD EN LA GUERRA
2. LA PREGUNTA DE NUESTRO ESTUDIO

1. EL MIEDO SEGÚN HOBBS

1. EL ESTADO COMO ARTIFICIO
2. DE DESEO EN DESEO
3. LA CONDICIÓN NATURAL DEL HOMBRE
4. UN PROBLEMA DE EXPERIENCIA: EL HÉROE INDIVIDUAL Y COMUNITARIO
5. EL SENTIDO DE LA LEY
6. LA FORMA DE LOS COMPROMISOS: CONDUCCIÓN, CORRUPCIÓN, RELIGIÓN
7. ¿Y LAS LEYES NO ESCRITAS?
8. CONCLUSIONES

2. LOS SALVAJES DE ROUSSEAU

1. INTRODUCCIÓN
2. PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA
3. TAL COMO ÉRAMOS
4. DE VUELTA A LA SENCILLEZ
5. LA DULCE PERCEPCIÓN DE LA EXISTENCIA
6. ¿POR QUÉ LA SOCIEDAD?
7. EL NACIMIENTO DE LA DESIGUALDAD
8. TIERRA VS. MUNDO: UN PROBLEMA CON LA SEXUALIDAD
9. LA DIMENSIÓN SENTIMENTAL
10. SALVAJE Y CULTURA

3. PLATÓN Y LA EDUCACIÓN

1. PRESENTACIÓN
2. *PAIDEIA* Y *POLIS*: COORDENADAS DE LA EXISTENCIA GRIEGA
3. PLATÓN SE HACE PRESENTE
4. ¿SON LOS HOMBRES AMANTES DE LA JUSTICIA?
5. EL ORIGEN DE LA *POLIS*
6. EL GRAN CUERPO DEL ESTADO: COMERCIANTES Y TEMPLANZA
7. EL GRAN CUERPO DEL ESTADO: GUERREROS Y FORTALEZA
8. EL REY FILÓSOFO
9. ALGUNOS PROBLEMAS

4. ARISTÓTELES: LA ALEGRÍA COMUNITARIA

1. COMUNISMO O ILUSIÓN
2. POLÍTICA Y VIDA LOGRADA
3. SOCIEDAD Y PALABRA
4. LOS CIUDADANOS Y LAS CONSTITUCIONES
5. EL FIN Y EL PROBLEMA DE LA VERDAD PRÁCTICA
6. CARACTERÍSTICAS DEL ESTADO JUSTO
7. LAS APORÍAS DEL TIRANO
8. RESPONSABILIDAD ANTE LOS DEMÁS
9. CONCLUSIÓN

5. LA AUDACIA CATÓLICA

1. ALGUNAS PEGAS A ARISTÓTELES
2. POR QUÉ LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA
3. LAS PRINCIPALES NOVEDADES DE LA DSI
4. EL PRINCIPIO PERSONALISTA
5. EL VALOR DE LA LIBERTAD
6. SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LA DSI

BIBLIOGRAFÍA CITADA

AUTOR

INTRODUCCIÓN

1. LAS BATALLAS DE SWIFT Y LA VERDAD EN LA GUERRA

1726. Ese año Jonathan Swift, clérigo anglicano irlandés, entregó a la imprenta *Gulliver's Travels*, *Los viajes de Gulliver*. La mayoría de la gente de nuestro entorno piensa que se trata de un texto de literatura infantil: la novela que cuenta la historia de un hombre que viaja sucesivamente de un país de enanos a otro de gigantes. Es probable que ni siquiera sepan que nos estamos refiriendo a un libro. Habrán leído adaptaciones de doce páginas plagadas de dibujos. O visto producciones de Hollywood o ruidosos dibujos animados con ese título cuando eran niños.

Sin embargo, el libro de Swift es una obra realmente interesante. En aquel entonces, a inicios del siglo XVIII, estaba de moda la literatura de viajes. Tanto daba que fueran textos realistas como recorridos por repúblicas imaginarias. Por entonces los viajes abrían horizontes nuevos y servían para comparar las propias costumbres con otras y relativizar lo propio. Ayudaban a asombrarse con lo de allí y a agradecer lo de acá. En 1726 nos encontrábamos en los albores de la Ilustración. La literatura de viajes servía entonces de ocasión para poner en duda los dogmas, especialmente religiosos, que esa nueva edad pretendía sustituir por la luz de la razón. En 1721 Montesquieu había publicado sus *Cartas Persas*. En ellas narraba el viaje de unos exiliados chiítas a la sociedad occidental. Por medio de epístolas los viajeros mostraban su asombro ante las

costumbres que los europeos consideraban normales[1]. Dicho asombro se centraba especialmente en materias de religión, moral y política. Es decir, nosotros podíamos ser el descubrimiento y novedad del viaje. Así abandonaba Europa su posición como *centro del mundo*. El viejo continente se convertía en un caso más de la pluralidad de creencias, éticas y modos posibles de gobierno.

Viajar abre los ojos. Permite mirar lo ajeno como propio y lo propio como ajeno. Viajar aumenta el horizonte de la experiencia y la comprensión. Facilita la mirada irónica sobre lo que siempre se había considerado *sagrado* cuando quizá no era más que un *tabú*, una prohibición o prejuicio sin base racional. En algo así consistió la tarea de Sócrates con los jóvenes atenienses. Les ayudó a viajar desde las apariencias del fondo de la caverna hacia lo realmente real. Algo así querría la Ilustración: animar a los ciudadanos a 'atreverse a saber', a superar los argumentos de autoridad[2]. ¿No será la naturaleza humana algo muy distinto de lo que dicen nuestras tradiciones? ¿No son estas tradiciones solo 'nuestras' y no de valor universal? ¿Hay motivos para pelear por ellas cuando pudieron haber sido completamente distintas? El viaje invita al escepticismo sobre lo propio. Desenmascara el *eurocentrismo* dominante en Occidente[3].

Swift, sin duda, tenía presentes estas inquietudes. Su héroe, Gulliver, encadena diversos periplos que acaban con encuentros sorprendentes. Primero visita *Liliput*, el país de los hombres diminutos que lo toman por gigante. ¡Todo depende del marco de referencia, del punto de vista! Seguidamente le llega el turno a *Brobdingnag*, el país de los gigantes. En él descubre que hasta las mujeres más bellas tienen la piel llena de marcas que parecen cicatrices, de pelos como barras de acero que en las personas de tamaños ordinarios pasamos por alto. Luego se suceden las visitas a *Laputa*, *Balnibarbi*, *Luggnagg*, *Glubbudrib* y *Japan*, ciudades flotantes o islas, habitadas por científicos y

otros personajes excepcionales. En estas breves etapas, Swift aporta una acerada crítica al mundo de la academia, a las torres de marfil de los filósofos y los científicos. El viajero denuncia la presunción de quienes pasan por sabios y no son más que personajes dedicados a lo absurdo, ciegos a las necesidades humanas.

Los peregrinajes de Gulliver acaban con la visita a los *houyhnhnms*, sabios caballos que usan la razón de forma tan pura que les hace indiferentes a todo sufrimiento y relación interpersonal. En ese país se cruza también con los *yahoos*, despreciables seres humanos atrapados entre la pasión, la suciedad y la miseria. Razón y pasión, dos mundos antagónicos e incommunicados. Swift parece concluir que el hombre vive en constante tensión entre el mundo del ángel y el de la bestia. Somos seres atrapados en nuestras contradicciones. Seres que, probablemente, no tienen solución. Con los *houyhnhnms* y los *yahoos* culmina el descenso de Gulliver, de Swift, hacia el pesimismo antropológico.

Querría entretener al amable lector en la consideración de un episodio del primer viaje. Gulliver ha sido hecho prisionero de los liliputientes. Movido por la curiosidad de conocer sus costumbres, decide servirles en vez de aplastarles. Desde sus ojos de gigante, las disputas de los pequeños no pueden dejar de parecerle ridículas. Hace como los sabios: adquiere perspectiva, se aleja de la inmediatez y gana la objetividad precisa para señalar el sinsentido de cosas que resultan importantes a la civilización que estudia. Un caso clarísimo es el enfrentamiento entre Liliput y el vecino reino de Blefuscu. Swift lo narra como sigue:

Los dos grandes imperios de Liliput y de Blefuscu, son dos grandes potencias que llevan empeñadas en obstinada guerra desde hace treinta y seis lunas. Empezó por el motivo siguiente: es cosa admitida por todos que la manera original de cascar un huevo para comérsele fue por el lado más ancho; pero el abuelo de su actual majestad cuando era niño, al ir a tomarse un huevo, y romperlo según la antigua práctica, se cortó en un dedo. Tras lo cual el

emperador su padre, hizo público un edicto ordenando a todos sus súbditos, so pena de graves castigos, que los huevos se rompiesen por el extremo más estrecho. La gente tomó tan a mal esta ley, que cuentan nuestros historiadores que hubo seis sublevaciones por tal motivo; en una de las cuales un emperador perdió la vida, y otro la corona. Estas agitaciones civiles fueron fomentadas de manera continuada por los monarcas de Blefuscu; y cuando eran reprimidas, los que se exiliaban iban a buscar refugio en ese imperio. Se calcula que once mil personas han preferido la muerte, en diversos momentos, antes que someterse a romper un huevo por el extremo estrecho (*Viajes*, I, 4).

La causa de la disputa resulta ridícula: ¿el lugar por donde romper un huevo es asunto relevante? Tal vez para los británicos sí, pues les gusta desayunarlos y tienen sus manías... Seguro que no para una inmensa mayoría de los seres humanos. Es cierto que la riña comienza por un accidente. Y que este le ocurre al hijo de un emperador. Se supone que el herido, como príncipe que es, ocupa su lugar 'por elección divina'. En consecuencia, todo cuanto le acaece debería responder a un designio eterno cuyo significado ha de ser trascendente para sus súbditos. ¿O no? ¿No se habrá exagerado el papel de los emperadores? ¿No se estarán aprovechando de la credulidad de los sencillos? ¿No será la misma monarquía, con su pompa y circunstancia, un recuerdo del pasado y una etapa a superar? Podría entenderse así el sentido satírico del texto, alineado con el hambre de cambio que sesenta años más tarde hizo estallar las revoluciones de las Colonias y de Francia.

Aunque quizá la intención en la mente de Swift sea otra. A fin de cuentas, ¿qué habían sido las guerras de religión que asolaron Europa sino otro ejemplo de discusiones bizantinas? Las disputas entre católicos y protestantes, o entre las diversas ramas de la Reforma, ¿no resultaban análogas al debate sobre dónde sería conveniente cascar un huevo? Que esa es la intención principal del autor se indica en el texto siguiente de la novela. Dice:

Se han publicado cientos de tratados sobre esta controversia; pero los libros de los extremo-anchistas hace tiempo que están prohibidos, y el partido ha

sido inhabilitado por ley para ocupar ningún puesto. En el transcurso de estas agitaciones, los emperadores de Blefuscu protestaron con frecuencia a través de sus embajadores, acusándonos de provocar un cisma religioso, violando una doctrina fundamental de nuestro gran profeta Lustrog, recogida en el capítulo cincuenta y cuatro del Brundecral (que es su Corán). Esto, sin embargo, se ha considerado un mero forzamiento del texto: porque lo que dice es: que los verdaderos creyentes deben romper los huevos por el extremo conveniente. Y cuál sea el extremo conveniente, en mi humilde opinión, es algo que debe determinar la conciencia de cada uno, o al menos el criterio del magistrado supremo (Idem).

¿Cuántos tratados de teología se publicaron a partir de las disputas del cisma protestante o anglicano? ¿Cientos?, ¿miles? Y en cada reino, dependiendo de la religión del príncipe, se prohibían unos u otros textos, católicos o protestantes. Esta prohibición podía ir acompañada con pena de muerte, que se ejecutaba con medios brutales: a los católicos en Inglaterra, entre protestantes en Ginebra, a los hugonotes en Francia... ¿Qué diferencia había entre cada opción religiosa en realidad? ¿Un matiz en el contenido de un dogma? ¿La discusión acerca de la 'presencia real' en el pan eucarístico? ¿Detalles sobre el rol del papado? ¿No daba en el fondo lo mismo? ¿No adoraban todos al mismo Dios? ¿No es el mismo Dios el que está detrás de todas las religiones y de las ramificaciones dentro de estas? ¿No está incluso tras las buenas intenciones humanitarias de quienes se declaran ateos? ¿Deben llevar a la guerra disputas que podrían tildarse de barrocas?[4].

Swift ejemplifica un cansancio sincero que arrastra Europa. Llevan ya muchos años mezclando las discusiones dinásticas con las religiosas. Y ambas bloqueaban el andar de la historia y el desarrollo de los pueblos. ¿De verdad sería necesaria la violencia si al final 'el extremo conveniente' es el que cada uno considere como tal? ¿No es mucho más adecuada la 'humilde opinión' de que en ese tipo de cuestiones es 'la conciencia de cada uno, o al menos el criterio del magistrado supremo' (el que hace cabeza, *cuius regio eius religio*), quien debe resolverlas?

Swift subraya el carácter relativo de todas las posturas. Con planteamiento irónico, da a entender que todo fundamento, convicción o verdad *fuerte*, deriva hacia el fundamentalismo. Y este lleva a enfrentarse. El autor prefiere, por contra, *superar la convicción de la verdad*. Es mejor que prime la *tolerancia*[5]. Sin embargo, su pesimismo en torno a lo humano nos hace suponer que la actitud tolerante es en realidad inalcanzable: siempre se encontrarán motivos para la guerra. Como Gulliver, Swift mira desde la altura que da el uso sin prejuicios de la razón. Ve cómo se enfrentan las naciones. No puede entender que estas no se prodiguen en el diálogo, en aquello que las une (el gusto de comer huevos, la fe en Jesucristo...). No comprende que no se esfuercen en olvidar lo que las separa, cuestiones seguro que en el fondo irrelevantes. Swift desenmascara la ausencia de motivos para la guerra. No se dan cuenta de que convivir solo se hace difícil si se olvida que toda religión, moral o forma de gobierno no es más que ficción. Que lo único real es la necesidad de la paz y de la concordia.

Aunque..., ¿es esto así? Por supuesto, la discusión acerca de por qué parte hay que romper los huevos responde a esta caracterización. ¿Ocurre lo mismo con las cuestiones religiosas? ¿Tienen los hombres la tarea de hacerse una religión a medida? ¿O más bien la de ser custodios de una tradición que han recibido y que deben entender, proponer y evitar que se corrompa? ¿Existe un tesoro real, o ese tesoro lo forman los gustos y deseos individuales de cada fiel?[6]

Una de las grandes discusiones a las que invitó la reforma protestante y la contrarreforma católica fue sobre el *canon* de los libros que forman la Biblia. Por ejemplo, la *Epístola de Santiago* contradecía de frente alguna de las principales tesis de Lutero. Si la epístola era palabra de Dios, la tesis de Lutero sobre la fe y las obras quedaba falseada. «Lutero la llamó ‘carta de paja’, frente al oro verdadero del

evangelio» que estaría en san Pablo[7]. Sin embargo, aunque él pensaba que se debería eliminar del *Nuevo Testamento*, la tradición protestante mantuvo en el libro sagrado esa epístola. Eliminarla..., ¿porque era un texto espurio, o porque no convenía para los fines del padre del protestantismo? Lutero, ¿defendía a Dios, o defendía su reforma frente a Dios?

¿Quién decide el *canon*? ¿Quién decide lo que hay que creer? ¿Cada Iglesia, o Dios? ¿Es la religión una creación de los hombres, o algo recibido de Dios? ¿Es Dios mismo una creación de los hombres? Si Dios existe, no puede revelar algo y su contrario a la vez. Dios no se salta el principio de no-contradicción. De ese modo, o unas Iglesias son verdaderas y otras no, o la religión solo se refiere a gustos personales. Si así fuera, «el valor supremo es en sí fruto de una elección individual, sin que sea relevante lo que se haya elegido»[8]. Lo importante es que cada uno se sienta bien y la defensa del hiperpluralismo. La religión se reduce a un sentimiento capaz de satisfacer los propios intereses. El contenido da igual. «Mi mente es mi Iglesia» (T. Paine), y lo que se cree puede ser «cualquier cosa»[9].

Algo similar a la discusión sobre el *canon* pasa con los contenidos del dogma. Las respuestas a las preguntas sobre quién es Jesucristo, cuáles son los sacramentos, en qué medida estos sacramentos dan la gracia o son simples memoraciones de unos hechos enterrados en el pasado, parecen relevantes. Entre 1525 y 1527 al menos siete reformadores evangélicos publicaron veintiocho tratados contradiciendo la doctrina de Lutero sobre la Cena del Señor[10]. Quizá no se trate de discusiones bizantinas. Tal vez reflejen el deseo de escuchar la voz de Dios y, de paso, conocer dónde encontrar la salvación. Puede que esté en juego la cuestión por la verdad. La misma verdad que llevó a tantos a morir durante el imperio romano, cuando les parecía motivo más que suficiente arriesgar la vida para asistir a la misa dominical porque «la Iglesia vive de la

Eucaristía»[11]. No mataban, eran muertos. Y morían por respeto a Dios y a lo que Dios había revelado. ¿Fanáticos, o personas ejemplares? ¿Locos, o gente digna de imitar? ¿Empecinados, o fieles?

2. LA PREGUNTA DE NUESTRO ESTUDIO

La necesidad de verdad podríamos encontrarla casi en cualquier asunto. Por ejemplo, en la pregunta sobre por qué viven los seres humanos en sociedad. Imaginemos que lo que da razón de nuestra convivencia es el miedo. Que todos estamos convencidos de que cualquiera es un enemigo al que solo podremos controlar si se le somete a estrecha vigilancia. Supongamos que esa convicción lleva a que cada uno ceda parte de su libertad a cambio de obtener seguridad. Y que para eso se acuerda un pacto social por el que los individuos entregan a la autoridad el monopolio de la violencia. El Estado sería interpretado como el gran Leviatán capaz de poner freno a los deseos egoístas de cada individuo. El Estado tendría como principal tarea echar su aliento amenazante contra las nuca de los temerosos súbditos. El primer capítulo del libro trata sobre la necesidad del miedo en la explicación de Hobbes sobre la razón que nos lleva a vivir en sociedad.

La visión del hombre y de lo social varía si se considera que la sociedad es un artificio que no aporta nada positivo al hombre. Rousseau, y con él una extendida sensibilidad *antisistema*, denuncia que la entrada del ser humano en lo social solo ha supuesto corrupción. Anhela recuperar los paraísos perdidos, lo que el ser humano era 'al principio', la inocencia de la naturaleza. Vivimos en una situación de nostalgia de esa sencillez. Todo lo relacionado con estructuras artificiosas sería falseamiento e inautenticidad. Es el tema del segundo capítulo.

Pero hay más propuestas. Platón considera que la formación de la *polis* fue para los seres humanos ocasión

de diversificar tareas. Especializarse permitió crecer y mejorar. La sociedad dio pie a que el ser humano se alejara de la situación de extrema necesidad. Algunos incluso lograron las condiciones para dedicarse al cultivo de los temas del espíritu. Nacieron los diálogos interpelantes que tenían como objeto la consideración de la verdad, del bien y la belleza. Platón postula un orden jerárquico. En él unos sirven a otros, generando un círculo virtuoso. En la *polis* ocurre algo análogo a como se ayudan los órganos de un cuerpo: unos ciudadanos son superiores, otros inferiores, pero todos colaboran en el bien de todos y apuntan al gran fin. Este fin no es otro que la salud del conjunto, el bien, que es lo que realmente cuenta. Lo vemos en el tercer capítulo.

La doctrina platónica aspira a la grandeza del conjunto, pero siembra la duda de si es apta para los individuos humanos. Así lo considera su discípulo Aristóteles, descontento con el exceso de orden que pretendía imponer su maestro. ¿Dónde deja Platón espacio para la virtud, para la prudencia de cada ciudadano? También se pregunta Aristóteles por el sentido de la condición social: ¿somos animales políticos? ¿Cómo se combina la naturaleza y la cultura en el animal que habla? Parece que los humanos tienen que vivir en comunidad. Siendo esto algo natural, lo que resulta artificial es el modo como organizan esa comunidad. Razón, palabra, sociedad..., son elementos que apartan a los hombres de la condición de bestia o dios. Y puede ser razonable considerar al estado como la única posibilidad que el ser humano tiene a la mano para alcanzar la vida lograda. La reflexión del cuarto capítulo sigue esa senda.

Sin embargo, la visión de Aristóteles no se dirige a todos los hombres. Se ciñe a los que son ciudadanos en la *polis* griega. Y estos, según la cultura local, son apenas un puñado de varones: ni mujeres, ni niños, ni esclavos. Además, Aristóteles mantiene cierta tensión entre la

colectividad y el individuo. ¿Es el ciudadano una célula de la sociedad?, ¿la parte de un todo? La propuesta cristiana rompe con este discurso, sin renunciar por ello a la idea de existencia en comunidad. Lo hace poniendo como principio de su comprensión del mundo la idea de *persona*. La persona no es un ser solitario, sino abierto a la relación. Tampoco es un caso de una especie, pues su condición novedosa la hace irreplicable, insustituible, absoluta. El quinto capítulo responde a esta cuestión.

Son cinco doctrinas bien diversas. Todas contienen intuiciones acertadas. Todas han influido en lo que somos y en cómo comprendemos y explicamos lo que somos. Pero en muchos puntos esenciales no son teorías compatibles entre sí. Según cuál de ellas se siga, varía el concepto de ser humano y el sentido de la relación que los seres humanos tienen entre ellos. En filosofía, de los errores se aprende. Con frecuencia los análisis aciertan en sus diagnósticos aunque yerren en las propuestas de soluciones. Vamos a establecer un diálogo con estos cinco planteamientos. Intentaremos aprender de todos ellos. De ese modo espero que también descubramos mucho acerca de nosotros mismos, de cómo mejorar nuestra situación. Como Gulliver, comienza nuestro viaje.

Quiero agradecer a María Lacalle y a la Universidad Francisco de Vitoria (Madrid) la confianza que han depositado en mí, y que me hayan facilitado el tiempo necesario para escribir estas páginas. Y a los alumnos de 2016 de *Business Administration* en Strathmore University (Nairobi, Kenia), de 2021 en *Derecho* en la Universidad Francisco de Vitoria (Madrid, España), y a la promoción del 2021 en el *Programa Young Civic Leaders* de la Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno (Madrid, España). Fue con ellos con quienes ensayé las ideas que siguen.

- [1] Montesquieu, *Cartas Persas*, Cátedra, Madrid 1997.
- [2] «Sápere Aude», «¡atrévete a saber!», es el lema de I. Kant en *¿Qué es la Ilustración?*, Alianza Editorial, Madrid 2013.
- [3] Cf. R. Spaemann, «Universalismo y eurocentrismo. La universalidad de los derechos humano», en *Anuario Filosófico* 23, 1990, pp. 113—122.
- [4] Sobre las consecuencias de la Reforma, tanto para la sociedad como para la misma religión, cf. B. S. Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2012.
- [5] Cuarenta años antes de la novela de Swift, en 1689, había publicado J. Locke su *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Alianza Editorial, Madrid 2014. En estos textos se recogen, en esencia, estas ideas.
- [6] Cf. B. S. Gregory, «Relativizing Doctrines», *o. c.*, pp. 74—128.
- [7] Cf. «Introducción a la Carta de Santiago», *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento*, Eunsa, Pamplona 2004, p. 1385. Le parecía que había oposición entre la doctrina de esta *carta* y *Gálatas* 2, 16 o *Romanos* 3, 28.
- [8] B. S. Gregory, *o. c.*, p. 176.
- [9] En inglés, *whatever*. Cf. B. S. Gregory, *o. c.*, pp. 77 ss.
- [10] Cf. B. S. Gregory, *Unintended Reformation, o. c.*, p. 89.
- [11] San Juan Pablo II, *Carta Encíclica Ecclesia de Eucharistia*, 2003. Cf. Benedicto XVI, *Homilía Fiesta Corpus Christi en Bari*, 2005.

1. EL MIEDO SEGÚN HOBBS

1. EL ESTADO COMO ARTIFICIO

Thomas Hobbes (1588—1679) vivió a caballo entre Inglaterra y Francia. En 1608, tras sus estudios en Oxford, comenzó a trabajar como tutor de la familia Cavendish, condes de Devonshire. Con ellos permaneció hasta su muerte. Esa situación privilegiada le permitió dedicar su atención a pensar y a escribir. La obra por la que es conocido es su largo tratado *Leviatán*[\[1\]](#), publicada en 1651. Por ella ha entrado en la historia del pensamiento. Se trata de un escrito de madurez en el que la visión que ofrece de la naturaleza humana resulta oscura e inquietante. Lo que importa: ¿es también verdadera?

Ya desde la *Introducción* deja claro en qué consistirá su empeño. Presenta al hombre como un imitador de Dios. Dios ha creado y gobierna el mundo. De forma análoga, el hombre es capaz de fabricar artefactos. Los autómatas estuvieron de moda en esa época y durante el siglo siguiente: robots de ‘inteligencia artificial’ mecánica. Según la doctrina de Descartes (1596—1650), los cuerpos de los vivientes, *res extensa*, eran como máquinas, formados por engranajes y motores. En el caso de los hombres, al cuerpo lo gobernaba el espíritu, la *res cogitans*, desde un misterioso *dentro*. Esta se uniría al cuerpo en un punto sutil, apto para combinar materia y

espíritu: la glándula pineal, algo así como el *punte de mando* donde el sujeto controlaría la nave. Los autómatas nacían como fruto de la acción e invención humanas. El sueño: que se parecieran tanto a los vivientes que llegaran a ser indistinguibles de estos. El ejemplo señero fue el pato de Vaucasson[2]. En realidad, nada demasiado diferente a muchas de las imágenes de la actual ciencia ficción, en la que se plantea si los androides sueñan con ovejas eléctricas, en el que los *replicantes* son incapaces de recordar si son cosas o sujetos a los que se les debe el reconocimiento de su dignidad[3].

La 'vida artificial' de los autómatas les hace parecer *como* vivientes. «¿Qué es el *corazón* sino un *muelle*? ¿Qué son los *nervios* sino *cuerdas*? ¿Qué son las *articulaciones* sino *ruedas* que dan movimiento a todo el cuerpo, tal y como fue concebido por el artífice?» (p. 45). La capacidad de imitar de las construcciones técnicas llega hasta la posibilidad de hacer algo cercano a la obra máxima de la naturaleza: el hombre. «Pues es mediante el arte como se crea ese gran LEVIATÁN que llamamos REPÚBLICA o ESTADO, en latín CIVITAS, y que no es otra cosa que un hombre artificial» (p. 45)[4]. El hombre es esencialmente un ser productivo, y «trabajando en sí mismo, se hace a sí mismo ciudadano. En la medida en que el hombre trabaja sobre sí, influenciando y cambiando su naturaleza de modo que se convierte en ciudadano, una parte de ese ser artificial llamado Estado, el hombre no es un ser natural»[5].

Evidentemente la idea no es nueva. Platón en la *República* también compara al Estado con el ser humano. Pero la propuesta hobbesiana tiene algo original: en el autor inglés el 'artificio de lo social' es mayor. Y la razón de esto es la referida identidad entre cuerpo y máquina. Saber montar un mecanismo desde cero es la solución a los problemas de funcionamiento. Hobbes no va a intentar llevar a los seres humanos hacia la perfección más alta. No se trata de redimirles. Le basta por ahora con conseguir

que la convivencia funcione. Y por eso quiere tener bajo control todo el proceso de montaje[6].

¿Qué consecuencias tiene esta perspectiva? En el mecanicismo el principio de vida es algo exterior al cuerpo mecánico: no lo 'empapa', sino que lo acciona desde fuera. Las partes de un mecanismo son 'externas' entre sí. No tienen unidad orgánica, inmanencia. La relación entre las partes no es intrínseca sino accidental. Al automóvil se le pueden ir sustituyendo las piezas sin que se hable de 'coche nuevo'. Se sustituye un espejo retrovisor, o el mismo motor, por otro. Para la máquina 'ser' significa 'funcionar'. Es el fabricante, el ingeniero, el que dota de todo su significado al artefacto cuando consigue que cumpla su función. Hobbes propone que este sea el caso del Estado: no tiene ningún contenido propio o natural, todo lo que es lo es gracias al diseño de los hombres.

En el planteamiento de Aristóteles, los cuerpos vivos sí contaban con consistencia propia. El principio vital, que Aristóteles llama *alma*, daba el ser al compuesto, el cuerpo vivo. El alma le hace ser y ser lo que es (este gato, este perro, este hombre). La unidad interna del viviente es tal que es imposible crear con algo vivo un nuevo ser estrictamente artificial. El caballo puede ser uncido al carro, pero no es uno con él. El carro queda como un vestido, como un bastón: se ata al caballo pero no forma parte de él. Caballo y carro son un agregado de cosas, no un ser en sí mismo, no una identidad.

Lo vivo es esencialmente incomponible. Puede relacionarse con otros, pero como quien se viste o se ata un reloj: 'tiene' esas cosas, pero no las es. La diferencia entre lo vivo y el artefacto en el planteamiento aristotélico es que mientras que lo primero es, por sí mismo, *uno*, lo segundo solo es uno en *apariencia*. Así lo explicaba el relato del barco de Teseo: conservado en la playa, se iban sustituyendo las piezas desgastadas por el agua y el salitre. Las piezas viejas se conservaron en un almacén de la

ciudad. Al cabo de unos años, comenzaron con ellas la reconstrucción del barco de Teseo. En un momento dado tenían en la playa un barco antiguo hecho entero con piezas nuevas y en la plaza un barco nuevo hecho entero con piezas antiguas. En realidad, el barco de Teseo no era más que un nombre con el que se referían a un conjunto de maderas calafateadas. Aparte de eso, nunca había existido[7].

Volvamos a Hobbes. Inmediatamente después de introducir el carácter artificial del Estado, indica cómo ese artificio es «mayor de estatura y fuerza que el natural, para cuya protección y defensa fue concebido» (p. 45). De un modo todavía aproximativo, casi *de rondó*, se hace una afirmación de gran calado para la Modernidad: el artefacto está por encima del individuo. Dicho de otro modo: el individuo debe por subordinarse a la máquina. Esa máquina, el estado, la forman piezas menores, los ciudadanos. Y esos individuos están para servirla, como más tarde los obreros lo harán en las cadenas de montaje de las fábricas. El artificio, el artefacto, es superior a aquellos a los que controla, vigila, gobierna. Así, lo creado por el hombre, la *idea*, supera a lo real y concreto, el individuo singular. Hobbes, defensor de la figura del rey Absoluto, anuncia a aquellos que K. Popper calificó como «enemigos de la sociedad abierta»[8], a los que H. Arendt se refería en *Los orígenes del Totalitarismo*[9].

¿Por qué el Estado es mayor que el individuo? En parte porque el mecanismo se confunde con lo vivo y —realizando el sueño de los científicos del momento— ya no se logra distinguir al autómatas de la persona. En un robot grande (un ‘robot formado por robots’) las piezas existen para el todo, se las valora respecto al todo, no por sí mismas.

Escribe Hobbes que «la *soberanía* actúa como alma artificial, como algo que da vida y movimiento a todo el cuerpo; los *magistrados* y otros oficiales de la judicatura y

del ejecutivo son articulaciones artificiales; la *recompensa* y el *castigo*, por los cuales cada articulación y miembro que pertenece a la sede de la soberanía se mueve para desempeñar su misión, son los nervios que hacen lo mismo que el cuerpo natural; el *dinero* y las *riquezas* de cada miembro particular son la fuerza; la *seguridad* del pueblo es su finalidad; los *consejeros*, por quienes les son sugeridas a este cuerpo artificial todas las cosas que le son necesarias conocer, la memoria; la *equidad* y las *leyes* son una razón y una voluntad artificiales; la *concordia* es la salud; la *sedición* es la enfermedad y la *guerra civil*, la muerte» (p. 46).

Aparecen así los elementos (las piezas, los engranajes y cables) que forman el Estado. La suma de todos ellos da lugar a ese autómatas grande, análogo a cualquier ser humano. El principal de estos elementos (y no por ello menos artificial) es la *soberanía*. Esta, como el alma, es el principio de vida, la fuente de unidad que perfecciona al conjunto dotándole de sentido. El resto de partes (magistrados, recompensas y castigos, dinero, etc.) están a su servicio (los individuos también). La excepción es la *sedición* y la *guerra civil*, que se presentan como enfermedades que disgregan ese cuerpo, y que por tanto siempre atentarán contra la ley y la justicia.

La necesidad del Estado se debe a la condición de los seres humanos. El hombre debe poner «la mirada en lo que le gustaría alcanzar (*respice finem*, busca el fin), como algo que centre todos tus pensamientos en el modo de lograrlo». Los animales, en cambio, no tienen «más pasiones que las sensuales, tales como el hambre, sed, apetito sexual y cólera» (p. 66). El pensamiento político de Hobbes depende, por tanto, de su visión de la naturaleza humana: la distinción que hay entre hombres y animales hace que solo los primeros necesiten de la invención del Estado. En el capítulo 17 subrayará cómo, aunque algunos animales (la abeja, la hormiga) parecen vivir en sociedad, en realidad no

lo hacen en un Estado, pues no necesitan poder coercitivo. En estas especies no hay distinción entre el bien común y el bien privado de cada uno, el acuerdo que hay entre ellas es natural, y no son capaces de engañar a los otros pues carecen del arte de la palabra y de capacidad de disimulo (cf. p. 232 s.)[10].

La antropología es la clave de su pensamiento político. ¿Cuáles son los elementos que conforman la idea hobbesiana del hombre?

2. DE DESEO EN DESEO

En primer lugar, destaca nuestro autor la importancia del *deseo*. Lo hace con términos que se encuentran presentes en autores que se declararon admiradores del pensador inglés: Schopenhauer y Nietzsche[11]. El ser humano aparece como un animal de deseos que siempre se muestra insatisfecho pues en su horizonte aparece de forma constante la posibilidad de lograr más poder, riqueza, conocimiento, honores. Hobbes considera que «no tener deseos es estar muerto. Así, tener pasiones débiles es síntoma de embotamiento» (p. 121). Como consecuencia, «la felicidad en esta vida no consiste en el reposo de una mente completamente satisfecha. Un hombre cuyos deseos han sido colmados y cuyos sentidos e imaginación han quedado estáticos, no puede vivir. *La felicidad es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro.* Conseguir una cosa es solo un medio para lograr la siguiente» (p. 148). El apetito, deseo, humano resulta infinito; la persona vive en un hambre perpetua.

Muchos otros autores hablaron antes que Hobbes de esta insatisfacción nativa, radical, natural. Buena parte de ellos proponen explicaciones distintas. Para Platón, Aristóteles, san Agustín o santo Tomás, el hecho de que se dé la experiencia del carácter inagotable del anhelo humano señala que el objeto hacia el que apunta la búsqueda de

una vida lograda trasciende la finitud, la condición efímera e imperfecta del mundo del movimiento. Y que el hombre alcanzará lo que anhela apuntando a las Ideas, a la contemplación del Primer Motor, al «corazón inquieto hasta que descansa en ti», a reconocer que en el enfrentamiento entre Marta y María es esta (la vida contemplativa) «la que ha tomado la mejor parte»[12].

Otros pensaron, como Hobbes, que lo propio del ser humano es «ir de deseo en deseo». El caso paradigmático, y quizá el más temprano, aparece en la acalorada conversación entre Sócrates y Calicles en el diálogo *Gorgias* de Platón. Allí el joven aristócrata, ya enfadado ante las sutilezas dialécticas del anciano filósofo, explicita la idea de que la felicidad solo se puede encontrar en el deseo todavía no cumplido: no nos hace felices la contemplación sino el movimiento. Sócrates se atreve a comparar esta propuesta con la figura de un tonel que nunca puede llenarse porque está roto. Calicles contesta que la felicidad trata precisamente de «derramar lo más posible». Sócrates pregunta qué ocurriría con un hombre que tuviera sarna. Esta le pica, y se alivia rascándose. Pero al rascarse la infección se extiende. De ese modo, cada vez le picará más. Y eso hará que el placer que produce rascarse sea cada vez mayor, aunque crecerá más aún la infección, y el placer, y la infección... ¿Es un modelo de felicidad, de vida plena? ¿No sucede más bien que si «conseguir una cosa es solo un medio para lograr la siguiente» la vida se convertirá en una fuente de perpetua insatisfacción y desencanto?[13].

¿A qué conduce el deseo incansable que toda la humanidad tiene por naturaleza? Hobbes dice que a la inclinación de «*conseguir poder tras poder, que solo cesa con la muerte.* (...) La competencia por alcanzar riquezas, honores, mando o cualquier otro poder, lleva al antagonismo, a la enemistad y a la guerra. Porque el modo en que un competidor consigue sus deseos es matando,

sometiendo, suplantando o rechazando a quien compite con él» (p. 149). El deseo conduce a la competencia, a la *lucha de todos contra todos*. Y tal lucha acaece no como fruto de una libre decisión (no son pocos los momentos en los que Hobbes se burla de la idea de libre albedrío, de la posibilidad de la libertad humana)[14] sino por inclinación natural, por instinto, necesariamente.

En el caso de que la tendencia al deseo y a la lucha fuera necesaria y no libre ni sujeta a responsabilidad personal, ¿se podría seguir afirmando que el ser humano es realmente distinto al animal? ¿Se mueve solo por instintos, como las bestias? Hobbes cree que es diferente, aunque con una distinción de grado, no esencial. La complejidad del humano sería mayor que la del animal, pero vienen a ser casi lo mismo. De hecho, insiste el pensador inglés, lo que nos distingue del animal no es tanto la razón como nuestra condición insaciable: somos animales de deseos, como cualquier bestia, solo que en nuestro caso los deseos son fuente perpetua de inquietud y, en consecuencia, vivimos bajo una constante situación de temor. Hobbes se adelanta a Darwin al reducir al hombre a la condición zoológica.

Escribe Hobbes: «Mientras que las fieras no tienen otro tipo de felicidad que no sea la de comer su alimento diario, descansar y satisfacer sus instintos... *es imposible que un hombre constantemente preocupado en protegerse contra los males que teme, y en procurarse los bienes que desea, no se encuentre en un estado de perpetua ansiedad frente al porvenir*. De tal modo que los hombres, especialmente los previsores en exceso, se hallan en una situación como la de Prometeo... y tienen constantemente el corazón corrompido por el miedo a la muerte, a la pobreza, o a cualquier otra calamidad» (p. 160 s.)[15].

Prometeo fue encadenado a la roca en la que un buitre le devoraba las entrañas durante el día, entrañas que se rehacían en el gélido frío de la noche, haciendo eterno y