



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

**Naturaleza humana y política:
Reflexiones contemporáneas**

Adrián Prieto Sánchez

Tutor: Donald E. Bello Hutt

Departamento de Filosofía

Curso: 2023-2024

Resumen.

El objetivo de este trabajo es el de poder recuperar el concepto hobbesiano de naturaleza humana, y adaptarlo a nuestros tiempos, para ser capaces de observar y comprender como nos relacionamos con nuestras instituciones y políticas laborales. Para ello, hacemos un recorrido en torno al pensamiento acerca del hombre, del filósofo inglés Thomas Hobbes, para luego analizar las teorías cognitivas de Robin Hanson y Kevin Simler, la tesis genética de Richard Dawkins, y el análisis socioeconómico de Richard Sennett. Teorías que engarzan en una conclusión que explica la tesis principal de este artículo, que es, como decíamos, la recuperación de la idea clásica de una naturaleza humana egoísta, modernizada y apoyada en distintos campos, y su relación con la realidad política, social, y económica contemporáneas.

Palabras clave.

Naturaleza humana, egoísmo, animal, mente, trabajo, político, política.

Dedicatoria.

*A mis padres y hermanos: Pedro, Raquel, Jorge y Mónica, por haberme apoyado en todas mis decisiones,
a Ana y Eva, por convencerme a tomar este camino,
a David y Lorena, con quienes fantaseaba sobre este momento
y a esa segunda casa que tengo en Zamora.*

A esta ciudad, Valladolid, y a su gente, por recibirme con los brazos abiertos.

A mi tutor, Donald, por lo enseñado y aprendido, en sus clases y durante la realización de estas páginas.

*A Víctor, Sara Vaquerizo, María Gil, Sara Crespo, María Solís, Arias, Sintés, Susana y Oli
por haber iniciado juntos este sendero vital que es la filosofía.*

*Y especialmente a Bubu,
pues aunque ya no puedas leer esto, que sepas que cumplí nuestro sueño.*

*Y-estonces... estonces, cumpreuse a xusticia,
Eu, n'eles; y as leises, n'a man qu'os ferira.*

Rosalía de Castro. (1880). *Follas Novas*. Habana.

Contenido

Introducción.....	6
1. Hobbes como paradigma.....	8
1.1. Por qué Hobbes.....	8
1.2. El hombre hobbesiano.....	10
1.3. La naturaleza humana hobbesiana.....	17
2. El elefante en la mente.....	23
2.1. Animales políticos.....	25
2.2. Autorregularse y autoengañarse.....	28
2.3. La mente: funcionamiento, engaño y egoísmo.....	32
3. El gen egoísta.....	34
3.1. Evolución del egoísmo.....	35
4. Naturaleza humana y política.....	40
4.1. Libertad.....	40
4.2. Lo político como bien común.....	42
4.3. El trabajo.....	44
4.4. Los efectos personales.....	48
5. Una naturaleza preventiva y desontologizada.....	54
5.1. Modelos egoístas. Los problemas del PIAS.....	55
5.2. La cuestión del altruismo. Mejor darnos por demonios que por ángeles.....	57
6. Conclusión.....	61
Bibliografía.....	66

Introducción.

El 21 de mayo de 2019, durante la realización de la 72ª edición del Festival Internacional de Cine de Cannes, se proyectó por vez primera en una sala de cines la película surcoreana *Parásitos*, que al final de la semana de celebración acabaría siendo galardonada con la Palma de Oro. Aclamada por público y crítica, de esta película se ha dicho y escrito mucho ya, y a pesar de que poco queda por añadir a todas las críticas y análisis que se le han hecho, subyace en cada visionado la misma cuestión: ¿Es una crítica de la realidad política de nuestro tiempo?

Comienzo hablando de este filme porque corresponde con una de las cuestiones fundamentales que su director, Bong Joon-ho, nos plantea en la cinta: En un mundo donde aquellos que menos tienen luchan por sobrevivir, por conseguir lo mismo que quienes más poseen, ¿por qué todos sus personajes hacen lo que hacen? Y aquí no nos estamos preguntando por sus motivos materiales, que son más que evidentes, sino en lo que hay en ellos que los lleva a comportarse como “parásitos” (sea que llamemos así a un bando o a otro), cuál es su naturaleza.

Tres días antes del estreno de *Parásitos*, yo cumplía mi mayoría de edad, pero no pudo ser hasta un año más tarde, mientras repetía el último curso de bachillerato y una pandemia mundial nos mantenía en nuestras casas, que pude ver dicho largometraje. En un momento en el que mis mayores lecturas sobre filosofía habían sido *El Anticristo* de Nietzsche y fragmentos del *Tractatus lógico-philosophicus* de Wittgenstein (aquellos que podía malamente comprender), ver esta película sembró en mí una pregunta que era incapaz de responder: ¿Cuál es la naturaleza del hombre? Meses más tarde, ya en la Universidad de Valladolid, comencé a conocer algunas posibles respuestas, propuestas por nombres que, habiendo tomado la rama de ciencias en mi instituto, no había tenido jamás la oportunidad de oír.

Como ya he adelantado, abordaré la cuestión de la naturaleza humana, reinterpretaciones, y su relevancia para un análisis contemporáneo. Para ello, haremos un análisis histórico de dicha tradición filosófica, profundizando en las propuestas de Hobbes (capítulo 1); para después centrarnos en teorías aparentemente no pertenecientes a nuestro campo, mucho más modernas y que harán de puente entre las corrientes clásicas y nuestro tiempo (capítulos 2 y 3); tras esto, reflexionaremos acerca de cómo, y en qué medida, nuestra idea de naturaleza humana es enfrentada por nuestras políticas laborales e instituciones, con especial énfasis en las consecuencias observables en la relación entre libertad, trabajo y naturaleza (capítulo 4); y por último, trataré de responder a un serie de cuestiones que puedan afectar a lo expuesto y que considero merecedoras de una respuesta (capítulos 5 y 6).

Dicho esto, nada queda ya más que proceder con el grueso del texto, con el único objetivo, más allá del fin mismo de este trabajo, que el de, sea quien sea el lector de estas palabras, plantar en su pensamiento una semilla de la cual florezcan cuestiones acerca de lo expuesto, sean en favor o en contra, pero que al menos reconozcan la relevancia de comprender adecuadamente qué es aquello que somos y que nos compone como humanos, y cómo nos relacionamos con nuestras instituciones y políticas en nuestras vidas cotidianas.

1. Hobbes como paradigma.

Antes de comenzar, debemos responder a una cuestión previa. ¿Por qué, de entre toda la historia del pensamiento, escoger a este autor? El objetivo final de este trabajo es analizar e ilustrar cómo el panorama contemporáneo, esto es, nuestras políticas laborales e institucionales actuales, traiciona nuestras ideas de naturaleza humana. Con traicionar, refiero a operar en contra de nuestras tendencias, o a servirse de ellas para fines contrarios a los que poseen los hombres. Para ello, ha de establecerse una noción lo suficientemente concreta de qué es esto a lo que llamamos naturaleza humana. En este sentido, Hobbes es mi elegido para hacer de pilar de esta idea debido a un doble motivo: en primer lugar, supone un paradigma fundamental en la historia de la tradición filosófica de este concepto. Además, propone tesis que, a lo largo de los años, y de una manera u otra, han seguido desenvolviéndose y adaptándose a tiempos mucho más modernos, teorías que desarrollaré más adelante en estas páginas. Por todo esto, y con el fin de evitar que este trabajo acabe por convertirse en un compendio de nombres, fechas, y poca información, las tesis del autor de *Leviatán* serán nuestros principales focos de atención.

1.1. Por qué Hobbes.

Aun así, y teniendo en cuenta que estos motivos puedan no ser suficientes para justificar dicha elección y no otra, siendo que han corrido ríos y ríos de tinta sobre este tema durante toda la historia del pensamiento humano, aunque sea de forma breve, explicaré por qué otros caminos no serían tan adecuados para elaborar el análisis que supone el objetivo final de este trabajo.

Obviando a pensadores antiguos, cuyas propuestas sobre el hombre están ya ampliamente desfasadas, y a Maquiavelo, pues creo que la obra hobbesiana es tanto más pulida como prudente que la suya, posiblemente los primeros autores en tratar este asunto sean, junto a Hobbes,

Giambattista Vico y David Hume. Respecto al primero, su idea de la naturaleza humana se funda en raíces profundamente ontológicas, campo del cual considero preciso desligarse y que critico más adelante (capítulo 5). En cuanto al británico, su propuesta, ya conocida de sobra por todos, es esencialmente empirista, lo cual se opone a una gran cantidad de factores psicológicos y biológicos que le restan veracidad y relevancia. Y con Locke, nos topamos con el mismo problema que con Hume.

En cuanto a Rousseau, su teoría posee un gran pero: el estado de naturaleza que propone es fundamental en su tesis, y lo considera una parte más de la historia del hombre. Aceptar esto es bastante complicado y, viendo nuestros avances en el estudio de nuestra historia y biología, es difícil creer que pueda ser cierto.

En relación con algunos pensadores más modernos, posiblemente Marx sea el primero en venirnos a la mente. El problema del alemán es que, en sus escritos, aun y pese al intento de Geras, existe una amplia corriente de pensamiento, encabezada por Althusser, que niega la posibilidad de que el planteamiento marxista pueda sostener alguna concepción sobre la naturaleza humana, principalmente por su insistencia en el contexto y cambio históricos.

El pensamiento de Kropotkin, por su parte, propone que el hombre ha evolucionado según el modelo darwinista, pero cuyo motor para la supervivencia, de este y del resto de especies, es la cooperación. Más adelante, refutaremos esta idea, viendo como Hanson, Simler y Dawkins establecen propuestas, con bases científicas, que demuestran lo contrario.

Por último, Hannah Arendt habla de que el fundamento de la condición humana es la vida activa, resumida en *Arbeiten, Herstellen, Handeln* (trabajar, producir y actuar). Esta noción de la naturaleza del hombre presupone como parte de su esencia el trabajo, es un *homo faber*

contemporáneo que, aunque podría aplicarse en cierta medida si hiciéramos un estudio del hombre en el mercado, obvia factores fundamentales de nuestra especie referidos a su animalidad, sociabilidad y bienestar, que no dependen únicamente de motivos económicos.

1.2. El hombre hobbesiano.

En *Leviatán* y en general en toda la obra de Hobbes se examina la naturaleza humana, cuya comprensión es fundamental para entender correctamente lo que son el cuerpo político y la ley que propone el inglés. Previo a la exploración de dicha naturaleza, ha de decirse qué es exactamente el hombre para el pensador, cómo funciona esta suerte de animalidad mecanicista que nos propone.

“No hay ninguna concepción humana que en un principio no haya sido engendrada en los órganos del sentido, total o parcialmente. Las demás derivan de esta concepción original” (Hobbes, 2023, p. 51). Toda imaginación o representación mental viene dada por el oído, gusto, olfato, visión o tacto. El sentido es la cualidad primera de la cual subyacen el resto. Aquello que causa el sentido es un cuerpo u objeto externo. Según Hobbes, este estímulo acaba alcanzando al corazón y al cerebro, “allí causa una resistencia o contra-presión, o empeño del corazón por liberarse a sí mismo, empeño que, al estar dirigido hacia *afuera*, parece que es una materia externa. Y esta *apariencia o fantasía* es lo que los hombres llaman *sentido*” (Hobbes, 2023, p. 52). Todo aquello que consideramos sensible no es más que movimiento, el movimiento constante del mundo que nos presiona. “Y en nosotros, que somos los recipientes de esa presión, tampoco hay otra cosa que no sean mociones diversas, ya que él no puede producir otra cosa que no sea movimiento” (Hobbes, 2023, p. 52.). Por tanto, el sentido no es más que la percepción de una fantasía, originada por el movimiento exterior y nuestros órganos sensoriales, y que como tal, no pertenece ni forma parte de los objetos, pues son dos cosas bien distintas.

Del mismo modo que aceptamos que aquello en reposo así permanecerá hasta que algo inicie su movimiento, aquello en movimiento así permanecerá hasta que algo lo frene. Así es también el hombre hobbesiano que, aun cuando cree estar en descanso, permanece su movimiento interno. La imaginación es dicho movimiento, y consiste en la imagen mental que nos hacemos con aquello que ya hemos visto, es, como dice Hobbes, un *sentido debilitado* que puede encontrarse en diversas criaturas vivientes, estén estas despiertas o dormidas (Hobbes, 2023, p. 56). Si la imaginación surge por el sentido y sin este no podría ser, de esta cualidad de formar imágenes mentales nacen otras de suma relevancia: la *memoria*, los *sueños*, y el *entendimiento*.

La debilitación de los sentidos es inevitable. El motivo de este deterioro se debe tanto al espacio como al tiempo, que van solapando nuestros sentidos con nuevos estímulos, haciendo que aquello más distante acabe por marchitarse. Cuando queremos expresar este deterioro, hablamos entonces de la memoria, que viene a ser prácticamente lo mismo que la imaginación, pero con una consideración añadida. Y a la memoria de muchas cosas la tildamos de experiencia. Dentro de la imaginación existen además dos tipos: la imaginación simple, que es pura representación estándar; y la compuesta, propia de los hombres y capaz de unir conceptos, no solo relacionándolos, sino creando nuevos en base a conocidos.

Cuando soñamos, por otra parte, estamos imaginando dormidos. Al estar cerebro y corazón embotados mientras dormimos, la imaginación y, por tanto, el sueño, se dan a causa de la agitación de otros órganos internos (Hobbes, 2023, p. 58). Debido a esto, se genera en el hombre una ilusión de movimiento que hace que los sueños parezcan más lúcidos que la imaginación en vigilia. Además, el origen de aquello que soñamos, como se produce por nuestro movimiento interno, se inicia ya cuando estamos despiertos, siendo entonces los sueños el revés de nuestras

imaginaciones, pues aquello que nuestros sentidos captan antes de dormirnos influirá sobre aquello que experimentemos soñando.

La última de estas cualidades de la imaginación es el entendimiento. Este es común a todo hombre o animal que posea la capacidad de imaginar mediante palabras o signos voluntarios (Hobbes, 2023, p. 62). El único modo de entendimiento únicamente propio del hombre es nuestra capacidad “de entender no sólo su voluntad, sino sus concepciones y pensamientos mediante la sucesión y contextura de nombres de cosas, formando afirmaciones, negaciones y otras formas de lenguaje” (Hobbes, 2023, p. 63).

De la cualidad de pensamiento se sigue la siguiente cualidad fundamental, directamente derivada de esta: la secuencia o encadenamiento de imaginaciones. Para definirla, Hobbes escribe: “entiendo esa sucesión con que un pensamiento se sigue de otro, y que, para distinguirla del discurso de palabras, recibe el nombre de *discurso mental*” (Hobbes, 2023, p. 64). Hay dos clases de discurso mental, siendo *cadena no-guiada de pensamientos*, o *cadena de pensamientos regulados*. En los primeros no hay una intención ni nada que pauten la serie de imágenes que la mente produce, simplemente divagamos. En la segunda clase, por el contrario, son pensamientos controlados e intencionales que nosotros mismos dirigimos. Lo relevante, en ambos casos, es que Hobbes considera que ningún pensamiento deviene de otro de forma aleatoria, ni siquiera en las cadenas no-guiadas. La cadena de pensamientos regulares, por su parte, puede ser de dos tipos: bien cuando buscamos las causas de un efecto y los medios que lo producen, o cuando pensamos en los posibles efectos producidos por algo que imaginamos. La primera es tan propia de los hombres como de las bestias, la segunda es única de nuestra especie. Esto último debido a que, según Hobbes, “es una particularidad que raramente podrá incidir en la naturaleza de una criatura

viviente que no tenga más pasiones que las sensuales, tales como hambre, sed, apetito sexual y cólera” (Hobbes, 2023, p. 66).

Es relevante incidir en esta última afirmación acerca de las pasiones puesto que, el hombre hobbesiano, es un hombre profundamente pasional, y dentro de lo pasional también se encuentra animalizado. El asunto aquí es que, como afirma Ramírez para la *Revista Digital de Estudios Humanísticos de la Universidad FASTA*,

... el hombre es, en primer lugar, un ser de deseos. Las seis pasiones primitivas (apetito/aversión; amor/odio; placer/dolor) que definen su individualidad son únicamente modalidades o especificidades de una tendencia primitiva: el deseo. Y el deseo es un esfuerzo por el que tendemos a buscar lo que contribuye a preservar nuestro ser (Ramírez, 2011, p. 22).

Como vemos, las pasiones del deseo, aunque semejantes y también animales en su origen, son sumamente diferenciables de las pasiones primitivas.

Al buscar las causas de algo pasado, o aquello que hemos perdido, hacemos un recorrido mental sobre lo acontecido en pasado, y a eso lo denominamos recuerdo. Gracias a este actuamos también con prudencia, que consiste en la previsión. Quien más experiencia y recuerdos tenga, mejor preverá.

El presente existe sólo en la naturaleza; las cosas pasadas tienen su ser solo en la memoria; pero las cosas que están por venir no tienen existencia alguna, ya que el futuro no es otra cosa que una ficción que la mente fabrica atribuyendo a las acciones presentes las consecuencias que se siguieron de acciones pasadas (Hobbes, 2023, p. 69).

La prudencia no deja de ser, por tanto, una *presunción del futuro*, y del mismo modo, podemos hacer *conjeturas del tiempo pasado*, que no es más que una presunción sobre cosas pasadas, imaginar aquellos caminos alternativos que hubiéramos podido recorrer. Estos son los últimos actos de la mente humana que pertenecen a ella de forma natural. A partir de este punto, Hobbes comienza a tratar facultades propias únicamente del hombre, que son adquiridas. Como veremos a continuación, todas ellas proceden, además, de la invención del lenguaje, gracias al cual nos distinguimos del resto de seres.

Y, por tanto, es el lenguaje la primera de estas facultades a tratar:

... la invención más noble y útil de todas fue la del LENGUAJE, compuesto de *nombres* o *apelativos* conectados entre sí. Mediante él, los hombres registran sus pensamientos, los traen a la memoria cuando son pasados, y los comunican a otros hombres para lograr así alcanzar una mutua utilidad y conversación. Sin el *lenguaje* no hubiera habido entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz, en mayor grado del que estas cosas pueden darse entre los leones, los osos y los lobos (Hobbes, 2023, p. 72).

Se encarga entonces el lenguaje de convertir en palabras nuestros discursos mentales, dejando constancia de nuestros pensamientos, y atribuyendo denominaciones y formas de referirnos a nosotros mismos y a otros, poniendo nombres, entendidos como signos. Todo proceso mental es expresable en el lenguaje, sirviendo este también entonces para informar de aquellas causas que descubrimos de las cosas, para mostrar nuestro conocimiento adquirido, para dar a conocer nuestros deseos, y para complacer a otros, jugando con las palabras.

Gracias al lenguaje creamos los nombres, que como ya he adelantado, son signos, marcas mediante las cuales distinguimos entre personas o cosas; y definiciones, que son los significados de las palabras y el principio de cualquier razonamiento (Hobbes, 2023, p. 77).

Y tras el lenguaje viene la razón. Esta es cálculo, ya sea por adición o sustracción. Allá donde no haya hueco para estos cálculos no habrá hueco tampoco para la razón. Por tanto, la razón consiste en una suma y resta de las consecuencias de los nombres universales que hemos establecido para poder *marcar* y *significar* nuestros pensamientos. Hobbes escribe *marcar*, cuando razonamos por nosotros mismos, y *significar*, cuando demostramos o probamos nuestros razonamientos a otros hombres (Hobbes, 2023, p. 85).

La razón es, de por sí, recta, y si no lo es o bien estamos utilizándola inadecuadamente, o simplemente no la estamos ejerciendo. El uso de la razón no es el de buscar verdades infiriendo consecuencias hasta llegar a nombres y darles un significado, sino más bien ha de empezarse con las definiciones mismas de los nombres, partir de esta idea y alcanzar la verdad de algo desde dicho punto. Si no se utilizan los nombres, la razón, más que actuar como tal, se convierte en creencias o absurdos. Por tanto, la razón ni es dada por nacimiento ni se adquiere por experiencia, sino que requiere un esfuerzo.

Razón y lenguaje, como hemos visto, son propios del hombre (al menos dichas cualidades en su modo más complejo). Si nos fijamos atentamente en lo hasta ahora expuesto, el resto de las cualidades, hemos dicho varias veces, son comunes al hombre y a las bestias. Este hecho es capital, pues Hobbes está *animalizando* al hombre, idea que se refuerza sobremanera al afirmar, también, que somos una especie movida por lo pasional.

Las pasiones son movimiento, y como tal, han de ser movidas antes por algo. Como todo movimiento, este se origina en el sentido, que después deriva en imágenes. Las imágenes nos colocan frente al deseo, los generan y expresan, y finalmente, el deseo nos genera el querer movernos *por algo*. Esto es común en humanos y el resto de los animales. La diferencia reside en qué tipos de deseos nos mueven. Las pasiones animales son pasiones básicas, pasiones sensuales, que pierden su interés una vez resueltas, como el hambre, la sed o la reproducción (Rosello, 2014, p. 22). El deseo humano, en cambio, podría dividirse en dos: una curiosidad propiamente humana, un deseo de conocimiento, cuyo origen es la creación del lenguaje por parte de nuestra especie, y por tanto, las formas complejas de raciocinio, que acaban por diferenciarnos del resto de especies.

La otra parte del deseo humano es propia de nuestra naturaleza, y es la idea de que, el deseo principal de los hombres es el deseo de sí:¹

A partir de este deseo de uno mismo, se opera una primera diferenciación en función de nuestras relaciones con los objetos exteriores. Y según busquemos aproximarnos a un objeto que pueda contribuir a mantener nuestro ser o nos alejemos de un objeto que pueda perjudicarnos, sentimos apetito o aversión. Este primer par de pasiones tiene dos

¹ Expresión empleada por Ramírez en su artículo.

modalidades: en primer lugar, cuando está presente el objeto del apetito o de la aversión, se habla de objeto de amor o de objeto de odio. Y cuando se considera lo que produce en nosotros, se habla de placer o de dolor. Los apetitos y aversiones son movimiento; en definitiva, son una prolongación del movimiento vital, es decir, del estar vivos (Ramírez, 2011, p. 23).

Esto supone ya un primer esbozo de lo que a continuación veremos. Si el deseo fundamental es el deseo de sí, y si las pasiones propias son nuestro motor para cualquier movimiento, deberíamos entonces afirmar que el ser humano es egoísta por naturaleza. Y eso mismo es lo que se encarga Hobbes de dejar claro: cuál es la auténtica naturaleza del hombre.

1.3.La naturaleza humana hobbesiana.

El hombre hobbesiano es igual a sus congéneres por naturaleza, son de hecho tan iguales en cuerpo y espíritu que, según sus palabras “la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él” (Hobbes, 2023, p.100). El ser humano es un ser profundamente racional, y de la mezcla entre racionalidad e igualdad surge la desconfianza. La desconfianza nace porque todo hombre guarda la esperanza de alcanzar sus fines, y siendo que el resto también, se vuelve enemigo de aquel cuyo objetivo sea el mismo, o de quien pueda, de algún modo, interferir en su camino, de modo que aquello que el hombre teme realmente es el poder de otro hombre. Y este conflicto que genera la desconfianza se materializa en la guerra.

La guerra es anticipación, acto racional de tratar de dominar a todo hombre que pueda mediante su fuerza o astucia, con el fin de no permitir ser amenazado por otros. Esto no es más que instinto de autoconservación, y como tal, aquel que solo se defiende se sentirá constantemente amenazado, por lo que se verá forzado a acabar tratando de ejercer su dominio. Es interesante leer esto también como una suerte de guerra por la paz, los hombres se enfrentan entre sí, y acaban dominando unos sobre otros, con el objetivo último de no ser ni amenazados ni atacados, o lo que es lo mismo, garantizar cierto espacio de paz, para sí mismos y sus allegados. De hecho, Hobbes añade que “los hombres no encuentran placer, sino, muy al contrario, un gran sufrimiento, al convivir con otros allí donde no hay un poder superior capaz de atemorizarlos a todos” (Hobbes, 2023, p.179), siendo que, ante el resto, uno desea ser percibido como se percibe a sí mismo, y tratará de hacer que así sea ante su desprecio, y del modo en que sea necesario.

De este modo, encontramos tres motivos de desavenencia en la naturaleza del hombre: la desconfianza, la competencia y el honor (Hobbes, 2023, p. 179). Los tres desembocan en conflicto, en violencia para ser dueño, para defender, y la última, por motivos insignificantes. Por tanto, resulta evidente afirmar que el hombre, fuera del estado civil, en este estado de naturaleza, en el cual se guía solo por sí mismo, está inevitablemente destinado a convivir con el resto en lo que llamaríamos el estado de guerra.

Este estado de guerra, este “no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente” (Hobbes, 2023, p. 102). La noción de tiempo debe ser bien entendida con respecto a la naturaleza de la guerra, pues consiste “en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz” (Hobbes, 2023, p.102). En este estado, el hombre vive bajo un continuo temor y peligro, lleva una vida solitaria, pobre, breve.

Con esto Hobbes no pretende acusar de nada a nuestra naturaleza pues, así como cerramos nuestras puertas o escondemos nuestros bienes, aun viviendo en un estado civil, el hombre natural no puede evitar comportarse sino como él mismo es, pues siendo que las leyes no nos vienen dadas, hasta que estas no se formen no habrá nada que nos prohíba comportarnos como nuestras propias pulsiones nos dictan.

Ha de hacerse aquí un inciso, pues si hablamos del estado de naturaleza hobbesiano, no estamos hablando, en ningún caso, de momento histórico alguno. El estado de naturaleza que describe Hobbes es un supuesto, cuyo objetivo es ilustrar cómo se comportarían los hombres fuera del estado civil; a la par que, para demostrar la necesidad de establecer un cuerpo político y leyes sólidas, que tengan en cuenta esta naturaleza que nos caracteriza, de manera que nuestra humanidad se respete y defienda una vez insertada en lo político. En todo caso, el inglés menciona algo realmente interesante y relevante en la actualidad, siendo que todos los reyes, soberanos o gobiernos, se miran siempre los unos a los otros, en un estado de enemistad y amenaza continua, un estado de guerra, que se camufla o palia por el hecho de, al mismo tiempo, defender la nación y el bienestar del pueblo y sus conciudadanos.

Dentro del estado de guerra, nada es ni puede ser injusto, pues allá donde no hay poder común no hay ley, y sin esta no puede decirse nada sobre lo justo. Esta clase de cualidades son propias solo del hombre en sociedad, por lo que ideas como la propiedad tampoco existen. Pese a esto, los hombres poseen aún la opción de superar este estado, mediante su razón y sus pasiones. De entre las pasiones, hay tres en concreto que nos llevan a buscar la paz: el miedo a la muerte, el deseo de una vida confortable, y la esperanza de conseguirlo mediante su trabajo. Además, la razón sugiere ciertas normas de paz, las cuales son conocidas como leyes naturales.

Para hablar de leyes naturales, hemos de distinguir antes los términos de derecho de naturaleza, libertad, y ley natural. En primer lugar, el derecho de naturaleza “es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación (...) de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin” (Hobbes, 2023, p. 106). La segunda, la libertad, se entiende simplemente como la ausencia de oposición.

El último de estos términos, la ley natural, aquel que nos es de mayor interés, es una norma establecida por nuestra propia razón, que prohíbe hacer a un individuo aquello que pueda atentar contra su propia vida, o bien omitir aquello con lo que crea que pueda quedar mejor preservada. Es de suma importancia distinguir claramente la diferencia entre derecho y ley, pues el primero consiste en la libertad de hacer u omitir, mientras que la segunda es la obligación de estas.

La ley fundamental de la naturaleza surge como una respuesta racional ante las amenazas que presenta el estado de guerra. Consiste en que “cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra” (Hobbes, 2023, p. 107). Esta regla se compone por la suma de la ley fundamental, que es buscar la paz; y del derecho de la naturaleza, según el cual debemos, ante todo y sirviéndonos de todos los medios posibles, defendernos a nosotros mismos.

De este primer mandato nace la segunda ley de la naturaleza, que hace posible a su vez el mantenimiento de la primera, y que podemos resumir en que, con el fin de mantener la paz, el hombre ha de renunciar a su derecho sobre todas las cosas, de mutuo acuerdo con el resto, de modo que todos compartan la misma libertad que se conceden a sí mismos. Si sus vecinos no cedieran también dicho derecho, el individuo que lo hiciese se estaría entregando como presa, “el derecho de todos a todas las cosas es insostenible, de modo que ciertos derechos deben ser transferidos o

renunciados” (Hobbes, 2000, p. 42-43). Por tanto, y para garantizar la paz, todos deben restringirse de modo que nadie suponga una amenaza para otro, resumida en una frase, podríamos decir que: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.*

Para asegurarse de que estos acuerdos acaben por cumplirse y no sean violados:

... los hombres, a fin de conseguir la paz y la conservación de sí mismos, han fabricado un hombre artificial al que llamamos Estado, así también han fabricado una serie de ataduras artificiales, llamadas *leyes civiles* (...). Estas ataduras, aunque débiles en sí mismas, pueden ser duraderas, no porque sea difícil romperlas, sino por el peligro que se derivaría de hacerlo (Hobbes, 2023, p. 279-280).

La creación del estado civil es, por tanto, otra parte más de nuestra naturaleza. En la introducción a *Leviatán*, Hobbes afirma: “La NATURALEZA, arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el *arte* del hombre (...) en que éste puede fabricar un animal artificial. (...) Pues es mediante el arte como se crea ese gran LEVIATÁN que llamamos REPÚBLICA o ESTADO” (Hobbes, 2023, p. 45).

Para describir la naturaleza de este hombre artificial, el escritor inglés sigue cuatro puntos, de los cuales nos hemos centrado principalmente en el primero (su materia y artífice: el hombre) y en menor medida en el segundo (cómo y mediante qué acuerdos se funda). Al final, la naturaleza del estado se entiende por la naturaleza del hombre, pues lo compone (Hobbes, 2023, pp. 47-48). Y la naturaleza humana se comprende por semejanza entre los individuos, pues no podemos salir

de nosotros mismos, así que debemos suponer que nuestros criterios y procesos serán, como mínimo, similares a los de nuestro vecino.

Y es que, al fin y al cabo, este trabajo, el estudio tanto del hombre como del estado, parte de un fuerte ejercicio de introspección. Escribe Hobbes que “las características del corazón de un hombre, emborronadas y disfrazadas por el disimulo, el engaño, la falsedad y las doctrinas erróneas, sólo son legibles para aquél que penetra los corazones” (Hobbes, 2023, p. 47). Y aunque, en nuestro tiempo, tal vez resulte un tanto extraño afirmar esto de penetrar en los corazones, pues es ya bien sabido que este órgano no es partícipe de nuestros procesos cognitivos o decisiones, el ejercicio introspectivo sigue siendo parte fundamental para explicar tanto nuestra naturaleza como nuestros motivos para la vida en sociedad.

Movemos pues la mira apuntando hacia otro objetivo, redirigimos nuestro ejercicio introspectivo al interior de la mente humana, donde lo que buscamos esta vez no es una naturaleza o un lobo, sino más bien, un elefante.

2. El elefante en la mente.

Decíamos que, para Hobbes, lo que incita al hombre a moverse, además de los sentidos, son las pasiones y el deseo de sí. Pero, además, si el hombre puede moverse es porque es libre de poder hacerlo, y esto no es único del mismo. Lo que sí lo es, es la deliberación, que procede tanto de la libertad como de la capacidad de razonar de nuestra especie. Deliberar es ponderar, tiene que ver con la cita de Ramírez que añadido al final del primer apartado sobre el hombre de Hobbes, consiste en decidir ante esas aversiones o apetitos que nos surgen al enfrentarnos a distintos objetos o situaciones. La última pasión directamente relacionada con la deliberación e inmediatamente anterior a la acción es la voluntad, que es el acto de querer. Por tanto, toda decisión pasa por un filtro anterior que decide si queremos o no llevarla a cabo, y bajo la toma de tal decisión siempre nos topamos con el deseo de sí, el egoísmo inherente al hombre.

Simler y Hanson, en diciembre de 2017, publicaron *The elephant in the brain*, una obra cuyo contenido, ya desde sus primeras páginas, suscribe las palabras de Hobbes acerca del egoísmo humano inherente a él y de ese doble motivo que no queremos ver en todas nuestras acciones. Siguiendo esta idea del hombre hobbesiano, ambos autores se sirven de la tradición de la psicología evolutiva para establecer una propuesta mucho más contemporánea y científica sobre este *elefante en la mente* que es, concretamente, nuestro propio egoísmo, en ocasiones oculto.

... Esta es la tesis que exploraremos en este libro: Nosotros, los seres humanos, somos una especie que no sólo es capaz de actuar por motivos ocultos: estamos diseñados para hacerlo. Nuestros cerebros están diseñados para actuar en nuestro propio interés y, al mismo tiempo, esforzarnos por no parecer egoístas frente a otras personas. Y para desviarlos del camino,

nuestros cerebros a menudo nos mantienen a "nosotros", nuestras mentes conscientes, en la oscuridad (Hanson y Simler, 2018, p. 5).²

Pero no se quedan ahí, el elefante refiere también al hecho de que somos animales sociales luchando por poder, estatus y sexo; de que a este elefante no parece importarle, de manera inconsciente para nuestro *yo*, mentir o hacer trampa para salirnos con la nuestra, o de que escondemos nuestros motivos para confundir a los otros (Hanson y Simler, 2018, p. 5-6).

Para entender la propuesta de sus autores, debemos saber que parten de ciertos supuestos en base a los cuales establecen su tesis. De base, aceptan la importancia de Freud en los estudios de los motivos ocultos del hombre, asumen sus ideas sobre los pensamientos reprimidos y los conflictos que habitan nuestra psique, pero niegan de él otras tantas ideas como el complejo de Edipo, por poner un ejemplo (Hanson y Simler, 2018, p. 7). Proponen entonces cuatro vías de estudio que guían todas a la idea final que ellos proponen de que somos *extraños para nosotros mismos*, estas son: la microsociología, la psicología cognitiva y social, la primatología y los *puzles económicos*. Posiblemente estos dos últimos sean los más interesantes, pues abordan tanto esa animalidad del hombre que ya hemos comentado, como los diversos conflictos que surgen debido a las diversas instituciones que constituyen nuestros estados. Y esto es de suma relevancia, pues al igual que Hobbes analizaba al hombre para poder estudiar después al Leviatán, Simler y Hanson mencionan: “Infinidad de pensadores han examinado el autoengaño en el contexto de nuestras vidas personales y comportamientos individuales. Pero pocos han tomado el siguiente paso lógico de utilizar esas perspectivas para estudiar nuestras instituciones” (Hanson y Simler, 2018, p. 9).³

² Traducción propia.

³ Traducción propia.

2.1. Animales políticos.

Hanson y Simler toman algunos estudios de campo con diferentes tipos de primates para mostrar como ya en el reino animal existen estos comportamientos de doble motivo. Claro resulta el caso del acicalado social. Esta acción, que puede verse como algo puramente higiénico, esconde otros motivos pues, en su realización, los individuos tardan mucho más de lo realmente necesario. Y es que parece esconder ciertos motivos *políticos*⁴ y *egoístas*, pues es una forma de mostrar confianza, de establecer alianza, en caso contrario, ninguno se atrevería a dar la espalda a otro. Incluso entre aquellos especímenes de más bajo estatus, despiojan a aquellos superiores en su escala social para mostrar su fidelidad y conseguir ventajas a cambio, como su protección. Pero esta *política* no es plenamente consciente o deliberada: “De este modo, los primates están dotados de instintos que les hacen sentirse bien cuando se acicalan unos a otros, sin entender necesariamente por qué se sienten bien” (Hanson y Simler, 2018, p. 20).⁵

Según escribe Rossello, Hobbes considera que el *estar juntos* de ciertos animales no debe considerarse jamás como lo político (Rossello, 2014, p. 19). Si antes yo mismo he escrito que el hombre hobbesiano posee tal vez en su naturaleza la necesidad de crear un estado, he de especificar ahora la realidad de estas palabras. El estado se crea mediante un *artificio* que podemos llamar derechos, leyes, etc. Lo natural del hombre está en su sociabilidad animal, esa suerte de insociable sociabilidad kantiana, primitiva e inherente al género humano. El hombre egoísta tiende, por naturaleza y animalidad, a juntarse, y en ese juntarse, gracias al lenguaje y la razón, establece acuerdos que acaban deviniendo en lo político.

⁴ Utilizo *político* y no autointeresado o simplemente egoísta por fidelidad al texto. Hanson y Simler, durante todo el capítulo, identifican estos comportamientos como *políticos*.

⁵ Traducción propia.

... los humanos son un tipo de animal singular que necesita crear y dar forma a su propia existencia política para sobrevivir. Para Hobbes, los animales humanos dependen del artificio del gobierno civil para ser lo que son; si caen fuera de él no solo abandonan el orden político, sino que resignan su humanidad y retornan a la existencia embrutecida propia de «la libertad de las bestias» (Rossello, 2014, p. 20).

Siguiendo esta línea, en *The elephant in the brain*, sus autores afirman que muchas señales sugieren que las claves de nuestra inteligencia residen en los desafíos sociales, esos juegos de suma cero donde la victoria de uno supone la derrota del otro; y no es que seamos completamente inconscientes de estas situaciones, sino que tendemos a no valorarlas o pensar en ellas (Hanson y Simler, 2018, p. 27).

Esto se relaciona estrechamente con la propuesta hobbesiana: somos lo que somos gracias a nuestra faceta social, pero incluso dentro de esta no podemos abandonar nuestra animalidad, nuestro egoísmo inherente. Más reminiscencias puede generar aun cuando los psicólogos afirman: “Por destructiva que sea, la guerra tiende a unir a una nación” (Hanson y Simler, 2018, p. 27).⁶ Porque el conflicto genera, tanto el miedo que remarcaría Hobbes, como los intereses mutuos entre grupos o individuos de un mismo bando.

Y es que las coaliciones son *lo que hace político* a lo político. Sin esta capacidad, lo político no sería más que competición individual. La mera adición de la cooperación hace que florezca la vida política en las especies (Hanson y Simler, 2018, p. 35).

Hay que hacer aquí un inciso, pues el párrafo anterior, así como el ejemplo de los primates, parecen dejar caer que lo político puede no ser único del hombre. Para aclarar este asunto y darle

⁶ Traducción propia.

respuesta, considero oportuno mostrar los tres argumentos que Rossello extrae de las obras de Hobbes y que considera de suma relevancia para explicar este asunto de lo humano, lo animal y lo político: “1) los humanos son animales; 2) los animales no son políticos; 3) los animales humanos pueden llegar a ser políticos como resultado de un proceso, inestable y precario, basado en el uso del lenguaje y el razonamiento” (Rossello, 2014, p. 20).

De todo esto hemos de inferir una idea de suma relevancia para esta argumentación, el excepcionalismo humano falleció a manos del darwinismo, solo algunos factores evolutivos nos diferencian del resto de especies. El hombre hobbesiano pierde su lugar como especie única y centro del reino animal, su figura es rebajada al del resto de seres, siendo su principal diferencia el potencial político que posee nuestra especie.

Respecto al asunto sobre si los animales son o no políticos, el filósofo británico diferencia entre la sociabilidad animal y la política humana. Lo político es la consumación de una voluntad, en cambio las sociedades animales se fundan en consentimientos u objetivos comunes movidos por diversas voluntades. Además, Hobbes afirma que no se pueden establecer contratos con las bestias por estos mismos motivos, por lo que menos aun podrán establecerlos entre ellas. Y recordemos, los contratos son esa fantasía que funda lo político.

Por último, el hombre posee la capacidad de convertirse en un ser político gracias al lenguaje, mediante el cual elaboramos todas nuestras operaciones y que aumenta la complejidad de estas. Pero, para Hobbes, el uso de palabras no garantiza la humanidad. Es una condición necesaria, pero insuficiente, siendo que el hombre es un producto de lo político, no condición de ello. Siguiendo esta idea de la animalidad humana, nuestra especie jamás es capaz de abandonarla por completo “a pesar de los esfuerzos de Hobbes por asegurar que la distinción entre sociabilidad animal y politicidad humana no devenga una indistinción” (Rossello, 2014, p. 21).

Por tanto, lo político debe parte de su realización al lenguaje, esto es también, por tanto, a los signos que lo componen. Y cabe recalcar llegados a este punto que, así como en los primates el gusto por acicalarse no se generaba de manera plenamente consciente, muchos de nuestros signos, y muchos de aquellos signos que recibimos, tampoco tienen por qué serlo.

2.2. Autorregularse y autoengañarse.

Ahora bien ¿para qué crear normas, acuerdos, leyes, etc.? Tanto Hobbes como Simler y Hanson ofrecerían la misma respuesta: Para autorregularse, para evitar la competición animal, para poder protegernos de los otros. “Los grupos humanos desarrollan normas porque (típicamente) benefician a la mayoría de las personas del grupo” (Hanson y Simler, 2018, p. 44).⁷ Las normas, aquello que en ocasiones entendemos como convenciones, son la principal forma que tenemos para reprimir nuestra animalidad y egoísmo y promover la cooperación por mínima que sea. De este mismo modo funcionan las leyes naturales hobbesianas. Volvemos a aquella cita en *De Cive*, los derechos han de ser sostenidos pues, en caso contrario sería insostenible. Creando normas nos reprimimos por nuestro bien, aunque en ocasiones y debido a ciertas normas, parezcamos como aquel pájaro enjaulado, que lo está *por su bien*, pero su jaula es tan pequeña que ni siquiera tiene espacio para poder volar.

Pero para que una norma sea obedecida, debe ir acompañada de alguna clase de castigo para que efectivamente se cumpla. Del mismo modo que para poder ejercer la fuerza necesitas una norma que justifique su uso, para imponer una norma necesitas una fuerza que actúe en caso de su violación. De este modo: “La esencia de una norma, entonces, no reside en las palabras que usamos

⁷ Traducción propia.

para describirla, sino en qué conductas se castigan y qué forma adopta el castigo” (Hanson y Simler, 2018, p. 45).⁸

Es importante remarcar, más aún en un mundo tan globalizado como el de nuestros días que, a pesar de que gran cantidad de nuestras normas vienen de nuestros antepasados y están ya fuertemente enraizadas a nuestra misma naturaleza, también se han creado diversas normas dependiendo del tiempo y cultura del momento y el sitio.

Una última cuestión queda por responder con respecto a las normas, y es el por qué hemos desarrollado este tipo de vida política, cómo lo hemos conseguido. El lenguaje, como ya vimos antes, es fundamental, pero existe una cuestión igual de fundamental que aún no hemos comentado: el cómo asegurarnos de que todos cumplirán las normas.

En respuesta a esta cuestión, Hanson y Simler redactan acerca de la importancia del *collective enforcement*,⁹ como parte esencial de las normas humanas. Esta idea remite directamente siempre a terceros, esto es, no es un temor cualquiera el motivo por el que obedeces las normas, sino por ese propio *collective enforcement*, por el posible castigo que te puedan aplicar tus vecinos, los otros (y todo lo que trae consigo a nivel social). Esta amenaza permite, no solo reunir fuerzas suficientes a aquellos más débiles para castigar hasta al más fuerte en caso de que fuera necesario, sino también generar una situación en la que, en vez de actuar como policías tras el delito, los individuos se mantengan a raya por motivo de este temor.

Por tanto, vemos que las normas sirven para regular nuestras intenciones, pero aquí hay un problema de suma importancia, pues entra en conflicto con nuestra ansia natural por competir.

⁸ Traducción propia.

⁹ En español lo traduciríamos como *aplicación colectiva*, pero, así como mencionaba Derrida en *Fuerza de ley* (Derrida, 1992, p. 131), pierde significado en su traducción, concretamente al desaparecer ese *force*, esa idea de fuerza tan necesaria como esencial e inherente a cualquier norma, como veíamos unos párrafos más arriba. Por ello, dejo el término en inglés, idioma original del texto, con el fin de no perder significado alguno.

Además, el “necesitamos gente que de cuenta de nuestras buenas cualidades, habilidades y logros” (Hanson y Simler, 2018, p. 55).¹⁰ O como Hobbes también adelantaba:

... cada individuo quiere que su prójimo lo tenga en tan alta estima como él se tiene a sí mismo; y siempre que detecta alguna señal de desprecio o de menosprecio, trata naturalmente, hasta donde se atreve (...), de hacer daño a quienes lo desprecian para que éstos lo valoren más, y para así dar un ejemplo a los otros (Hobbes, 2023, p. 179).

Esta cita viene realmente bien al caso, pues a este hacer daño *hasta donde se atreve* es a lo que Hanson y Simler llamarían *cheating*,¹¹ y que consiste en pequeñas violaciones semiinconscientes de algunas normas pues, como ya hemos mencionado con anterioridad, la competencia ha sido un factor de suma relevancia para la evolución de nuestros cerebros y, como tal, hemos tenido que desarrollar algún modo para mantener esta competición durante nuestra historia evolutiva. Ahí, en ese espacio, es donde hablamos de *cheating*.

Hay dos formas principales de hacer *cheating*, la primera sería el saltarse las normas de algún modo, aquello que llamaríamos hacer trampas. Este es, según los escritores, el motivo por el cual necesitamos la capacidad cerebral que hemos acabado teniendo. Este hacer trampa tiene una función evidente: permite seguir compitiendo. “Los que evaden y aplican las normas están atrapados en su propia carrera armamentista competitiva -un juego del gato y el ratón- empujándose unos a otros cada vez más en capacidad mental” (Hanson y Simler, 2018, p. 71).¹²

¹⁰ Traducción propia.

¹¹ Mantengo aquí también el término inglés *cheating* porque considero relevante comprenderlo desde sus acepciones tanto de *hacer trampas* como de *engañar*, términos que en castellano podríamos tender a separar.

¹² Traducción propia.

Pero aún hay otro modo de *cheating*, uno que incide directamente sobre nuestra naturaleza como seres humanos: el autoengaño. El *cheating*, llegados a este punto, no solamente engaña a los otros, sino también a nosotros mismos. Mientras Freud y su hija postulaban que el autoengaño era una forma de autodefensa, sobre todo contra aquellos pensamientos indeseados (Hanson y Simler, 2018, p.75), Hanson y Simler, apoyándose en otros teóricos modernos, postulan que el autoengaño sucede porque debe suceder.

... Aquellos que se nieguen a participar en tales juegos mentales estarán en desventaja desde el punto de vista de la teoría de juegos en relación con otros que también lo sigan. Por lo tanto, a menudo somos prudentes al ignorar información aparentemente crítica y creer en falsedades fácilmente refutables -y luego publicitar de manera prominente nuestro pensamiento distorsionado- porque estos son *jugadas ganadoras* (Hanson y Simler, 2018, pp. 79-80).¹³

Entonces estamos hechos para autoengañarnos porque es la mejor manera que tenemos de salir airosos o vencedores en nuestros juegos sociales. Cuando ni siquiera nosotros somos conscientes de nuestros propios motivos, nos es mucho más sencillo engañar al resto, pues no son capaces de saber cuáles son nuestras verdaderas intenciones, y aunque esto pueda generarnos problemas para decidir ciertos comportamientos, la apuesta parece ser beneficiosa de todos modos.

¹³ Traducción propia.

2.3. La mente: funcionamiento, engaño y egoísmo.

En las décadas de 1960 y 1970, Roger Sperry y Michael Gazzaniga realizaron una serie de experimentos en los que, estimulando los hemisferios derecho e izquierdo del cerebro, trataban de que uno diese explicaciones sobre las decisiones del otro, mostrando finalmente la facilidad que tienen nuestros cerebros para tratar de dar explicaciones sobre cualquiera de nuestras acciones. Hanson y Simler se sirven de estos trabajos para demostrar la facilidad que tenemos para racionalizar nuestro comportamiento. En sus propias palabras:

... La racionalización, en ocasiones conocida por los neurocientíficos como *confabulación*, es la producción de historias fabricadas hechas sin intención alguna de engañar. No son exactamente *mentiras*, pero tampoco la verdad honesta (Hanson y Simler, 2018, p. 94).¹⁴

Como humanos, racionalizamos cualquier asunto, pero parece no haber nada más sencillo que hacerlo sobre nuestros propios motivos. Además, como no solemos cuestionar nuestros motivos y los tratamos con sumo respeto, la racionalización se convierte en una suerte de falsificación epistémica, damos razones falsificadas que, como salen a la luz cuando nos interrogan sobre nuestros motivos reales, se toman como verdaderas, aun sin serlo (Hanson y Simler, 2018, pp. 94-95).

De todo esto y más, Gazzaniga acaba concluyendo que existe una suerte de *módulo intérprete* en nuestros cerebros. Este se encargaría de dar sentido a nuestras experiencias mediante historias de su invención, podríamos decir que es un módulo especializado en la racionalización. Y así como decíamos que engañamos a otros, del mismo modo que a nosotros mismos, este módulo

¹⁴ Traducción propia.

trabaja en favor tanto interno como externo, lo cual ha llevado a muchos pensadores a llamarlo: el Secretario de Prensa. Este nombre se debe a otro de sus encargos, y tal vez su más importante trabajo: ignorar nuestros más oscuros motivos.

... Del mismo modo en que el secretario de prensa del presidente nunca debería saber que el presidente está persiguiendo cierta decisión con el fin de salir reelegido o de complacer a aquellos que lo financian, el Secretario de Prensa de nuestro cerebro será reacio a admitir que estamos haciendo cosas solamente por beneficio personal, especialmente cuando dicha ganancia llega a expensas de otros. En la medida en que tengamos tales motivos, el Secretario de Prensa haría bien en mantenernos ignorantes de ellos (Hanson y Simler, 2018, pp. 98-99).¹⁵

Todo esto va en contra de nuestra tendencia actual a considerar que nosotros, nuestro yo, es quien toma las decisiones, quien tiene el volante en sus manos. Mas con esta idea, el yo se convierte en este secretario cuyo trabajo no es el de tomar decisiones, sino el de defenderlas. El funcionamiento de este módulo y su función como encubridor de nuestros motivos se nos muestra también cuando le engañamos, generando en la mente ideas falsas que, aun así, nuestro Secretario se encarga de encubrir con eficiencia y sin miedo de que lo que oculta sea fundado o no en la verdad.

¹⁵ Traducción propia.

3. El gen egoísta.

Antes de continuar y entrar a ahondar en las cuestiones más políticas de este trabajo, hemos de volver atrás un momento, y retomar aquella idea de la animalidad humana que Rossello atisbaba en el hombre hobbesiano. La conclusión de esta tesis es que el hombre se distingue del resto de animales solo por su capacidad de lenguaje y raciocinio, que le permiten ser partícipe de la vida política. Pero hay un problema que no debemos obviar, y es que el darwinismo no se estableció como tesis hasta unos doscientos años después de la publicación de *Leviatán*. Por ello nos servimos de Hanson y Simler, que aparte de renovar la propuesta del hombre hobbesiano desde campos de estudio científicos, toman como presupuesto de sus tesis la psicología evolucionista.

Ahora bien, me creo en el deber de ahondar, más aún si cabe, esta idea de la psicología evolucionista, pues en *The elephant in the brain* el egoísmo es ese algo del que no queremos hablar pero que está en nuestras mentes, pero no se llega a explicar en demasía la historia de esos motivos ocultos, de ese egoísmo inherente a nosotros. Por ello, y pese a las críticas que Hanson ha dirigido en diversas ocasiones hacia Dawkins, principalmente por su ateísmo extremo, me sirvo de su más reconocida obra, *El gen egoísta*, como si un libro de historia se tratase, para explicar, siguiendo la doctrina darwinista, el trayecto de este egoísmo, que él llama gen, a pesar de afirmar que es altamente probable que ni siquiera lo sea, pues podría ser cualquier otra cosa que desconocemos pero que, lo que sí es seguro, es que ahí está, dentro de nosotros, rigiendo nuestro comportamiento.

He de añadir, por último, que también en la obra del biólogo británico, se da una respuesta al altruismo que casa perfectamente con las tesis propuestas por los tres autores que hemos tratado hasta llegar a este. De este modo, de aquí en adelante hablaré de egoísmo en lugar de *gen egoísta* o de *inconsciente* (como podríamos nombrarlo en la obra de Hanson y Simler) con el objetivo de resultar más claro en las explicaciones y de que, se elija la ubicación que se elija para esta cualidad, no deja de ser el factor fundamental de nuestra naturaleza. Pese a esto, debo dejar en claro que esto

a lo que Dawkins llama *gen* yo lo considero una propiedad de la mente, y así lo interpreto. Sea el inconsciente, un módulo, u otro tipo de cosa, eso es una pregunta que ni la psicología actual puede responder, pero lo que sí podemos afirmar es que el egoísmo es ese elefante en la mente, que ya hemos destapado, y ese *gen* del que Dawkins hablaba es también esto mismo.

3.1. Evolución del egoísmo.

... En general, las asociaciones en beneficio mutuo evolucionarían si cada socio obtiene más de lo que aporta. (...) En la práctica será difícil distinguir entre casos de un genuino beneficio mutuo que opere igual para ambas partes, y casos de explotación por una de ellas. (...) Pero surgen problemas si existe un retraso entre conceder un favor y obtener su retribución. Ello se debe a que el primer receptor del favor puede sentirse tentado a engañar y rehusar retribuirlo cuando llegue su turno. La solución de este problema es interesante y vale la pena analizarlo en detalle. Puedo hacerlo mejor en términos de un ejemplo hipotético (Dawkins, 1990, p. 204).

Este sería el análisis que Dawkins haría respecto al comportamiento de los chimpancés al llevar a cabo el *acicalado social*. Más sentido tiene aún esta afirmación al saber que esta cita ha sido extraída del décimo capítulo, titulado *Tú rascas mi espalda, yo cabalgo sobre la tuya*. Este título supone un claro ataque a la noción de altruismo recíproco, cuya frase representativa es «tú rascas mi espalda y yo rascaré la tuya». Aquí, del mismo modo en que Hanson y Simler defendían que en este hecho había algo más, un motivo oculto y egoísta que llevaba a estos animales a dedicar tanto tiempo al acicalado, Dawkins defiende que es porque siempre se obtiene algo más mediante

estas acciones, pues sino ni siquiera se llevarían a cabo. Y así funcionan todos los actos supuestamente altruistas.

Según el autor británico, este egoísmo “afecta a todos los aspectos de nuestra vida social, a nuestro amor y odio, lucha y cooperación, al hecho de dar y de robar, a nuestra codicia y a nuestra generosidad” (Dawkins, 1990, p. 9). A la hora de comprender el darwinismo, Dawkins defiende la existencia de un grave error de interpretación en uno de los factores fundamentales del proceso evolutivo, siendo que se ha establecido que se debe a la especie, cuando en realidad se da gracias al individuo. Además, añade que, el hecho de que exista una naturaleza egoísta en nosotros no significa que, por ello, estemos absolutamente determinados hacia el egoísmo, sino que somos presa de cierta tendencia natural a este tipo de comportamiento. De hecho, si este no fuera el caso, el hombre se inclinaría hacia el altruismo, pero como ya hemos visto, nuestra especie nunca parece actuar desinteresadamente.

Retomando la comparación con los mandriles:

... los seres humanos y los mandriles han evolucionado de acuerdo a una selección natural. Si se considera la forma en que ésta opera, se puede deducir que cualquier ser que haya evolucionado por selección natural será egoísta. Por lo tanto, debemos suponer que cuando nos disponemos a observar el comportamiento de los mandriles, de los seres humanos y de todas las demás criaturas vivientes, encontraremos que son egoístas (Dawkins, 1990, p. 12).

Dawkins, por tanto, argumenta que el *gen* es la unidad fundamental mediante la cual se explica el proceso evolutivo darwinista, y como tal, los seres humanos somos *máquinas de*

supervivencia, siendo que nuestro principal objetivo es la reproducción de nuestro *gen*. La herramienta mediante la cual conseguimos esto es el egoísmo. De este modo, pasamos de la clásica afirmación darwiniana de *la supervivencia del más apto* a una nueva visión cimentada sobre la idea de *la supervivencia del más egoísta*. La evolución, de este modo, deja de comprenderse como un proceso evolutivo en favor del bien de la especie, y sigue su camino en favor del bien del individuo. Este es el motivo por el cual escribe el término *máquina de supervivencia* y lo aplica al hombre, porque es un mecanismo de supervivencia tanto para sí mismo como para su *gen*.

Si comprendemos esta noción de *gen* como la genética *per se*, en vez de interpretarlo como un *gen egoísta*, esta teoría cobra mucho más sentido y casa mejor con lo expuesto hasta ahora. Del mismo modo en que las tres funciones animales básicas se cumplen en todas las especies, siendo estas: nutrición, relación y reproducción; entender que el objetivo fundamental del ser humano es la reproducción del gen, animaliza de nuevo al hombre, así como lo vimos con los anteriores autores.

De este modo, el proceso evolutivo darwinista y la naturaleza egoísta del hombre se hacen uno y se explican a partes iguales. El egoísmo es producto de la selección natural y la evolución de los individuos, si hubiera otra característica que nos moviese aun por encima del egoísmo sería el *factor evolutivo* fundamental de las especies, pero como hemos visto, no es el caso. Además, la evolución debe dar las gracias por su curso al egoísmo, que ha sido el motor para que esta se dé, y sin egoísmo no estaríamos hablando como lo estamos haciendo ahora, pues es la razón de que los individuos hayan querido avanzar y reproducir sus genes. Cabe añadir, por último, la idea de Dawkins sobre los *memes*, que son *genes culturales*. Según el pensador británico, la evolución humana ha llegado a un punto en el que ahora se da, solamente, a nivel cultural. Pero para que

haya evolución debe haber tanto egoísmo como un *gen* que sea objeto de nuestro egoísmo, y aquí es donde el *meme* se nos muestra bajo el foco:

... Al igual que los genes se propagan en un acervo génico al saltar de un cuerpo a otro mediante los espermatozoides o los óvulos, así los memes se propagan en el acervo de memes al saltar de un cerebro a otro mediante un proceso que, considerado en su sentido más amplio, puede llamarse de imitación. Si un científico escucha o lee una buena idea, la transmite a sus colegas y estudiantes. La menciona en sus artículos y ponencias. Si la idea se hace popular, puede decirse que se ha propagado, esparciéndose de cerebro en cerebro (Dawkins, 1990, p. 212).

Y análogamente a lo genético, los *memes* también compiten entre ellos, pero de un modo diferente, pues no siguen ni forman parte del sistema genético propio de las especies, y compiten entre ellos mismos en nuestra mente:

... Las computadoras en las cuales viven los memes son los cerebros humanos. Posiblemente el tiempo sea un factor limitador más importante que el espacio de almacenamiento de datos y es objeto de fuerte competencia. El cerebro humano, y el cuerpo que controla, no pueden hacer más de una o pocas cosas a la vez. Si un meme va a dominar la atención de un cerebro humano, debe hacerlo a expensas de memes «rivales». Otros motivos de interés por los cuales los memes compiten son el tiempo dedicado a la radio y la televisión, las vallas anunciadoras, los centímetros de las columnas de los periódicos y el espacio de los estantes de una librería (Dawkins, 1990, pp. 221-222).

Por tanto, este elefante en la mente del que hablábamos en el anterior capítulo, ese egoísmo que implica una doble intención de nuestros actos tiene un origen evolutivo, siendo un factor crucial, ya no solo en nuestra relación con los otros, sino ahora también en nuestra evolución como especie. Veíamos con Hanson y Simler que la competición era uno de los principales motivos por los que nuestro cerebro había llegado a desarrollarse tanto, y ahora comprendemos también que esa competición no se explica solamente por nuestra naturaleza, sino por un instinto animal aún perteneciente al hombre, cuyo fin último es la perpetuación de su *gen*, de su linaje. Y en todo este proceso, el egoísmo es tanto móvil como arma, es la esencia fundamental de nuestra especie, del resto de especies, y de la evolución de la totalidad de los seres que habitan este nuestro planeta.

Así, el egoísmo constituye al humano como humano, pero también y, primeramente, como animal. Si Hobbes escribía que “hacer convenios con las bestias irracionales es imposible, porque, como no entienden nuestro lenguaje, no entienden ni aceptan ninguna transferencia de derechos; (...) y sin mutua aceptación, no hay convenio” (Hobbes, 2023, p. 194). Hemos de entender cómo funciona el hombre dentro de lo político pues, por mucho que hayamos visto ya que podemos crear normas, acuerdos, que interaccionamos con otros en un entorno social, etc. Hasta que no ubiquemos al ser humano dentro del espacio político, todas estas ideas no acabarán por encontrar su sentido, pues hasta ahora hemos podido ir formándonos ciertas ideas al respecto, pero hemos de materializarlas poniéndonos bajo el foco de lo institucional.

4. Naturaleza humana y política.

La causa final, propósito o designio que hace que los hombres -los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás- se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata. Es decir, que lo que pretenden es salir de esa insufrible situación de guerra que, (...) es el necesario resultado de las pasiones naturales de los hombres cuando no hay un poder visible que los mantenga atemorizados y que, con la amenaza del castigo, los obligue a cumplir sus convenios y a observar las leyes de naturaleza que hemos descrito (Hobbes, 2023, p. 229).

Hobbes inicia la segunda parte de *Leviatán*, titulada *Del Estado*, con estas palabras. La idea es clara, la naturaleza egoísta, animal, y brutal del hombre le exige a este mismo el vivir bajo el poder de un estado. No solo por su capacidad de lenguaje y raciocinio, sino también por necesidad. Si no hay un gobierno sólido sobre nuestras cabezas, el estado de naturaleza y, por tanto, la guerra, continuará estando ahí hasta nuestra destrucción.

4.1. Libertad.

Para evitar esto, los hombres se atan cadenas y crean un ser artificial, el Estado. Su función es la de representar todos los acuerdos que han establecido los hombres y a las mismas leyes naturales, y legislar de manera que estas se hagan efectivas, se lleven a cabo. De este modo se garantiza el bienestar de todos los hombres, así como el cumplimiento de las leyes y su libertad como súbditos.

Y es que esta última idea es fundamental, pues Hobbes define la libertad como “ausencia de oposición; por oposición quiero decir impedimentos externos del movimiento, y puede referirse

tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales” (Hobbes, 2023, p. 277). Si nos centramos estrictamente en los seres humanos, escribe: “un HOMBRE LIBRE *es aquél que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo*” (Hobbes, 2023, p. 278). Ahora bien, dentro del estado, todo hombre concede sus derechos, aquellos que ha cedido a la hora de hacer contratos, al soberano. Debido a este hecho, la libertad humana pasa a convertirse en la *libertad del súbdito*. Esta libertad se ubica y ejerce en todos aquellos espacios a los que el poder del gobernador no llega, pero al ser su poder, en principio (pues si gobernase en contra de la ley natural de paz estaría cometiendo *iniquidad*), ilimitado, dicha libertad como súbdito puede llegar a verse modificada en cualquier momento.

Respecto a la siguiente cita de Hobbes:

... así también cuando una monarquía ha sido mordida en su propia carne por esos escritores democráticos que constantemente ladran contra ese sistema, lo que éste más necesita es un monarca fuerte; mas cuando lo tienen, y por causa de una cierta *tiranofobia*, o miedo a ser fuertemente gobernados, lo aborrecen (Hobbes, 2023, p. 410).

Escribe Rossello al respecto:

... En realidad, estos licántropos o perros rabiosos tienen miedo de ser esclavizados por una monarquía. Aunque, como es sabido, para Hobbes un sujeto bajo una monarquía no es un esclavo (...). Pero aun a pesar de esta evidencia, los hombres temen ser esclavizados y

por ende actúan como perros rabiosos, gruñendo y arrojando tarascones a un tirano que, para Hobbes, en realidad no existe (Rossello, 2014, p. 30).

En una carta a Godolphin que sirve de dedicatoria en su obra, Hobbes menciona que su proyecto está “amenazado de un lado por quienes piden demasiada libertad, y de otro por los que quieren demasiada autoridad” (Hobbes, 2023, p. 43). Por tanto, uno de los principales problemas del Estado es la capacidad que este pueda tener para garantizar la libertad de aquellos que lo conforman, mientras estos viven con el temor y la necesidad de reivindicar y exigir su libertad ante el soberano.

Pero este no es el único problema que se nos plantea a la hora de analizar la vida política humana, y es que nos topamos con uno mayor aun si cabe, y que veremos a continuación, el del bien común, pues abarca tanto a la libertad, como a las leyes y, en general, a la totalidad de la vida de sus integrantes.

4.2. Lo político como bien común.

Un problema de suma relevancia histórica en referencia a lo político en nuestra especie ha sido el del bien común. Esto es, según Hobbes, el soberano debe seguir la ley natural de paz para asegurar nuestro bienestar, pero no se nos puede olvidar un factor de suma relevancia: el gobernador también es hombre (sea uno o un grupo), y como tal, egoísta.

Hanson y Simler se hacen la misma pregunta. Para responderla, en lugar de estudiar el comportamiento y motivos de políticos de vocación, examinan a los ciudadanos ordinarios, y como estos participan en la vida política (Hanson y Simler, 2018, p. 284). Más concretamente, se centran en los *Do-Right citizens*, esto es, el estereotipo de individuo que se relaciona con lo político solamente por *buenos motivos*.

Puede resultar irónico, pero los autores nos muestran cómo, a pesar de ser los seres competitivos y egoístas que hemos descrito hasta ahora, parece que, al adentrarnos en la política nacional, vemos trazos de ideales altruistas. Sobre todo, porque la gente no parece votar en favor de sus intereses materiales. De hecho, ser partícipe de la vida política parece generarnos beneficios ínfimos, con lo que no tendría sentido que alguien esté ahí por motivos egoístas. Esto, por supuesto, esconde algo más detrás, pues como hemos estado viendo hasta ahora, todo comportamiento tiene un trasfondo del cual no somos conscientes. Cabe dejar claro que esta crítica no supone un ataque a la democracia por parte de los autores, pues añaden que “gran parte del atractivo de la democracia es que no requiere que los ciudadanos sean santos” (Hanson y Simler, 2018, p. 286).¹⁶

Una primera muestra de que los votantes no llevan a cabo un altruismo práctico es el hecho de que a estos parece no importarles en exceso si su voto va a ser realmente relevante o no. Para acompañar esto, añaden la ignorancia de los votantes, poco informados, y que influencia su posición política. Así surgen posiciones antiextranjeras o de antimercado. Los participantes de la vida política acaban pareciendo preferir la retórica animada e idealista antes que el pragmatismo honesto. “Todo esto sugiere con fuerza que mantenemos creencias políticas por razones que van más allá de informarnos correctamente sobre nuestras decisiones” (Hanson y Simler, 2018, p. 290).¹⁷

Los *apparatchiks* eran cargos gubernamentales soviéticos, término que con el tiempo ha acabado derivando para referirse a personas leales a cierta organización, ante la cual obedecen órdenes. A pesar de que no vivimos en un estado totalitario o de vigilancia, nuestros vecinos sí nos juzgan y controlan si procesamos creencias buenas o malas. Por esto, mantenerse leal, ser un *apparatchik*, parece el mejor medio para mantenerse en un grupo y competir con el resto mostrando

¹⁶ Traducción propia.

¹⁷ Traducción propia.

nuestra lealtad. Al final, el *collective enforcement* se aplica también en el campo de las tendencias políticas de los hombres.

La conclusión que obtenemos de todo esto es que parece que el comportamiento político es más una “señal de lealtad a “nuestro lado” (...), antes que un intento de buena fe por intentar mejorar los resultados. (...) es también, de muchas maneras, un acto performativo” (Hanson y Simler, 2018, p. 292).¹⁸ De este modo, lo político es identitario, y diferente en muchos sentidos a la identidad racial o de género, pues la identidad política viene de una elección plenamente libre y, como tal, se puede decir de ella lo que se quiera.

4.3. El trabajo.

Esta idea de lo político como performativo e identitario es algo en lo que ahonda Sennett en *La corrosión del carácter* (capítulos 4, 7 y 8). Pero más que en lo político, se centra en las consecuencias que tiene el trabajo del nuevo capitalismo en los individuos. Para ilustrar esto, durante toda la obra entrevista y narra las experiencias de diversos trabajadores, llevando estos relatos a análisis y exponiendo los problemas que subyacen de los mismos.

El inicio de la obra es ya una muestra más que evidente de lo que vamos a leer durante todas sus páginas: Las políticas laborales del nuevo capitalismo generan situaciones en las que la naturaleza del hombre, o algunas propiedades que suponía poseer, se ven traicionadas, usurpadas.

Sennett comienza contándonos la historia de un hombre inmigrante y de familia de clase baja, que ha conseguido ascender en la escala social. Pese a ello, su vida resulta ser mucho menos estable que la de su padre, que era limpiador.

¹⁸ Traducción propia.

El tiempo es el único recurso del cual pueden disponer gratuitamente los que viven en el escalón más bajo de la sociedad. Para acumular tiempo, Enrico necesitaba lo que el sociólogo Max Weber llamó una «jaula de hierro», una estructura burocrática que racionalizaba el uso del tiempo (Sennett, 2022, p. 14).

Rico, que es como llama el autor al hijo, no dispone de ese tiempo. El nuevo trabajo es volátil, acelerado, inestable, lo cual no permite a nadie la garantía de establecerse durante mucho tiempo en ningún sitio ni puesto. Por ello, Rico vive con el temor de que todas las decisiones que se ha visto obligado a tomar para adaptarse a este nuevo ritmo de vida hayan destruido su vida interior y emocional. Pues el tiempo, su acumulación y uso, generan una narración lineal que facilita la vida de los individuos pero que, ante esta nueva situación, es imposible de establecer.

Pese a ser individuos egoístas, somos también seres sociales y, por tanto, por un motivo u otro, necesitamos establecer relaciones. La linealidad del tiempo, como genera estabilidad, permite que los lazos entre personas puedan estrecharse. En cambio, la inseguridad del trabajo genera inseguridad relacional, pues quien sabe si mañana tendrás que dejar de ver a tus compañeros o pareja, o a lo mejor ni siquiera posees el tiempo necesario entre llegada y recorte de plantilla para poder tratar profundamente con alguien. Esto perjudica y hasta llega a destruir uno de los factores humanos más relevantes, y el único núcleo movido por el egoísmo al margen del propio individuo: la familia. Escribe Sennett sobre Rico: “Le preocupa también la frecuente anarquía en la que se hunde su familia, y le preocupa no ocuparse lo suficiente de sus hijos, cuyas necesidades no pueden programarse para que se adapten a las exigencias de su trabajo” (Sennett, 2022, p. 19).

Mientras Hanson y Simler escribían sobre la relación entre competencia y sexo, mencionan: “También cabe recordar que nos estamos centrando en los aspectos *competitivos* del sexo. La

crianza cooperativa es esencial, seguro, pero no es nuestro centro de atención aquí” (Hanson y Simler, 2018, p. 32).¹⁹ Entendemos gracias a esto que la familia posee un valor especial y diferenciado dentro de la psique humana y su egoísmo. Es relativamente sencillo reconocer la relevancia de la familia porque, en primera instancia, es la forma más tradicional y férrea de comunidad. Incluso los animales tienen familias, entendiéndolas, al menos, como la crianza cooperativa que mencionan estos autores. Este factor es un comportamiento heredado de nuestros antepasados, fuertemente arraigado a nuestros actos naturales, y junto a nuestra evolución intelectual y emocional, ha acabado derivando en el establecimiento de comunidades complejas a nivel jerárquico y emocional y que suponen la base misma de todas las comunidades de nuestra especie. Junto a ellos, Dawkins defiende que el objetivo de todos los seres es la preservación y reproducción de su ser:

Es fácil demostrar que los parientes cercanos —familiares— tienen una probabilidad mayor que la común de compartir los genes. Desde hace bastante tiempo ha quedado claro que ésta debe ser la causa de por qué es tan común el altruismo de los padres hacia sus hijos. (...) el mismo postulado es aplicable a otros parientes cercanos tales como hermanos y hermanas, sobrinos y sobrinas, primos cercanos. Si muere un individuo con el fin de salvar a diez familiares, se perderá una copia del gen que determina el altruismo hacia los parientes, pero un mayor número de copias del mismo gen se habrá salvado (Dawkins, 1990, p. 100).

¹⁹ Traducción propia.

De este modo observamos que, atacando al núcleo familiar mediante esta nueva concepción del tiempo, caracterizada por el slogan *nada a largo plazo*, se está atentando contra la naturaleza misma de nuestra especie.

Todo esto se explica debido al fenómeno que el economista Bennett Harrison nombra: *el capital impaciente*. El mercado sufre cambios tan bruscos entre ciclos comerciales cada tan poco tiempo que proporcionan una seguridad mínima a sus trabajadores, que viven con el miedo de que sus puestos de trabajo estén constantemente amenazados, así como sus familias y hogares.

En respuesta también a esto, las empresas comienzan a optar por estructurar sus plantillas y oficinas en redes, en vez de en el tradicional sistema jerárquico. Con estas estructuras, las reorganizaciones de plantillas son mucho más ágiles y sencillas, y las posiciones de los trabajadores se vuelven mucho más abstractas, haciendo también que los despidos, ascensos, tareas o puestos a respetar queden en el aire con mayor facilidad. Aquí nos topamos de frente con otro conflicto, pues tanto Hobbes como Hanson y Simler mencionaban la relevancia de que nuestros méritos sean reconocidos por el resto, de nuestro gusto por el poder, y de como todos queremos que se nos valore del mismo modo en que uno lo hace de sí mismo. Los dos psicólogos, haciendo referencia a la relevancia de esta clase de recompensas, mencionan al respecto que “la fanfarronería es una manera de aumentar la influencia y dominancia dentro de una comunidad” (Hanson y Simler, 2018, p. 55).²⁰ También Hobbes escribe que “cada individuo quiere que su prójimo lo tenga en tan alta estima como él se tiene a sí mismo” (Hobbes, 2023, p. 179). Atacar a esta necesidad es atentar directamente con una de las emociones y relaciones más básicas de aquello que nos compone como seres humanos, sociales aun y pese a nuestro egoísmo natural.

²⁰ Traducción propia.

4.4. Los efectos personales.

Menciona Sennett también que la rutina industrial aplaca el carácter, amenaza directamente a la naturaleza humana, pues adormece al obrero sometiéndolo a un *mortal aburrimiento*. Orwell, en su obra *Down and out in Paris and London*, reflexiona también sobre esta clase de aburrimiento, presente en la vida de escasez:

El primer contacto con la pobreza resulta curioso. Has pensado mucho en ella - la has temido toda la vida, sabías que acabarías enfrentándote a ella tarde o temprano; pero resulta ser total y prosaicamente diferente. Pensabas que sería muy sencilla; y es extraordinariamente complicada. Pensabas que sería horrible; y es solo aburrida y sórdida. Lo primero que descubres es su peculiar bajeza; los cambios que te obliga a hacer, sus complejas mezquindades, tener que rebañar las cortezas (Orwell, 1963, p. 15).²¹

Esto apaga nuestros estallidos espontáneos, propios de nuestra naturaleza y de entre los cuales el autor destaca la solidaridad, como una propiedad que sacamos a relucir tan solo en contadas ocasiones. Por lo que la rutina, según el sociólogo estadounidense, frena el avance moral y el carácter individual. Además, afecta directamente a la posibilidad de crear una historia personal, estando esto estrechamente ligado con lo que comentábamos sobre la narración lineal del tiempo.

Supuestamente, para responder a este problema de la rutina, el nuevo mercado introduce la idea de flexibilidad. Sennett se sirve de John Stuart Mill para afirmar lo siguiente:

²¹ Traducción propia.

... Para Mill, es el comportamiento flexible lo que genera la libertad humana (...). No obstante, en nuestro tiempo, la nueva economía política traiciona este deseo personal de libertad. La repugnancia a la rutina burocrática y la búsqueda de la flexibilidad han producido nuevas estructuras de poder y control en lugar de crear las condiciones de liberación (Sennett, 2022, p. 48).

La mayor representación del peligro que implica la flexibilidad resulta ser el horario flexible. Parece ser una liberación ante los antiguos horarios de trabajo, una victoria de la libertad laboral, pero en la realidad se ejercen nuevas formas de control, en ocasiones incluso más estrictas.

Un trabajador o una trabajadora con horario flexible controla la ubicación del trabajo, pero no por ello obtiene mayor control sobre el proceso de trabajo en sí (...). De esta manera, los trabajadores cambian de una forma de sumisión al poder -cara a cara- por otra que es electrónica (...). El trabajo está descentralizado desde el punto de vista físico, pero el poder ejercido sobre los trabajadores es más directo. El teletrabajo es la última isla del nuevo régimen (Sennett, 2022, p. 61).

Deriva de todo esto un factor fundamental y característico de las políticas de trabajo contemporáneas: el riesgo. Se convierte en una facultad que el mercado prima debido a que es síntoma de juventud, de braveza, etc. Evidentemente una cualidad así es cualquier cosa menos propia de nuestra naturaleza. El hombre establece contratos y funda el Estado, se da a la vida social, porque esto le favorece, porque encuentra estabilidad. El objetivo “es el procurar su propia

conservación y, consecuentemente, una vida más grata” (Hobbes, 2023, p. 229). En cambio, como Sennett escribe, esta no es la situación que vivimos:

En efecto, la ansiedad personal sobre el tiempo está profundamente entrelazada con el nuevo capitalismo (...). Una aprensión es una ansiedad por lo que puede ocurrir; la aprensión la crea un clima en el que se hace hincapié en el riesgo constante, y aumenta cuando la experiencia pasada no parece una guía para el presente (Sennett, 2022, p. 101).

Esta situación empeora si añadimos a la ecuación el factor del fracaso, que los trabajadores han de asumir y configurar sus historias personales con él. Narrativas así no remiten a nada más que a experiencias fragmentadas y cambiantes, caracterizadas por el riesgo y la incertidumbre. Para tratar de paliar esto los individuos deben buscar sentidos más amplios de comunidad o carácter que, viendo la configuración de nuestras políticas laborales, están abocados al fracaso.

Añade Byung-Chul Han en relación con lo que Sennett comenta que “El sujeto de la modernidad tardía al que se le exigen rendimientos no desempeña ningún trabajo obligado”, se genera aquí una ilusión gracias a estas nuevas políticas laborales que se enaltecen de que “Sus máximas no son la obediencia, la ley ni el cumplimiento del deber, sino la libertad y la voluntariedad” (Han, 2021, p. 80). Esto evidentemente genera una situación en la que “tal liberación se trueque en nuevas coerciones”. Y añade lo mismo que ya comentábamos antes sobre la importancia del ser valorado diciendo que: “La falta de relación con el otro desencadena sobre todo una crisis de gratificación. La gratificación como reconocimiento presupone la instancia del otro o de un tercero” (Han, 2021, p. 81).

Retomando también aquella idea de Hanson y Simler de que lo político es un acto performativo identitario, hay que añadir, llegados a este punto, que Sennett dice lo mismo del trabajo, “la clase tiende a interpretarse como una cuestión de carácter personal” (Sennett, 2022, p. 67). El hombre, como ser, necesita sentirse identificado. “El enfoque marxista tradicional de la conciencia de clase se basa en el proceso de trabajo, concretamente en la manera como los trabajadores se relacionan entre sí a través del trabajo” (Sennett, 2022, pp. 67-68). Cuando la flexibilidad y las nuevas estructuras se adueñan de las oficinas o fábricas, lo individual se desdibuja, las diferencias, a pesar de que siguen ahí, se vuelven vagas, y surgen crisis identitarias. Es entonces cuando la clase social, aunque siga siendo un hecho, se convierte para los particulares en una etiqueta identitaria cuyo estándar reside en como uno se valora a sí mismo. Añadiendo además la aparición de la maquinaria tecnológica en los puestos de trabajo, la conclusión a la que llega Sennett, mientras analizaba esta situación en una panadería de Boston, trabajada por inmigrantes griegos, y plagada de todas estas novedades que trae consigo el nuevo régimen, como las grandes tecnologías o los horarios flexibles, es la siguiente:

En este lugar de trabajo flexible y altamente tecnologizado donde todo es de fácil manejo, los trabajadores se sienten personalmente degradados por la manera en que trabajan. En este paraíso del panadero, esa reacción a su trabajo es algo que ni ellos mismos comprenden. Desde el punto de vista operacional, todo es perfectamente claro; desde el punto de vista emocional, en cambio, terriblemente ilegible (Sennett, 2022, p. 70).

Pero los psicólogos que hemos tratado antes añadían un factor más para construir esta identidad política: la ignorancia. Se sirven de las palabras del economista Bryan Caplan que

“identifica un número de áreas en las que el votante promedio se desvía del consenso de los expertos: inclinaciones xenófobas, de anti-mercado, de la cantidad de trabajo, o pesimistas” (Hanson y Simler, 2018, p. 287).²² De entre estas tendencias que mencionan, cabe destacar dos: la xenofobia y la cantidad de trabajo. Esta última recibe en inglés el nombre de *make-work bias*, y refiere a la tendencia de muchos a pensar en que las ganancias de una empresa se generan gracias a la cantidad de trabajo, en vez de a la productividad. Esta idea es muy relevante porque genera situaciones de justificación en las que los votantes defienden leyes que no les benefician y perpetúan situaciones de explotación. Ejemplo de esto podría ser la historia de Rico, que narraba Sennett, que defendía todos los recortes de plantilla o situaciones que había tenido que afrontar porque así es el mercado y así son las empresas. Por culpa de estas tendencias, nos volvemos aun más esclavos si cabe de nuestro trabajo.

Pero centrémonos en la idea de la xenofobia, o como escriben Hanson y Simler, ese *antiforeign bias*.²³ Como hemos ido explorando hasta ahora, la idea de comunidad es un factor fundamental para el ser humano, y las empresas son bien conscientes de esto. Por ello, el *nosotros* es un término que expresa autoprotección, pertenencia. En un tono muy hobbesiano, Sennett argumenta que el deseo de la comunidad es defensivo, y como tal ha de tener un enemigo del que defenderse. Sabiendo esto, se ha construido un discurso en contra del extranjero como amenaza del grupo o nación. Este movimiento político se aprovecha de la confusión, el desconocimiento y el riesgo para atacar a los eslabones más débiles del sistema, en vez de a aquellos más fuertes que

²² Traducción propia.

²³ Pongo aquí este término porque en lugar de utilizar el término inglés *xenophobia*, los autores deciden utilizar *antiforeign*. Interpreto que pueda ser una decisión deliberada, cuyo motivo se debe a que no quieren acusar a estos *votantes ignorantes* de una xenofobia arraigada en sus ideas, sino a un discurso en contra de los extranjeros que defienden por motivos identitarios impuestos por esa ideología que defienden y han hecho suya.

son culpables del recorrido de los primeros y que se aprovechan de sus situaciones desfavorecidas (Sennett, 2022, p. 145).

Cuando al inicio de este trabajo, mencionaba que en la actualidad nuestra naturaleza se ve traicionada, me refería a esto. Las nuevas políticas laborales se sirven de un aspecto fundamental de nuestra naturaleza para dirigir nuestro comportamiento en favor de los intereses propios del mercado y de aquellos que lo regulan. Antaño, la oposición de los trabajadores mediante la cual forman su comunidad era entre obreros y empresarios. El mercado o pervertido esa necesidad humana de comunidad, se sirve de la predisposición de los hombres a la guerra, al enfrentamiento, y pone en el punto de mira a los más débiles que, al no poder defenderse, suponen el blanco perfecto para llevar a cabo y perpetuar su control.

5. Una naturaleza preventiva y desontologizada.

Antes de concluir, me veo en el deber de dedicar un espacio para aquellos lectores que, tras lo expuesto en estas páginas, arqueen una ceja ante lo categórico de mis palabras (hecho del que soy plenamente consciente), y que puedan plantearse una serie de cuestiones que amenacen de gravedad a lo expuesto hasta ahora y que, por tanto, merecen ser respondidas. Estas objeciones las dividiré en dos principales argumentos comúnmente opuestos a esta clase de propuestas: la idea de naturaleza humana como objeto ontológico, y las evidencias de comportamientos altruistas y cooperativos que puedan devenir en propuestas en favor de crear instituciones que promuevan dichos valores.

Comenzaré con la primera, esta idea de la naturaleza humana como concepto ontológico. Ciertamente, cuando tratamos este concepto, suele venírse nos a la mente la imagen de la naturaleza humana como una suerte de esencia metafísica, como algo separado del hombre que lo constituye. Pero la naturaleza humana no es *ousía*, sino, como el propio término indica, es *nuestra naturaleza*. Un problema que se le suele achacar a la Ilustración, de la cual Hobbes fue partícipe, es que, con el uso de la razón como pilar de todo pensamiento o teoría, se tendió a *naturalizar* todo campo de conocimiento, revistiendo de científico aquello que tampoco llegaba a serlo. Por ello, como el filósofo británico es un autor de larga data, y sus planteamientos sobre el hombre podrían ser refutados en nuestro presente con relativa sencillez, para tomarnos en serio su propuesta han de añadirse estudios contemporáneos que, partiendo de una consideración similar sobre el hombre, lo actualicen y reinterpreten apoyándose en estudios contemporáneos, con mayor fundamento y contraste. Por ello Hanson, Simler, Dawkins o Sennett, han figurado en estas páginas, pues son autores contemporáneos, expertos en otras disciplinas del conocimiento, que apoyan las tesis hobbesianas desde una perspectiva moderna, adaptada a nuestro tiempo, que ha dejado atrás cualquier compromiso metafísico ligado a la idea de naturaleza humana.

Por todo esto, cuando hablamos de naturaleza humana, hablamos de naturaleza *per se*, tratamos con aspectos cognitivos, genéticos y socioeconómicos que explican directamente esta idea. La naturaleza humana no es ya un concepto ontológico, y como tal no ha sido esto tampoco en ninguna de las páginas que ahora nos ocupan. La cuestión acerca de nuestra naturaleza sigue siendo un asunto filosófico, pero para que pueda ser así debe ser también parte de la psicología, la biología, la antropología, etc.

5.1. Modelos egoístas. Los problemas del PIAS.

Ahora bien, tras esto, alguien podría preguntarse: ¿y por qué no aceptar el altruismo, y crear instituciones conformes a ello? Es tan cierto como observable que el altruismo se da en nuestra especie. Ya hemos hablado de la relevancia de la comunidad o de la familia para los individuos, grupos que promueven esta clase de comportamientos entre sus integrantes (aunque en el fondo de ellos subyazca un autointerés egoísta, sea por beneficio propio e inmediato, sea por intereses genéticos). También Sennett citaba a la solidaridad como uno de los principales estallidos espontáneos de nuestra conducta, que se veía aplacada por la rutina (Sennett, 2022, p. 38). Incluso Dawkins menciona que, a pesar de que nuestra genética nos predisponga al egoísmo, no significa que debamos obedecerla de manera ciega y, de hecho, si fuese al revés, estaríamos más predispuestos al altruismo, pero no es el caso (Dawkins, 1990, p. 12).

Ovejero, en su obra *La libertad inhóspita*, critica aquello a lo que él denomina PIAS,²⁴ admitiendo de paso que la violencia y el conflicto son innegablemente constitutivos del hombre, pero añade que también el altruismo y la cooperación lo son (Ovejero, 2002, pp. 54-55). En su análisis, Ovejero establece una serie de puntos que se enfrentan, de manera directa, a la idea de

²⁴ Paradigma de Individuos Antisociales en Sociedad.

una naturaleza humana egoísta. De entre ellos, he decidido recoger dos ideas fundamentales en su argumentación: los dos modelos paradigmáticos del hombre egoísta y la aceptación de una naturaleza contradictoria.

El escritor español propone, como modelos de referencia de la tradición filosófica sobre el egoísmo humano, al *homo animalis* y al *homo oeconomicus*. Del primero dice que “reclama un titánico esfuerzo para doblegar sus apetitos. Está orientado naturalmente hacia el mal, hacia el pecado. Las emociones, las disposiciones biológicas apuntan en dirección contraria a la razón y la moral” (Ovejero, 2002, p. 48). Esta idea del hombre egoísta es fácilmente descartable. En estas páginas, hemos tratado también la animalidad del hombre, como ser que se opone al control y al resto de individuos, pero también hemos recalcado su sociabilidad animal, su deseo de darse al resto, ya sea para ser valorado, o para, como ser humano, y único capaz de hacer esto: juntarse en sociedad.

El *homo oeconomicus* es, por su parte, un ser plano, “racional y calculador, sin otro objetivo que maximizar su beneficio” (Ovejero, 2002, p. 49). Este modelo sirve de base para el pensamiento contemporáneo y la creación de nuestras instituciones. Se interpreta como un individuo que habita el mercado y que, como tal, posee como fin fundamental el aumentar sus ganancias, siendo indiferente a aquellos a quienes pueda afectar. Esta idea recae en una suerte de absolutismo económico, donde se parece asumir que el hombre vive por y para el mercado. Y aunque no hay que quitarle importancia al modelo económico contemporáneo ni a las políticas que de él derivan (y por ello, apoyándome en la obra de Sennett, redacto el capítulo 4), tampoco hemos de olvidar que el deseo fundamental del hombre es el de vivir en paz (Hobbes, 2023, p. 106). Ni el hombre ni la política son mercado, sino que este último es un producto de los primeros y, aunque ha

acabado por gobernar también al hombre, y regir a los propios estados, no deja de ser un medio, y no un fin.

El problema de Ovejero es que, al presentar dos paradigmas así, tan alejados en el tiempo, y casi también en tradición, acaba cayendo en extremismos. Asume que, tomando estos modelos como los representativos de la teoría del egoísmo humano, no se acepta la contradicción en el hombre, y se niegan comportamientos y propiedades observables en el día a día, y esto no es cierto. Ya hemos mencionado la sociabilidad animal intrínseca a nuestra naturaleza, y los estallidos espontáneos de solidaridad que podemos tener. Ni siquiera Hanson y Simler niegan el altruismo como tal, sino más bien estipulan que, a pesar de que se da, eso no significa que no haya siempre motivos ocultos, que por un motivo u otro desconocemos o preferimos desconocer, cada vez que nos comportamos de dicha manera. El modelo de hombre egoísta que he propuesto durante todas estas páginas acepta la contradicción, y no niega lo observable. Aun así, pongámonos en otro escenario bien distinto.

5.2.La cuestión del altruismo. Mejor darnos por demonios que por ángeles.

Rousseau, nada más comenzar *El contrato social*, se pregunta acerca de la posibilidad de establecer algún modelo político que pudiera ser *infalible*, teniendo en cuenta para ello la naturaleza de los hombres, y las posibilidades de ser de las leyes con relación a estos principios, esto es, lo que podríamos considerar también como la *naturaleza de las leyes*:

Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna norma de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal y como son y a las leyes tal y como pueden ser. Intentaré conjugar siempre en esta investigación lo que permite el derecho con lo que

prescribe el interés, de manera que la justicia y la utilidad no se contrapongan (Rousseau, 1993, p. 3).

En este sentido, Ovejero critica que el “PIAS constituye el núcleo de referencia de buena parte del liberalismo” (Ovejero, 2002, p. 42). Esto da lugar a que las instituciones contemporáneas y sus políticas o modelos económicos sigan dicho entendimiento del hombre y actúen en consecuencia. La cuestión, que hemos tratado en el cuarto capítulo, es si realmente esto es así. Aunque yo ya he dado mi respuesta, argumentando que, de hecho, todos estos mecanismos, o bien se oponen a nuestra naturaleza, o se sirven de ella traicionándola; hemos de aceptar también otra idea: que las instituciones, al seguir este modelo egoísta, sean las que nos vuelvan de tal manera.

Pongámonos ante este supuesto, digamos que las instituciones nos hacen egoístas, que somos individuos altruistas, pero que dichos valores no se fomentan. Dejemos que sea el propio Hobbes quien responda a aquellos que defiendan esta idea:

Si es así, que considere su propia conducta: cuando va a emprender un viaje, se cuida de ir armado y bien acompañado; cuando va a dormir, atranca las puertas; y hasta en su casa, cierra con candado los arcones. Y actúa de esta manera, aun cuando sabe que hay leyes y agentes públicos armados que están preparados para vengar todos los daños que se le hagan. ¿Cuál es la opinión que este hombre tiene de sus prójimos cuando cabalga armado? ¿Cuando atranca las puertas? ¿Qué opinión tiene de sus criados y de sus hijos cuando cierra con candado los arcones? ¿No está, con sus acciones, acusando a la humanidad en la misma medida en que yo lo hago con mis palabras? (Hobbes, 2023, p. 181)

Kant se sirve de una irónica imagen para responder a la pregunta inicial de Rousseau: una posada holandesa, en cuyo rótulo se había escrito *la paz perpetua*, y que debajo de tal título, tenía la imagen de un gran cementerio. Al acabar su obra, Rousseau escribe como conclusión que le restaría tratar las relaciones exteriores de los estados, lo que incluye el derecho a guerra y conquista, pero acaba por decir que: “todo esto constituye un nuevo objeto, demasiado amplio para mis cortas miras; debería haberlas dirigido hacia algo que estuviese más cercano a mí” (Rousseau, 1993, p. 140). En cambio, Kant sí se atreve a tratar este asunto de la guerra como factor fundamental de nuestra especie, y principal impedimento de establecer el orden civil con el que el filósofo francés soñaba, diciendo:

... se sigue que una guerra de exterminio, en la que puede producirse la desaparición de ambas partes y, por tanto, de todo el derecho, sólo posibilitaría la paz perpetua sobre el gran cementerio de la especie humana y por consiguiente no puede permitirse ni una guerra semejante ni el uso de los medios conducentes a ella (Kant, 1998, p. 11).

La paz perpetua, aunque parece, sobre el papel, es un objetivo que debe seguirse, aun si nunca llega a realizarse (que es lo más probable). El tema es que, si construimos nuestras instituciones en base al altruismo, volveríamos a la cita de Hobbes, nos deberíamos cuestionar por qué aun así seguimos desconfiando del resto, aun cuando tenemos y tendríamos mecanismos de autodefensa que nos otorga el propio estado. De momento, no hemos encontrado la paz perpetua, ni parece que vayamos a hacerlo pronto. Y ante esta situación, lo más correcto es ser prudentes.

El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento), y el problema se formula así: «ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones» (Kant, 1998, pp. 38-39).

Y es que aquí reside la clave de la prudencia. Si aún se acepta y se da espacio a la discusión sobre nuestra naturaleza, si aún no hay un consenso, lo más sensato es que nuestras instituciones se construyan sobre una consideración egoísta de la naturaleza humana, que al menos es preventiva, y no sobre ideas altruistas que dejan margen, y están poco preparadas, para que el egoísmo humano, en el caso de que sea nuestro fundamento, se dé con libertad y pueda materializarse con sus más oscuras formas. Y, al fin y al cabo, si teorizamos sobre política, y podemos dar con un modelo que palie y prevenga la mayor cantidad de problemas posibles, ¿por qué no hacerlo?

6. Conclusión.

Nuestro recorrido, durante todas estas páginas, nos ha acabado guiando por un sendero en el que debemos aceptar cuatro ideas principales: 1) El ser humano es, por naturaleza, un ser egoísta; 2) dicho egoísmo rige nuestro comportamiento y forma parte de nuestra mente; 3) tiene un origen psicológico y biológico que se explica mediante el darwinismo; 4) las políticas laborales contemporáneas se sirven de nuestras tendencias naturales para fines contradictorios con nuestra naturaleza misma.

Asumir que esta es, efectivamente, nuestra naturaleza, es tan difícil como contrario al entendimiento popular del hombre de hoy en día. Pero en realidad, desde que la filosofía tomó como centro el *yo*, esta ha apuntado en dicha dirección. El individuo solo puede experimentar estar en el mundo desde sí mismo, desde el *yo*, lo cual, inevitablemente, supone que nuestras acciones se dirijan siempre hacia nosotros o hacia lo nuestro.

Hemos de retirar también todas las connotaciones negativas que hemos atribuido históricamente al egoísmo. Del mismo modo en que no culpamos a un mosquito que nos pica de que lo ha hecho deliberadamente porque su naturaleza sea la maldad, sino que entendemos que, efectivamente, ese acto es parte de su naturaleza misma y por tanto así ha de vivir; hemos de comprender también que, como hombres que somos, somos egoístas, y nuestra tendencia natural es la de competir, mirar por lo nuestro y tratar de destacar.

Que seamos egoístas no quiere decir tampoco, como hemos visto en otros capítulos, que no tengamos actos puros y honestos con los otros. En diversas ocasiones, debatiendo este asunto con otras personas de mi entorno, siempre se me han expuesto el amor y el altruismo como principales argumentos en contra de esta idea. La respuesta a estas objeciones es relativamente sencilla. En primer lugar, cuando alguien ama espera cierta reciprocidad. Aquel que ama a alguien espera que el otro también procese hacia él el mismo sentimiento, y aquel que ama algo es porque

aquello que ama le beneficia, le aporta algo, sea de un modo u otro. Respecto al altruismo, sigue también un hilo similar, aunque aquí podríamos tomar como referencia los ejemplos de los chimpancés que se acicalan unos a otros. Cuando nos comportamos de manera altruista, es porque nos genera una recompensa, no necesariamente material, ni siquiera porque esperemos que en un futuro alguien haga lo mismo con nosotros o nos recompense, sino porque, como veíamos en el ejemplo que recién he mencionado “les hacen sentirse bien (...), sin entender necesariamente por qué se sienten bien” (Hanson y Simler, 2018, p. 20).²⁵

El egoísmo, por tanto, no es más que nuestra herramienta fundamental para la autoconservación del *yo* o incluso del *nosotros*. Como mencionaba el propio Hobbes:

... ni él ni yo estamos acusando con ello a la naturaleza del hombre. Los deseos y otras pasiones humanas no son un pecado en sí mismos. Y tampoco lo son los actos que proceden de esas pasiones, hasta que no hay una ley que los prohíbe (Hobbes, 2023, p. 181).

Por todo esto, he decidido también dejar de lado ideas o caracterizaciones del hombre como las del *homo faber* o el *homo ludens*. El hombre, si queremos utilizar el latín para antropologizar un poco más el término, es *homo egoistus*, está predispuesto al conflicto, a la guerra, y su móvil es el interés propio. Y de ahí derivan el resto de sus propiedades que, de manera accidental, a causa de su egoísmo, se desarrollan, como la producción, el juego, la inteligencia, etc. Por ello, como menciona también el ya citado filósofo coreano: “El hombre no ha nacido para trabajar. Quien trabaja no es libre” (Han, 2021, p. 111).

²⁵ Traducción propia.

Aun y pese a esto, todos podremos ponernos de acuerdo en que el trabajo es algo tan necesario como esencial, tanto para nuestras vidas como para el funcionamiento de cualquier sistema político o de mercado que se quiera implementar. El objetivo, entonces, debe ser el de modificar nuestro sistema actual, el modo de producción, e incluso la propiedad privada.

Hasta Rousseau, que echaba la culpa de todos los males del hombre al surgimiento del derecho privado a la propiedad, acabó admitiendo lo siguiente:

Es cierto que el derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y es más importante, en ciertos aspectos, que la misma libertad, bien sea porque tiende más directamente a la conservación de la vida, bien sea porque, como los bienes son más fáciles de usurpar y más difíciles de defender que la persona, debe respetarse más lo que es más fácil de arrebatar; bien sea, en fin, porque la propiedad es el verdadero garante de los compromisos de los ciudadanos, pues si los bienes no respondiesen de las personas, sería muy fácil eludir los deberes y mofarse de las leyes (Rousseau, 1985, p. 34).

Asumir el egoísmo humano implica también asumir la necesidad de la propiedad privada y, por ende, de la acumulación de riqueza. Ahora bien, el sistema presente ha pervertido este deseo, estirándolo y llevándolo al límite, el ansia del hombre por la posesión se ha convertido en una enfermedad, y aunque hemos ya mencionado que para que unos ganen otros siempre tendrán que perder, lo que no podemos permitir es que el egoísmo se desdibuje hasta tal punto en que se convierta en una suerte de cleptomanía ansiosa y deseosa por robarle al débil aquello que posee pero que él quiere para sí, solamente por el hecho de tenerlo.

Sobre todo, porque esta situación deriva en un nuevo estado de naturaleza dominado por la guerra, en el que además se han establecido ciertas normas y regulaciones que favorecen tan solo a aquellos que las han decidido, mientras que, a quienes les toca obedecerlas, se ven perjudicados por las mismas. En este panorama, las relaciones de poder foucaultianas desaparecen, y el hombre retoma aquellas dinámicas amo-esclavo de las que lleva tratando de desasirse durante toda su historia. El hombre como lobo o perro rabioso trata siempre de quitarse la correa, pero el hombre como parásito trata de, aun en un sistema ordenado, infectarlo para hacerse con el todo.

El motivo del hombre para crear a aquel ser ficticio al que llama estado era el de evitar la guerra, olvidar el temor por los otros, dejar de sentirse amenazado. En nuestro presente, el mundo jamás ha estado tan gobernado, no hay trozo de tierra en la totalidad de nuestro planeta que no le pertenezca a algún soberano. Pese a esto, seguimos teniendo los mismos temores que los humanos que habitaban en aquel hipotético estado de naturaleza hobbesiano, incluso acrecentados por las precarias situaciones en las que muchos han de vivir, por los discursos de odio y el crecimiento de los partidos de ultraderecha en occidente, o por las cada vez más crecientes tensiones internacionales que solo se deben a intereses ajenos a los ciudadanos y pueblos que constituyen los estados.

Cuando Hobbes dedicaba a Godolphin aquellas palabras en las que destacaba que su libro se vería amenazado por quienes querían demasiada libertad o demasiada autoridad, obvió posiblemente el mayor de sus peligros, pese a que fue el pilar en base al que escribió todas sus obras: aquellos demasiado egoístas.

De todos modos, y ya para finalizar, aunque no podamos proponer, tal vez jamás, una respuesta definitiva, ni al asunto de nuestra naturaleza, ni a la manera en que podemos conciliarla bajo un gobierno, al menos guardemos esperanza, porque como dijo Sennett, también para concluir

su obra: “sí sé que un régimen que no proporciona a los seres humanos ninguna razón profunda para cuidarse entre sí no puede preservar por mucho tiempo su legitimidad” (Sennett, 2022, p. 155).

Bibliografía.

DAWKINS, R. (1990). *El gen egoísta*. Salvat Ediciones.

DERRIDA, J. (1992). *Fuerza de ley*. Doxa.

HAN, Byung- Chul. (2021). *La sociedad del cansancio*. Herder.

HANSON, R. y SIMLER, K. (2018). *The elephant in the brain. Hidden motives in everyday life*. Oxford University Press.

HOBBS, T. (2023). *Leviatán*. Alianza

HOBBS, T. (2000). *De Cive*. Alianza.

KANT, I. (1998). *Sobre la paz perpetua*. Tecnos.

ORWELL, G. (1968). *Down and out in Paris and London*. Penguin Books.

OVEJERO, F. (2002). *La libertad inhóspita*. Paidós.

RAMÍREZ, A. (2011). Thomas Hobbes. El carácter pasional de lo humano: la primacía de lo individual y la dimensión subjetiva del “considerar”. In *Itinere. Revista Digital de Estudios Humanísticos de la Universidad FASTA*, 1(1), 21-33.

ROSSELLO, D. (2014). *Hobbes y el hombre lobo: devenir animal en (y ante) la soberanía en Poder y Ciudadanía. Estudios sobre Hobbes, Foucault, Habermas y Arendt*. RIL editores.

ROUSSEAU, J. J. (1985) *Discurso sobre la economía política*. Tecnos.

ROUSSEAU, J. J. (1993). *El contrato social*. Altaya.

SENNETT, R. (2022). *La corrosión del carácter: Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama.