

# LA POLITIZACIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA

Por el Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Dalmacio Negro Pavón \*

El concepto “naturaleza humana” se ha vuelto polémico debido a su uso político implícito o explícito en la era de la politización. Desde el punto de vista político, si el problema central lo plantea la negación de la existencia de una naturaleza humana fija e inmutable, puesto que los conceptos políticos están cargados de historicidad, es fundamental cómo se ha llegado a negarla, con independencia de la discusión sobre la existencia o no de una naturaleza humana fija y universal. La negación, a la que contribuye por cierto decisivamente la del concepto metafísico “esencia”, pone todo en cuestión.

El presente trabajo considera el tema desde el punto de vista de la historia de las ideas. Centrado en las consecuencias políticas, considera las causas de la crisis de esa creencia universal que hacen de la naturaleza humana un tema fundamental en la vida social y política, y el auge de las bioideologías.

## I. EL PROBLEMA HISTÓRICO

1. Filosóficamente, el concepto naturaleza-humana trasciende a las demás esferas del saber. Si hoy es un tema político capital débese a la mentada politización del concepto. Bertrand de Jouvenel apuntaba hace tiempo que es el centro de los grandes problemas actuales. Jünger escribía con pesimismo en sus meditaciones de *Pasados los setenta*: “hace mucho que se perdió el paraíso” y el hombre sigue perdiendo sentido “como ser único”, haciéndose cada vez “más claro su destino como destino de las especies”. Habermas ha escrito un libro pre-

---

\* Sesión del día 23 de enero de 2007.

guntándose por su futuro, que se plantea problemático con el aumento del control biopolítico. Ratzinger clama que la fidelidad del hombre a lo auténticamente humano es hoy imprescindible.

Sin duda, con la crisis del concepto naturaleza-humana tiene mucho que ver el estatismo que invade todo. Pero la politización también se relaciona con: la difusión de la increencia que tanto preocupa a los teólogos; el auge del nihilismo; el pensamiento utópico; el llamado pensamiento débil; la persistencia del modo de pensamiento ideológico difundido por las viejas ideologías mecanicistas que han sido sustituidas por la bioideologías, que no son meros residuos o derivaciones de aquellas; los mismos derechos humanos que, como ideología del intervencionismo humanitario, carecen de sentido si no hay naturaleza humana y ponen el Derecho al servicio de la manipulación ideológica vaciando de contenido su función social garantista; el “ambientalismo”, una derivación del pensamiento ideológico y del científico; o la creciente disputa sobre los derechos de los animales, basada en la gran coincidencia entre los genes humanos y los de algunas otras especies como los monos, etc, etc. Todo ello se podría remitir al tema de “la pérdida de la realidad” de que hablan hace tiempo los filósofos, como característico de la época actual<sup>1</sup>.

2. Si no se cree en la existencia de una naturaleza humana fija y universal, el razonamiento es imposible o se vuelve relativista. Los humanistas del Renacimiento, entre ellos Hobbes, empezaron a tematizar la idea de la naturaleza humana y los filósofos del siglo XVII a hablar del problema del hombre, asunto que se difundió en la centuria siguiente. Pero por lo general aceptaban lo insondable de la naturaleza humana.

Así pues, considerando en cualquier caso indiscutible que el hombre es un ser moral, se seguía hablando de la *condición humana*. De esta idea se derivaban diversas opiniones e interpretaciones sobre la conducta más o menos generalizadoras, apoyadas en la observación de las costumbres, la historia en su acepción ciceroniana de *magister vitae* e incluso en diferencias concretas respecto a otras especies. Siempre sin poner en duda la sustantividad de la naturaleza-humana. Pues, concretamente, en lo que concierne a la política, como decía Jouvenel, “el orden natural constituye para nosotros un dato”, indispensable en cualquier cálculo sobre el porvenir. Sin embargo, la revolución francesa tomó como base del orden humano el orden constitucional, y este, añadía Jouvenel, es una “construc-

---

<sup>1</sup> Una buena síntesis en J. FUEYO ÁLVAREZ, “La crisis moderna del principio de realidad”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Nº 70 (1993).

ción' que se puede modificar e incluso puede derrumbarse"<sup>2</sup>. De hecho, fue el ocasionalismo romántico que siguió a la revolución el que empezó a poner seriamente en duda la existencia de una naturaleza humana fija, constante y universal.

La crisis del concepto suscitó la necesidad de una antropología filosófica concreta, lo que ha dado lugar a numerosas teorías. Sin embargo, no se ha detenido su politización, inevitable si se niega su realidad ontológica; antes bien, se ha incrementado al unirse el imperio del artificialismo y el impulso de los avances científicos y técnicos.

Formalmente, la politización es una consecuencia de la utilización de los conceptos como armas políticas. Y el de naturaleza humana, en sí mismo un concepto pre o antepolítico, en el que descansa la posibilidad y el alcance del razonamiento, comenzó a introducirse en la vida política cuando el contractualista Hobbes empezó a usarlos así. Sin embargo, no empezaron a sacarse las consecuencias posibles hasta la utilización política de la ciencia natural en el ambiente del Romanticismo; a cuya creencia en el Progreso en contraste con su pesimismo antropológico (representado entre otros por Schopenhauer) molestaba la creencia en la fijeza de la naturaleza humana, tan ligada a la tradición del pecado original. Fue entonces cuando se empezó a introducir el tema en las discusiones políticas.

3. El cuestionamiento y la destrucción del concepto naturaleza humana, de su universalidad y constancia, son, pues, relativamente nuevos. Cabe afirmar, que, por lo menos en la conciencia popular, ha sido abolida hasta cierto punto la creencia del sentido común universal en su inmutabilidad y permanencia y en su función de constante. Y si se cuestiona esa creencia o se niega la existencia de una naturaleza humana universal permanente, se tambalean las visiones del hombre, del mundo y de la divinidad, y la del puesto del hombre y de aquella en el cosmos, aunque la crisis del concepto se mezcla con la de estas visiones. El nihilismo es casi una consecuencia.

Precisamente a consecuencia de esas discusiones, que afectaron hondamente a la cultura, Nietzsche, el profeta del nihilismo, anunció el último hombre. Ortega describió por su parte el hombre masa. Clive S. Lewis escribió un famoso libro sobre la abolición del hombre y, en sentido parecido, Huxley y Orwell sus utopías críticas. Günther Anders decía que el hombre ya no es ni copernicano ni prometeico: bajo la presión de la técnica, simplemente está anticuado. Michel

---

<sup>2</sup> *El arte de prever el futuro político*, Madrid, Rialp, 1966, 6, p. 77.

Foucault habló del hombre como un recurso humano, idea que se ha popularizado en el mundo económico-laboral y que, de la mano de las bioideologías, da lugar a una suerte de biocracia. En fin, Giorgio Agamben habla del hombre sin contenido parodiando el hombre hueco de T. S. Eliot o el hombre sin atributos de Robert Musil... Las citas podrían multiplicarse.

Si la naturaleza humana siempre ha sido un presupuesto fundamental, es capital para la filosofía política de la era tecnológica, puesto que el espíritu constructivista, tan coherente con el de la técnica, se ha apoderado de él haciéndose eco de unas u otras hipótesis sobre la naturaleza humana. No es infrecuente la adopción como punto de partida del concepto aparentemente neutral *nuda vida* en lugar de la condición o la naturaleza humana, para establecer las deducciones, generalmente guiadas por la emotividad, que se consideran pertinentes.

Por lo pronto, si se destruye la idea de una naturaleza humana fija y constante, el relativismo se convierte en un absoluto y el pensamiento necesariamente en ideología. Eso ayuda a entender muchas cosas que pasan, puesto que las creencias sobre la realidad, fundamentalmente las concernientes a la naturaleza humana, determinan el pensamiento y la acción. El nudo de la cuestión consiste en que ideas al respecto de origen filosófico o científico, en todo caso atribuyéndoseles un respaldo científico, han llegado a ser creencias comunes, al menos en las sociedades occidentales. En este contexto, es natural que la idea de naturaleza humana se haya transformado en una idea-madre que actúa como idea-fuerza. El psicólogo evolutivo Steven Pinker resume la importancia del hecho al estudiar en un libro notable<sup>3</sup> el proceso de la destrucción del concepto, reiterando el tópico ancestral de que nuestra idea de la naturaleza humana constituye la fuente de gran parte de lo que ocurre en nuestra vida, puesto que toda sociedad humana funciona con una teoría implícita o explícita de la misma.

4. Si en todas las culturas y civilizaciones siempre se ha dado por supuesta la existencia de una naturaleza humana constante, fija, universal, ciertamente compleja como dijo Hume, ha sido respetando el misterio de en qué consiste, de cual sea su esencia. Esa es la causa de que siempre se hablase más de la *condición humana* que de la naturaleza humana, tomándola como el presupuesto de las especulaciones sobre el ser humano, su vida y sus obras. Las variaciones

---

<sup>3</sup> *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2003. Para la historia del concepto, especialmente en Inglaterra, todavía R. D. CUMMING, *Human Nature and History. A Study of the Development of Liberal political Thought*, 2 vols. Chicago/London, University of Chicago Press, 1969. Puede ser de alguna utilidad el breve ensayo de L. STEVENSON, *Siete teorías de la naturaleza humana*. Madrid, Cátedra, 1981. Escrito este artículo se anuncia el libro de J. M. BURGOS, que aborda el tema frontalmente, *Repensar la naturaleza humana*, Barcelona, Ediciones Universitarias Internacionales, 20007.

o diferencias se referían a su condición moral. Tanto del hombre como ser natural y moral como a sus capacidades, atributos o actitudes, sin poner en duda su permanente unidad. Así, los griegos singularizaron al ser humano por lo que consideraban su atributo principal, la razón, el *logos*, que le singularizaba entre los seres vivos. De ahí que Aristóteles, dando por supuesta la unidad y permanencia de la naturaleza humana, definiese al hombre por un atributo, animal político, en cuanto era capaz de organizar racionalmente la convivencia prolongando así los efectos de su naturaleza moral. En haber llegado a descubrir esta posibilidad de la naturaleza cifraban los griegos su superioridad sobre otros pueblos. Por su parte, el Antiguo Testamento vio al hombre como un ser libre necesitado de la fe tras el pecado original. Dios, al crear, dotó a todos los seres de una naturaleza específica, siendo la libertad consustancial a la naturaleza del hombre. El Nuevo Testamento insistió en la libertad evangélica. Más tarde, Santo Tomás, partiendo del hecho general de la conflictividad humana debida al pecado, añadió al atributo político de la naturaleza racional libre del hombre, el de ser social. La sociabilidad innata está en el *Génesis*: viendo Dios que Adán, el hombre, estaba sólo, creó a la mujer, Eva. Pero no la creó de manera independiente, sino a partir de una costilla de Adán. La sociabilidad humana no es mera co-existencia sino, en tanto el hombre es *imago Dei*, con-vivencia. De ahí que la negación de la naturaleza humana se enfrente directamente con las creencias religiosas y que tenga graves consecuencias en el orden social.

Dentro de la tradición griega y cristiana aparecieron diversas variantes ninguna de las cuales negaba la fijeza y universalidad de la naturaleza humana. Del racionalismo salió empero el constructivismo político, el artificialismo. Este último empezó a especular con el concepto de naturaleza humana sin negarla todavía, si bien la sociabilidad y la politicidad, la moralidad, sólo son ya posibles gracias al artificio del contrato, por el cual se adquieren esos atributos.

En este contexto, Descartes se fijó en el pensamiento como el producto característico del ser libre por estar dotado de *logos*, Hobbes primó su voluntad, y Locke la inclinación a convivir gracias a la razón. Rousseau, seguido en el siglo XIX por Maine de Birán, vio en el sentimiento su principal atributo. Kant, con un cierto reduccionismo, al separar la naturaleza de lo humano, en tanto que el mundo moderno había ido perdiendo la visión de la Naturaleza como *physis*, algo unitario, el conjunto de las cosas, destacó en la naturaleza humana su cualidad espiritual, su aptitud para ser moral, consecuencia de la racionalidad, la libertad, la voluntad y el sentimiento. No han faltado quiénes han visto la nota distintiva del hombre en ser un animal de creencias.

En el siglo XIX, mientras las corrientes idealistas exaltaban lo humano como lo espiritual desvalorizando lo natural, otras, de tipo materialista, unidas a lo que podría llamarse la consagración oficial del ateísmo, simbolizable con el *Diktat*

de Marx la religión es el opio del pueblo, empezaron a restarle potencia a la naturaleza humana fija o a restringir la autonomía de lo natural en tanto parte de la Naturaleza entendida en sentido mecanicista. Unas eran de carácter filosófico, otras científicas y, entre estas, aquellas que sin cuestionar la dependencia divina, se abstentían de hacer cualquier afirmación en este sentido, limitándose a estudiarla desde el punto de vista científico.

Erich Kahler resumía en tres las respuestas a la pregunta qué es el hombre centrándola en la comparación con los otros seres vivos. La primera es la teológica, que ve una diferencia esencial entre el hombre y el animal; pero sólo es válida para el creyente. La segunda sería la racionalista, que distingue al hombre del animal por la facultad de razonar; pero en realidad, la razón humana es sólo una forma más desarrollada de una capacidad que se encuentra en los animales. La tercera es la naturalista, que niega cualquier diferencia esencial entre el hombre y el animal, a cambio de prescindir de hechos fundamentales que es incapaz de explicar. Para el propio Kahler, siguiendo a Max Scheler y Reinhold Niebuhr, el hecho fundamental es la facultad del hombre de ir más allá de sí mismo, de trascender los límites de su ser físico; es decir el *espíritu* que surge de la totalidad del organismo humano<sup>4</sup>. "El hombre es un ser que hace preguntas más allá de su naturaleza" (Ratzinger)<sup>5</sup>.

5. Dejando aparte en esta revisión sumaria de las diversas actitudes a los autores que destacan un aspecto o atributo por razones estrictamente metodológicas, de las que ofreciera Spranger una especie de resumen al clasificar las formas de vida –*homo theoreticus, homo oeconomicus, homo aestheticus, homo socialis, homo politicus, homo religiosus*–, desde el punto de vista de la personalidad<sup>6</sup>, o simplemente lo señalan, la crisis de la idea de la unidad de la naturaleza humana comenzó tras el enorme bache que supuso la revolución francesa en la conciencia occidental, al crear la sensación de vacío de la que emergió el nihilismo. Pero igual que éste, no maduró hasta el siglo XX.

El mismo historicismo moderado, que algunos prefieren llamar historismo, no negaba necesariamente la naturaleza humana, aunque contribuyese a dar

---

<sup>4</sup> *Historia universal del hombre*, México, 4ª ed. Fondo de Cultura, 1965. Coincidiendo en cierto modo con Kahler, hoy se tiende a ver en el hombre una *persona*. X. Zubiri se ha ocupado del tema en varios lugares, especialmente en *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986. Muchos teólogos superan el dualismo alma-cuerpo con el concepto de persona, quizá más acorde por otra parte con las enseñanzas de la ciencia. Vid., por ejemplo, F. FERNÁNDEZ RAMOS, quien lo fundamenta bíblicamente en *De la muerte a la vida*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2005. Esto resuelve el debatido embrollo, debido al contractualismo hobbesiano, entre individuo y persona.

<sup>5</sup> El cristianismo ha desdivinizado la Naturaleza y, en este sentido la naturaleza humana. Lo propio del hombre en el contexto de la Naturaleza es su carácter transcendente.

<sup>6</sup> *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*, Madrid, 5ª ed., Rev. de Occidente, 1961.

cierta primacía al ambiente –los condicionamientos físicos, histórico-sociales o unos y otros a la vez– en la explicación del comportamiento humano<sup>7</sup>. Pero la revolución, por una parte dio el espaldarazo confirmatorio al historicismo<sup>8</sup>, potenciando la reciente idea de progreso como *nisus* o motor de lo histórico, y por otra, preparó el terreno a los reduccionismos que *identifican la esencia* de lo humano con algún atributo específico, real o imaginario de tipo físico, social o histórico. Por ejemplo, para el lamarckiano Marx, una de las fuentes del historicismo ideológico más radical, la esencia del hombre consiste en ser productor, *homo faber*, un ser económico, cuyo trabajo era la causa de la evolución social. La materia –la naturaleza– aparece así como *deus ex machina*; o sea, el materialismo dialéctico. El joven Marx, citando que Duns Scoto se preguntaba si la materia no podría pensar, vio luego en la concepción darwiniana de la evolución una confirmación de la evolución social, asentándola “científicamente” en ella: el materialismo histórico empieza a presuponer que no existe una naturaleza humana fija; Freud verá más tarde en la sexualidad el atributo determinante de la naturaleza humana. Etc. Estos reduccionismos tienen en común la tendencia a eliminar la complejidad de la naturaleza humana como diría Hume, o su misterio, mediante su reducción a su aspecto puramente sensible o material.

Pero, al menos para la política, seguramente fue Comte el pensador más decisivo al introducir el *polilogismo* en el centro de la filosofía positivista –la filosofía de la ciencia como un poder–, con su teoría de los tres estadios de la Humanidad en los que hombre es cualitativamente distinto. Comte rechazó todo rastro de individualismo. La psicología, la economía y el derecho son productos de la creencia en el egoísmo como explicación de la condición humana. El espíritu humano es eminentemente social, estribando en eso su carácter religioso. Su vocación es el altruismo. Y la necesidad de la sociología obedece, precisamente, a la de estudiar las circunstancias cambiantes en los diversos estadios de la evolución humana, a fin de facilitar su verdadera vocación, la natural socialidad del espíritu humano, que, en cuento espíritu es uno, el Gran-Ser. De ahí la Religión de la Humanidad. Religión “científica”, que, dando por supuesta la dominación de la Naturaleza, incluida la del hombre, por la ciencia, da culto al espíritu humano, el Gran Ser. En suma, para entender la historia de la humanidad y el futuro del espíritu humano, el ambiente histórico-social es más importante que la naturaleza, puesto que, según el historicismo –centrado en la idea de progreso, fortalecida por

---

<sup>7</sup> Vid. todavía sobre el historicismo F. MEINECKE, *El historicismo y su génesis*, México, Fondo de Cultura, 1983. Meinecke veía en la aparición del historicismo una de las revoluciones espirituales más grandes acaecidas en el pensar de los pueblos de Occidente.

<sup>8</sup> Según K. R. Popper, el historicismo es “un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica constituye su fin principal, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los ‘ritmos’ o los ‘modelos’, de las ‘leyes’ o las ‘tendencias’ que yacen bajo la evolución de la historia”, *La miseria del historicismo*, Madrid, Taurus, 1961. Intr. p. 17.

el éxito de la ciencia—, que le sirve de base, la mente, sede del espíritu humano, cambia, y con ella la lógica; en definitiva, cambia la estructura de la mente. De ahí la necesidad de manipular científicamente las circunstancias y la idea de que la conducta humana deba ser moldeada por la ciencia a fin de encaminarla por la vía correcta del progreso.

Muerto. Comte, la hipótesis científica de la evolución con la adaptación al medio y la selección de las especies contribuyó poderosamente a la difusión y el éxito de la filosofía positivista<sup>9</sup>. Tomándola como una teoría, se vio en ella la prueba de la veracidad del polilogismo implícito en la filosofía comteana, del que resulta fácil deducir que el hombre, como humano, no tiene naturaleza sino historia. Y, por cierto, *l'histoire sans noms*, o sea, la historia social como historia total del espíritu humano sin los hombres concretos. En suma, el fatalismo histórico moderno, asentado en el polilogismo, implica la plasticidad de la vida humana colectiva y la conveniencia de moldear al hombre individual como su materia prima. El existencialismo filosófico, que afirma la existencia frente a la esencia, sobre todo en el tosco existencialismo sartriano, en el que la razón pasa a un segundo plano dado que el hombre, está “condenado” a ser libre en tanto ser “para-sí”, constituye una consecuencia del polilogismo historicista. En el plano filosófico, la primacía atribuida a la existencia y el desconocimiento o rechazo de la esencia, preparan la destrucción de la idea de naturaleza humana.

6. Para entender por qué le molesta la fijeza de la naturaleza humana al pensamiento político romántico surgido de la revolución, en la que se establece una nueva forma artificial del orden, obra del hombre, el del Estado-Nación, hay que referirse a la *ley de hierro de la oligarquía*. En torno a ella ha girado el pensamiento político occidental. Platón quiso eludirla en *República* y Aristóteles propuso su teoría de la forma mixta de gobierno, la *politeia*, formada por la oligarquía y la democracia, para salvar mediante este mecanismo sus más graves inconvenientes. La bautizó así Robert Michels al filo del siglo XX.

Los pensadores realistas siempre la han tenido en cuenta implícita o explícitamente, mientras los utopistas la han eludido. En cualquier caso ha determinado las continuas tomas de posición y controversias en torno a la condición humana. Pues, como decía Montesquieu en *El espíritu de las leyes* (XI, 4), “es una experiencia eterna que todo hombre investido de autoridad abusa de ella”. La solu-

---

<sup>9</sup> El evolucionismo alentado luego por el historicismo, estaba en el ambiente desde muy atrás. La recepción del epicureísmo por el humanismo introdujo sus ideas evolucionistas. Vid. B. WIKER, *Moral Darwinism: How we become hedonists*, Downers Grove, Inter variety Press, 2002.



ción de esa ley es la cuadratura del círculo de la política y junto con su corolario, la representación política en sentido amplio, ha sido la fuente principal del pensamiento político. Lo innovador ha consistido en que el fatalismo historicista y el positivismo románticos plantearan, armados con la ciencia, la posibilidad de reformar la naturaleza humana a fin de erradicar la inexorable ley de hierro.

Por lo general, el pensamiento político nunca había puesto en duda la unidad, permanencia y universalidad, la realidad de una esencia de la naturaleza humana. El gobierno existe precisamente para paliar sus efectos colectivos negativos, sintetizados en la ley de hierro: “¿qué es el gobierno, decía el federalista norteamericano Madison, sino el mayor de los reproches a la naturaleza humana?”. El objeto de las discusiones eran, pues, las variantes antropológico-políticas partiendo de la convicción de que el hombre es un ser naturalmente moral, discrepando acaso sobre el grado de moralidad.

Todas ellas son respuestas al hecho de la existencia del mal, encontrándose en todas las culturas y civilizaciones. Cuanto más primitivas, más tienden a ver el origen de los mayores males en la Naturaleza –la Naturaleza como enemigo– y cuanto más avanzadas más ven la causa en el hombre. Trataban de explicar conforme al particular punto de vista adoptado el modo de producirse la conducta y sus consecuencias en orden a la manera de organizar el gobierno para garantizar la convivencia: buscaban el mejor régimen posible. No obstante, esas discusiones modernas sobre las causas determinantes de la conducta humana en el orden político, son las que acabaron abriendo el camino a la destrucción de la naturaleza humana. No es ajeno a ello el hecho de que la naturaleza humana constituye un freno eficaz frente a los poderes absolutos y tiránicos, como observó agudamente Jouvénel al hablar de la soberanía.

Para la genealogía de la destrucción y abolición de la idea de naturaleza humana, tiene, pues, interés revisar las concepciones políticas, bien entendido que, en sí mismas, no son propiamente políticas, sino prepolíticas, antropológico-morales. El orden político, la superficie de todo lo demás, es un orden que engloba todas las demás formas de orden. Y esto hace que las ideas sobre la condición humana, operando como síntesis explicativas de la vida temporal, condicionen el pensamiento político.

## **II. LAS CUATRO CONCEPCIONES POLÍTICAS DE LA NATURALEZA HUMANA**

Estas concepciones, dando por sentada la existencia la naturaleza humana, se refieren a la condición humana. En la historia occidental se pueden reducir a cuatro las concepciones fundamentales ético-políticas antropológicas y/o metodológicas. Por supuesto, hay matices y combinaciones.

1. El orden político, lo Político, salió del orden religioso, como recuerda Marcel Gauchet<sup>10</sup>. Así pues, la más antigua de las concepciones sobre la condición humana es, obviamente, la religiosa. Es la más natural o espontánea y, asimismo, es natural que la sea la más común sobre la naturaleza humana. A la verdad, como decía Cassirer, la religión es el único modo de “acercarse al secreto de la naturaleza humana.”<sup>11</sup> Y esa es justamente la causa de que, frente al tópico, la religión, que da el sentido del orden, introduzca racionalidad en la conducta al distinguir lo racional del misterio. Sin religión, el irracionalismo se apodera del vacío, las culturas se disuelven y las civilizaciones mueren. Como dijera lord Acton, las religiones son la clave de las culturas y las civilizaciones. Y para ellas en general, el orgullo y el deseo de poder son el origen de la maldad humana. En el cristianismo, y probablemente en todas las religiones conocidas en las que suele encontrarse un rastro de la idea de pecado original, las tres tentaciones a Cristo en el desierto son tentaciones de orgullo y de poder. Todo comienza con el pecado original, el deseo de ser como Dios, y, en la Biblia, el décimo mandamiento prohíbe expresamente los deseos miméticos, ha insistido René Girard.

Y como para las religiones, la naturaleza humana es un misterio, por eso hablan de la condición humana. En el caso del cristianismo la naturaleza humana es buena, como todo lo creado, y se identifica con la libertad. Sin agotar con ello su ontología, el hombre es ontológicamente un ser libre, por lo que puede pecar e inclinarse al mal. Un famoso pensamiento de Pascal sintetiza muy bien esta posición: “*L’homme n’est ange ni bête, mais quand il veut faire l’ange fait la bête*”. El punto de vista cristiano no pretende aclarar el misterio de la naturaleza humana; sencillamente lo remite al de la libertad. Pero, políticamente, se desprende de ahí la necesidad del gobierno para corregir los deseos e inclinaciones que perturban o dañan la vida colectiva. Esta concepción predominó e impregnó el *régimen* medieval<sup>12</sup> hasta que en la época moderna aparecieron otras que, sin negarla, empezaron a competir con ella

2. La segunda concepción de la condición humana es más pesimista, igual que, en general, las concepciones puramente naturalistas; y la política pertenece al orden natural. En la antigüedad clásica, Caliclés, Trasímaco y otros sofistas, sin duda por su percepción de la ley de hierro, sostuvieron ya una doctrina al respecto relacionándola con el egoísmo. En Europa comenzó a afirmarse en el mundo moderno con la Reforma protestante, como una variante de la tradicional.

---

<sup>10</sup> *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>11</sup> *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura, 1ª ed. 1947, I, p. 35.

<sup>12</sup> Vid. M. SENELLART, *Les arts de gouverner. Du régime medieval au concept dde gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

Lutero pensaba que la naturaleza humana está tan profundamente corrompida, que el hombre sólo puede salvarse por la gracia, cuyo papel radicalizó, separando así el orden natural del sobrenatural de la fe. Casi al mismo tiempo, coincidiendo con el auge del Yo bajo la influencia cristiana, Maquiavelo, pensador político, volvió a la concepción naturalista, más adecuada para la comprensión de la actividad política como un orden autónomo: el hombre es egoísta y malo por naturaleza. En el fondo, se trataba de una posición metodológica, pero el protestante Hobbes hizo luego de la posición maquiaveliana el fundamento antropológico de su nueva ciencia de la política<sup>13</sup>. Bajo la influencia de ambos pensadores, la idea de la maldad humana se convirtió en un tópico más que metodológico, en competencia con la cristiana originaria que la relativizaba, hasta que le salió un poderoso rival con Rousseau.

En realidad, como señaló Schmitt, dando la razón a Maquiavelo y Hobbes, la posición pesimista es la más adecuada a las necesidades del análisis político: en tanto actor político, se supone que el hombre busca el poder por cualquier medio. Si no se traspasan los límites del análisis político convirtiéndose en un punto de vista ontológico, esta posición es coherente con la tradición religiosa sobre el papel de la vanidad y el orgullo, el deseo de poder como causa del mal. Así, los pensadores políticos suelen utilizarla absolutizándola, como presupuesto metodológico con fundamento *in re*, partiendo del supuesto de que el principal deseo humano es el poder y en busca del poder el hombre no se detiene ante nada. A partir de Hobbes, con Maquiavelo en el trasfondo, el saber político hizo del poder su idea fuerza. La teoría política fundamentada en esa antropología metodológica, se convirtió en cratología. Pero este reduccionismo con sus consecuencias implícitas es otra cuestión que no se puede abordar aquí. Ahora bien, lo cierto es que, en el ambiente protestante dominante, la concepción maquiaveliana contaminó la idea del poder y llevó a la doctrina antipolítica de que el poder es en sí mismo malo, como afirmaba Jacobo Burckhardt. Seguramente, lord Acton inspiró en el gran historiador suizo su famosa frase el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente, aunque también pudo haber leído en la *República* platónica (521a-b) que “el acceso al poder debe reservarse a los hombres que no están enamorados de él”<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> En realidad, para Hobbes, el ser humano es más bien desconfiado, como lo prueba precisamente la famosa máxima copiada de Plauto *homo hominis lupus*. El lobo no es agresivo sino desconfiado. La interpretación corriente de esta máxima está influida seguramente por su lectura con anteojeras protestantes, quizá por el propio Hobbes.

<sup>14</sup> A la verdad, no era nada nuevo lo que le escribió Acton, escritor católico, a Mandell Creighton: “el poder *tiende* (cursivado nuestro) a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente”. “Los grandes hombres (políticos) son casi siempre malos hombres, incluso cuando ejercen influencia y no autoridad; aún más, cuando se añade la tendencia o la certidumbre de corrupción por parte de la autoridad.” La idea es, dice en otro lugar, que “entre las causas que degradan y desmoralizan a los hombres, el poder es la más constante y la más activa.” *Essays in Religion, Politics and Morality*. En *Selected Writings of Lord Acton*, Vol. III. Indianapolis: Liberty Classics, 1985. p. 519. Tocqueville añade que “el apego que uno tiene por el poder absoluto es directamente proporcional al desprecio que siente por sus conciudadanos”.

3. La tercera concepción, opuesta tanto a la religiosa como a la metodológica, considera que el hombre es naturalmente bueno. Es esta una visión antropológica radicalmente antipolítica. Sin embargo ha sido aplicada metodológicamente a la política desde el Romanticismo. Es corriente denominarla angelista. Su principal representante moderno es Rousseau, que, por una parte, reaccionaba así contra el calvinismo en el que se educó y, por otra, le permitía resolver la cuadratura del círculo de la ley de hierro. Por supuesto, esta doctrina absolutista de la bondad humana, que rebasa el análisis político, no carece de fundamento *in re*, la concepción cristiana si se prescinde del pecado original. Tenía precedentes en la historia occidental. El más importante fue el pelagianismo. El monje Pelagio sostuvo heréticamente con éxito en el siglo V la doctrina, o por lo menos se le atribuye, pues la sostuvieron los pelagianos, de la absoluta bondad de la naturaleza humana. San Agustín contraatacó con la doctrina del libre albedrío: el hombre es libre para elegir entre el mal y el bien. Con el auxilio de la gracia elige el bien. Precisamente esta disputa dio pábulo a la creencia, que recogió luego el agustino Lutero, en que según Agustín la naturaleza humana está esencialmente corrompida.

El resultado es que, Rousseau, oponiéndose explícitamente a Hobbes e implícitamente a la tradición religiosa, católica o protestante, liberó a la naturaleza humana de la acusación metodológica u ontológica de su maldad relativa o absoluta, atribuyéndole a su bondad innata un carácter esencialista. En consecuencia, para explicar el mal lo atribuyó a las estructuras o las instituciones, en definitiva a la sociedad, en cierto modo al ambiente, aunque Rousseau no era un "ambientalista". Desvió así la aporía de la naturaleza humana hacia la de las condiciones históricas y sociales que hacen del hombre un ser malo. Es decir, sacó el tema de la condición humana de los límites del análisis político y lo aplicó a todo el orden social, invirtiendo a Hobbes al poner el acento en lo social en vez de en lo político. Para Hobbes, el estado de sociedad era metodológicamente bueno en contraste con el estado de naturaleza. En cambio, para Rousseau y el rousseaunismo el estado de naturaleza es bueno, siendo la sociedad, tal como está organizada, la causa del egoísmo y del mal. El hombre no tenía, pues, que liberarse del estado de naturaleza sino, al contrario que la tradición cristiana, o Hobbes –y Locke–, quiénes pretendían armonizar los intereses, debería recuperar el estado de naturaleza originario a fin de subordinarlos a la bondad innata del hombre.

Esta doctrina estaba destinada a tener un gran éxito: se introdujo en el naciente modo de pensamiento ideológico –la ideología de la sospecha– y es, por ejemplo, una idea madre del socialismo. Por supuesto, también era un tópico antiguo achacar la maldad humana, sino a la sociedad como un todo, a la existencia de la propiedad. Se encuentra ya entre los griegos o en Séneca, en cuyos escritos morales se educaron durante mucho tiempo los europeos. Rousseau lo achacó a la propiedad en particular y de ahí a la sociedad entera en general –a la sociedad burguesa–, al mecanismo social y político, si bien fue mucho mas lejos al ver en la razón, que

calcula en función de los intereses –otro reduccionismo en el que tiene mucho que ver la concepción *política* de Maquiavelo y Hobbes–, la causa de los males sociales. Le siguió casi de inmediato Kant, aunque no en la atribución a la razón de la causa del mal, sino a la mala organización del mecanismo político, a su irracionalidad. Es famoso al respecto el párrafo de *La paz perpetua* en torno al problema del establecimiento del *Rechtsstaat* o Estado de Derecho como el Estado ideal. Este mecanismo racional, al que dio nombre Kant, quien distingue entre moralidad pública y moralidad privada, entre el derecho público y el derecho privado, es una especie de Estado Moral a lo Rousseau<sup>15</sup> que soluciona de otra manera el problema de la ley de hierro: el mecanismo estatal, “incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene, siempre que tengan entendimiento», hace que el hombre se comporte adecuadamente. El Derecho del Estado de Derecho le hará conducirse correctamente. El Derecho como instrumento moralizador es también una idea antigua expuesta por Platón en *Leyes*. Pero el Estado de Derecho aparece así como el depositario de la moralidad, haciendo de gran educador por medio del Derecho, más concretamente, de la Ley. El Estado como fuente de moralidad es la conclusión de la adopción de la absoluta bondad humana como criterio antropológico.

4. La cuarta tendencia, es una variante de la cristiana, mas de grandes consecuencias en orden a la destrucción de la idea de una naturaleza humana. También se remonta a Platón, quien prescinde de los hábitos como fuente de la vida moral colectiva, de la cultura moral. Para el filósofo griego, la bondad, el objeto de la moral, depende del conocimiento: la virtud y el bien dependen de él, siendo la ignorancia la causa del vicio y del mal. Esta concepción, que en principio no es incompatible con la religiosa, se encuentra en buena parte del gnosticismo, sino en todo gnosticismo. Mediante el conocimiento es posible superar el mal. O sea, el hombre es un ser naturalmente bueno pero susceptible de inclinarse al mal, no a causa del pecado sino por ignorancia. Platón y otros muchos consideraban las pasiones la causa principal de las inclinaciones negativas. Educar las pasiones es la solución. La pedagogía como política.

Locke introdujo vigorosamente esta variante con su enorme influencia en el pensamiento político moderno. Según él, el mal es una consecuencia de la *falibilidad* humana. Otro reduccionismo que reconduce la política a la educación, destinado a combinarse con la subvariante que atribuye el mal a las formas de organización social cuyo principal representante es Rousseau. Por poner un ejemplo, de la combinación surgió el marxismo.

---

<sup>15</sup> Vid. D. NEGRO, “El Estado Moral de Rousseau”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Vol. LVIII, Madrid, 2006.

El problema político, tal como lo ve esta concepción, constituye sin duda una causa principal del abandono de la idea de condición humana y la marcha hacia la destrucción del concepto de naturaleza humana al aplicarle la perspectiva científica (habría que citar nuevamente a Comte). Pues, como recalca Francesco Gentile<sup>16</sup>, la aplicación del método científico al estudio de la organización jurídico-política implica la reestructuración de la naturaleza en general. Y del método científico no se libró la naturaleza humana. La reducción de la acción racional a una cuestión de intereses facilitaba por un lado el análisis social y, por otro, podía aportar una solución al problema de la naturaleza humana. Después de todo, como decía Bertrand de Jouvenel resumiendo las posibilidades explicativas de este reduccionismo de la conducta humana en su proyección colectiva, “toda la historia atestigua que el hombre posee en sí dos naturalezas. Es capaz igualmente de seguir sin desviarse el estrecho sendero de su interés personal, o de confundir su destino y sus esperanzas con los de un grupo humano más o menos extenso.”<sup>17</sup>

Las opiniones o disputas sobre la condición humana se transformaron poco a poco, bajo la influencia de la ciencia, en opiniones y disputas sobre su esencia, su soporte, sobre la naturaleza de la sustancia que puede haber detrás del concepto naturaleza humana, hasta llegar a prescindir de la idea de sustancia; lo que no deja de ser lógico desde el punto de vista estrictamente científico, que hizo suyo la filosofía positivista, sustituyéndola por las condiciones o circunstancias que acompañan a la vida humana, el “ambientalismo”.

El cientificismo, la mezcolanza de filosofía, ciencia e historicismo que hizo el positivismo, constituye la causa principal de la destrucción de la idea de una naturaleza humana fija, universal y constante. Para entender como se llegó a producir este cambio de trayectoria, es preciso remontarse al artificialismo de Hobbes, en cuyo ambiente imperioso se llegó a pensar que la naturaleza humana es asimismo un artificio.

### III. EL ARTIFICIALISMO HOBBSIANO

1. La creencia en que el pensamiento moderno comienza con Descartes y el *Discurso del método* constituye una tradición y una verdad casi inconcusa. Desde el punto de vista estrictamente filosófico no cabe duda. Sin embargo, en la perspectiva de la historia de las ideas, sin descartar en absoluto a Descartes, el pensamiento moderno depende de Hobbes. Se podría decir, que es una serie de

---

<sup>16</sup> *Intelligenza politica e ragion di stato*, Milán, Giuffrè, 1984.

<sup>17</sup> *Après la défaite*, Paris, Plon, 1941, XII, p. 194.

respuestas a la obra de Hobbes. Una de ellas sería precisamente la de Descartes. En realidad, el cartesianismo y el hobbesianismo marcharon juntos y acabaron mezclándose. La frase de Hans Jonas “un Descartes no leído nos determina, tanto si lo queremos como si no”, sólo es indiscutible si se añade Hobbes a Descartes.

El vigor del pensamiento hobbesiano es debido a la aplicación sistemática del método científico enfocado a los ámbitos social y político, a todas las cuestiones filosóficas. Aunque su objetivo principal fuese lo político, el artificialismo de su contractualismo creó las condiciones psicológicas para que se dudase de la unidad y fijeza de la naturaleza humana. Aplicando sistemáticamente a todo la metodología artificialista, resulta relativamente fácil pensar en modificar, no sólo la condición humana, sino la naturaleza humana, haciendo de ella algo moldeable. La citada idea kantiana del *Rechtsstaat* recoge ya esta posibilidad. Las consecuencias fueron tardías, pero están ahí.

a) En la primera mitad del siglo XVII parecía inviolable el orden de la Naturaleza en el sentido estricto de forma particular del orden universal. No tanto el orden humano, parte del mismo orden natural según la concepción tradicional. Lo probaba la situación de guerra civil generalizada, a la que apenas escapaban la Península Ibérica e Italia. El *pathos* del barroco, vinculado a esa situación de inseguridad, empezó a desvincular la Naturaleza de la naturaleza humana. Sólo con ayuda de la *recta ratio*, que garantizaba la posibilidad de conocer las pasiones y sus leyes espirituales naturales, podría reinsertarse lo humano en la bondad de la Naturaleza *construyendo* un Estado de Paz. Partiendo de esta premisa, es decir, del *estado de naturaleza* como un estado o situación en la que no existe eticidad, Hobbes hizo de la naturaleza humana un tema fundamental de su nueva ciencia política.

No se trataba ya de orientar u ordenar políticamente la vida colectiva para superar el mal con vistas al bien común, sino de la manera *correcta* de crear un *status civilis* superador de aquel estado de cosas, de “caos en lo ético” dijo Hegel, del estado de naturaleza, en el que la libertad se reducía a la *absentia* de obstáculos externos. Eso podía lograrse con la ayuda de la *recta ratio*, una idea y un método estoicos. Pero los estoicos no conocían la ciencia moderna. Ahora empezaba a vislumbrarse la posibilidad de que la ciencia aclarase las posibilidades de la condición humana para fundamentar científicamente el Derecho Natural<sup>18</sup>. El interés en la manera *correcta* de moverse los *cuerpos* humanos empezó a predominar sobre la idea de bien como rectora de la conducta humana colectiva, y,

---

<sup>18</sup> Cfr. M. RIEDEL, *Metafísica y metapolítica*, Buenos Aires, Alfa, 1977, 3ª parte, “Leviathan versus asociación civil: la diferencia entre los antiguos y los modernos”, “Metafísica del Estado”, 3.

finalmente, el interés por desvelar el misterio de la naturaleza humana la disolvió<sup>19</sup>. Por otra parte, frente a la vieja idea de la Naturaleza como *physis*, una unidad, la Naturaleza se disolvía en una pluralidad, una suerte de suma mecánica de las cosas. La disolución del concepto de naturaleza humana comenzó con el artificialismo de Hobbes. "Que el hombre sea una *sustancia*, y una sustancia *una*, es el *Carthago est delenda* de la nueva filosofía," escribe Pierre Manent.<sup>20</sup>

b) Eso explica muchas cosas. Por ejemplo que fuese en Inglaterra, dice Manent, donde "la destrucción de la sustancia está ligada más explícitamente y más estrechamente a la construcción del cuerpo político nuevo, del nuevo mundo de la libertad humana." Para Manent, igual que para Pinker, la figura central en esta cuestión es Locke, si bien es imprescindible tener en cuenta la labor preparatoria de Hobbes. Locke es central en el contexto de la ética inglesa condicionada por Hobbes. Pinker absuelve con razón a Hobbes de la acusación de disolver la vieja idea de la naturaleza humana. De hecho, para él era básico el derecho natural a la vida, que desaparece si se disuelve la naturaleza humana. Pero el específico naturalismo hobbesiano vinculado al estado de naturaleza, en su origen una idea ocurrencia, se convirtió en una idea creencia en la que encajaban las ideas disolventes del concepto. Por poner un ejemplo, se puede comparar con el destino social y político de la teoría de la relatividad de Einstein, según una aguda observación del historiador Paul Johnson. La teoría de la relatividad es estrictamente científica, sin otras pretensiones. Pero una vez aceptada en el corpus de la ciencia, dado el prestigio de esta última se difundió como una idea creencia que contribuyó poderosamente a hacer del relativismo la teoría del conocimiento dominante. A ella pretende oponerse la axiología; pero como esta es en realidad una consecuencia del mismo relativismo, acaba introduciendo el relativismo de los valores. El salto que dio Comte, que tanto apreciaba a Hobbes, de la ciencia natural a la ciencia social es un legado *ab intestato* del pensador inglés

c) Tomás Hobbes adoptó como presupuesto de su teoría política barroca, la existencia de un estado de naturaleza concebido como una suerte de modelo, por tanto sin moralidad, semejante a los de la física. Del *estado de naturaleza* también habían hablado los griegos y los medievales sin demasiado énfasis. La idea de que el hombre es un ser moral por naturaleza era en todo caso indiscutible. Desde Hobbes, cuyo estado de naturaleza parecía una imagen adecuada de la situación europea en la época, el estado de naturaleza, un estado o situación amoral, se convertirá empero en una referencia constante, una especie de paradigma,

---

<sup>19</sup> Cfr. el breve artículo de J. FREUND, "Negación y manipulación de la naturaleza humana", *Empresas políticas*, nº 5, Murcia 2004.

<sup>20</sup> *La cité de l'homme*, París: Fayard, 1994, 4, II, p. 162.



en las discusiones sobre la condición humana. Y de estas últimas se pasó a discutir científicamente la esencia de la naturaleza humana al mezclarse el tema moral y el del mecanismo social con las ideas inspiradas por la revolución francesa sobre la naturaleza de la sociedad y la reforma social. El presupuesto de estas disputas era, pues, el amoral estado de naturaleza.

Pinker tiene razón en que Hobbes no puso en duda la existencia de una naturaleza humana fija y común a todos los hombres a pesar de sus diferencias. Simplemente partía de la idea creencia en la afirmación protestante de la corrupción de la naturaleza humana y de la situación de la Europa de su tiempo, que para su sensibilidad era una especie de entrópico estado de naturaleza. Su contractualismo sólo se refiere a la política. Hume destruyó después las ilusiones sobre la realidad histórica del pacto de fundación de la sociedad. Como reiteró Ortega en *Meditación de Europa*: una sociedad no se constituye por un acuerdo de voluntades sino que preexiste al acuerdo. El acuerdo o compromiso sólo es posible si existe previamente la sociedad, el consenso social. Pero Hobbes fundamentó una actitud y una mentalidad que llegaron a ser predominantes.

Al introducir vigorosamente en su teoría social y política contractualista el artificialismo inherente al método científico, abrió el camino para que se discutiese la idea de la existencia de *una* naturaleza humana. En sí mismo, el artificialismo no se opone a la tradición de la razón y la naturaleza. Peter Sloterdijk ha recordado que el artificialismo está ya en el *Génesis*. Pues, ¿no es la Creación un Gran Artificio cuyo autor es Dios? La metáfora ilustrada (y masónica) de Dios como el Gran Arquitecto, en sí misma no es absurda. Dejando aparte las diferencias entre crear y construir, pues el Dios bíblico no es equiparable a un demiurgo, se puede decir que Dios *construyó* el mundo, si bien al modo único del Dios Omnipotente. Mediante la Palabra, el *Logos* del Evangelio de San Juan, del que el hombre es sólo imitador (de ahí, por cierto, el uso hobbesiano de los conceptos como arma política). El problema no viene de aquí, sino de que, al crear Dios al hombre, cabe pensar que le ha dotado de una naturaleza fija y de que se discuta esta creencia.

d) La gran aporía la suscita en realidad el contrato. El contrato hobbesiano no es el fruto de una negociación real, sino un producto de la imaginación de un humanista nutrido de cultura clásica, que construye con bastante ironía una suerte de modelo jurídico para explicar científicamente la conducta humana desde un punto de vista metódico, y, estéticamente, una obra de arte barroca<sup>21</sup>. El problema se debe a que el mito-modelo del estado de naturaleza en el que se asien-

---

<sup>21</sup> Vid. D. NEGRO, "Thomas Hobbes. De la razón estética a la razón política" y "La imaginación política de Hobbes". Ambos en *Revista de Estudios Políticos*, nº 212 y 213 (1977).

ta, supone una ausencia total de moralidad y de lazos, la inexistencia de una sustancia común capaz de socializar espontáneamente la especie humana. Implica un individualismo radical para el que, unidas la independencia y la igualdad, equivalen a la libertad frente a obstáculos exteriores. De ahí el mito posterior de que el hombre no es que sea un ser libre por naturaleza, sino que *nace* libre pero sin moralidad, siendo esta un producto de la artificiosa vida social.

Hobbes, obsesionado por el método, que domina las pasiones llevándolas hacia el conocimiento (y el poder), también introdujo en la explicación del acontecer humano el método genético, la clave del pensamiento historicista<sup>22</sup>. Con su mítico e irónico contractualismo, quiso explicar nada menos que la génesis intelectualmente necesaria e inevitable de la vida social y la vida política. Según el gran pensador inglés, lo que une contractualmente a los hombres es el consentimiento. Es éste lo que da lugar a las relaciones sociales y morales –introduce la idea de la equivalencia entre social y moral, cara al siglo XIX y al XX– y unifica su conjunto formando una trama, la Sociedad. Extremando las posibilidades del concepto hasta el paroxismo, el contrato no sólo explica sino que legitima todo ilimitadamente y sin él nada es legítimo. Como ocurrirá posteriormente, aboca a la conclusión, por vía de consecuencia, de que, yendo un paso más allá de Descartes pero siguiéndole a la letra, la misma realidad de la existencia humana depende del consentimiento, como piensan hoy, por ejemplo, Rawls y los rawlsianos. Y, por supuesto, que el hombre puede hacer todo lo que quiera incluso a sí mismo, aunque Hobbes limitaba esta capacidad demiúrgica a devenir social (moral) y político, siendo lo Político lo que sostiene la moralidad.

El *consentimiento*, madre de todas las cosas. Es lo que explica la realidad humana. Y el radicalismo del consentimiento implícito en el contractualismo incluso la crea. Crea, o más bien produce una nueva naturaleza humana, individualista pero con voluntad de ser colectiva. Como dirá Marx en la tesis VI sobre Feuerbach, “la esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada uno de los individuos. Consiste en realidad en el conjunto de las relaciones sociales”. En el fondo, se trata de una típica falacia naturalista destinada empero a convertirse en una creencia social en la realidad del estado de naturaleza y el modo de salir de él. Hobbes articula la teoría del Estado mediante un conjunto de mitos.

e) En el primero de ellos, el del imaginario estado de naturaleza<sup>23</sup>, prescinde del dualismo platónico alma-cuerpo. Al contractualismo únicamente le importa el *cuerpo*. La filosofía política de Hobbes descansa en una filosofía del cuer-

---

<sup>22</sup> “La ciencia es el conocimiento de las consecuencias y de la dependencia de un hecho respecto a otro...”  
*Leviatán*, cap. V.

<sup>23</sup> Cfr. P. MANENT, *Cours familier de philosophie politique*, París, Fayard, 2001.

po. Los cuerpos son capaces de moverse por sí mismos impulsados por el instinto egoísta de conservación como un rastro de la *energeia* de la vieja *physis*. Desorientados como meros cuerpos privados de moralidad (Riedel), vivían desordenadamente, sobrecogidos por el temor a la muerte. Por eso era un estado al que podía aplicarse el famoso adagio de Plauto *homo hominis lupus*. La solución al estado de naturaleza es el salto a la sociedad mediante el contrato (*pactum societatis*) legitimado por la bondad de la existencia en la sociedad en lugar de en el estado de naturaleza.

Por otra parte, igual que históricamente no existe el estado de naturaleza, el modelo-mito hobbesiano permite sugerir otro modelo-mito correlativo contrapunto al de la sociedad: el Estado. Pues, mediante un nuevo pacto imaginario, este de sumisión (*pactum subjectionis*), que perfecciona el primero al darle seguridad, “el hombre débil se crea un representante fuerte”:<sup>24</sup> el *Leviathan* como el espíritu (de la justicia) que resulta de la síntesis de todos los cuerpos integrantes. No es todavía el *Grand-Être* de Comte, que es universalista, sino el cuerpo particularista de un mítico “hombre magno”. Gracias a él, es posible establecer una situación de paz, transformar el estado de naturaleza en un estado de paz, una *Commonwealth*, la “riqueza común” concreta, no ciertamente el *bonum commune*, un concepto ético universal. Paz dentro de cada Estado particular u hombre magno, que luego Kant, más internacionalista que Hobbes, piensa que puede ser perpetua.

El estado de naturaleza es en realidad una situación siempre latente, no un estado propiamente dicho, pues una situación no es un estado, concepto que implica cierto orden, equilibrio. Es una forma de vida precaria que sólo puede garantizar un poder fuerte mediante la coacción. El poder político garantiza con su capacidad de coacción la existencia social. La coacción es el supuesto del proceso de socialización permanente para el que el siglo XVIII inventará la palabra civilización. En fin, de ahí la imagen del contrato para explicar mediante el consentimiento la existencia de la sociedad. Con ese mito jurídico, la razón, que calcula en función de los intereses, sustituye a la imaginación, que es ilimitada. *Reasoning is reckoning* dirá Hobbes. Razonar es calcular. La razón como instrumento. La razón instrumental. No como *iudex* sino como instrumento del consentimiento.

Descartes daba por supuesta la razón como una cualidad innata, originaria. Para Hobbes, la razón emerge del consentimiento movido por el instinto de conservación. Es como si el consentimiento colectivo, sustituyese a la Palabra creadora de Dios. Su primer fruto es la socialización mediante la conversión de ese instinto en egoísmo. La razón aparece como una adaptación al medio, como una

---

<sup>24</sup> L. JAUME, *El jacobismo y el Estado Moderno*, Madrid, Instituto de España, 1990, p. 69.

capacidad de calcular, a fin de satisfacer la principal motivación egoísta, la conservación de la vida. Y la razón como capacidad de calcular inventa un artefacto, el contrato; y con él, el derecho y el Estado Político como un Estado Objetivo, neutral, para arbitrar los conflictos impartiendo justicia. De ahí procede todo. ¿Pensaba Simmel en Hobbes al afirmar que el compromiso es uno de los grandes artefactos de la civilización? ¿Es el contrato un medio taumatúrgico para conseguir hacer social y moral, y luego político, al hombre natural? El hombre, en cuanto ser social, moral y político, ¿no es un artificio, una obra del hombre? Si el contrato, el consentimiento puede renovar la existencia humana, ¿qué no podrá hacer la ciencia?, se pensará más tarde.

f) El contrato como perfección del compromiso explica la existencia social. Hobbes da así al traste con toda la tradición de la naturaleza y la razón, aunque sólo sea metodológicamente, inaugurando la de la voluntad y el artificio. No duda que Dios creó al hombre. Pero este cayó en el estado de naturaleza –¿no es también la situación del hombre después de la caída bíblica?– en el que tiene que sobrevivir con sus solas fuerzas. De ser inmortal pasó a ser mortal. El pecado original es la causa del estado de naturaleza, un estado de pecado “estructural” en que el hombre vive inmerso. La *natura corrupta* luterana. Existencialmente, es pues una *situación* en la que no hay libertad, salvo en aquel sentido negativo de los deseos sin cortapisas. El hombre, presa de su circunstancia, no es un ser libre, pues la libertad no es *natura*, como decían los medievales, haciéndola equivalente a derecho. Es sólo un ser aislado, independiente, que a diferencia de los demás seres, es consciente de que la muerte significa el fin de la existencia. Es esta consciencia el resorte que empuja al hombre a adaptarse al medio mediante el consentimiento para vivir más tiempo, para liberarse de su circunstancia. La libertad no es aquí más que liberación, liberación del estado de naturaleza. Pues, el hombre no dispone más que de la capacidad o poder de su propia naturaleza para conseguir salvar temporalmente su vida prolongándola lo más posible. *Freedom is Power*, dirá Hobbes reduciendo la libertad a la liberación de las constricciones externas. Es sabido que Hobbes meditó profundamente el *Libro de Job*. La idea de la muerte –y la meditación de este libro– es el origen del contrato, de la soberanía del consentimiento y de la idea de civilización.

g) El amoral estado de naturaleza hobbesiano es antisocial y antipolítico. No es inmoral ni antirreligioso pero, evidentemente, tampoco es moral o religioso. En esa situación de pecado estructural, el hombre no puede esperar su salvación de la religión y se despreocupa de ella. Tiene que salvarse por sus propias fuerzas en este mundo, temporalmente, mediante la política. La política es temporal y en este sentido el contrapunto de la religión, que se refiere a la eternidad. El ámbito de la política es la vida colectiva; la religión será un asunto individual, íntimo. La salvación mediante la religión sólo es posible aisladamente, como hacen los anacoretas o Job. El problema es la salvación colectiva de todos. El humanista

Hobbes piensa que, humanamente, sólo es posible alcanzar la salvación mediante la política. Comienza la politización.

La operación de salvamento empieza con el *pactum societatis* y termina con el correlativo *pactum subjectionis*. Pactos en realidad simultáneos, como pensaba Bertrand de Jouvenel explicándolo con el ejemplo del acto de constitución de una sociedad mercantil.

Ahora bien, si el Estado se construye por el segundo pacto *ex analogia hominis*, por analogía con el hombre del imaginario estado de naturaleza ya socializado, el artificioso contractualismo hobbesiano no sólo plantea la aporía de la naturaleza humana sino, aún más inconscientemente, otra no menos inquietante, íntimamente relacionada con ella y que daría grandes frutos: Si es posible construir este gran hombre que garantiza la vida, ¿quien es en realidad el hombre originario? ¿Cómo es el hombre natural? Evidentemente, no es el paradisíaco hombre adánico en estado de inocencia antes del pecado, ni parece que pudiera ser todavía el "buen salvaje." ¿No es más bien un hombre predispuesto en virtud del instinto de conservación a reconciliarse, sino con su naturaleza con su humanidad, haciéndose social y moral e inmediatamente político mediante el consentimiento? ¿No es este un *hombre nuevo*? ¿Y no es en definitiva la política como expresión del deseo natural de poder la que "construye" al hombre civilizado, el hombre no natural, mediante el mecanismo estatal, como diría más tarde Kant?

Según Pierre Manent, en el nada paradisíaco estado de naturaleza hobbesiano el hombre se descubre a sí mismo como individuo. Como un hombre que ni es ciudadano ni es cristiano sino que, simplemente, se basta a sí mismo<sup>25</sup>. Manent no lo menciona, pero ese hombre, ¿no es un hombre dotado de poder y que en tanto tiene poder es libre? Objetivamente, el imaginario hombre precontractual es ontológicamente un hombre cuyo poder es su libertad en un sentido muy físico y cuya independencia equivale a la de los cuerpos en tanto cada cuerpo es este y no otro. A la verdad, Hobbes plantea una nueva gran aporía, que lastra todo el pensamiento posterior, la búsqueda de la libertad. Pues un hombre no es libre por ser independiente. Al revés, la independencia es uno de los frutos de la libertad.

b) Hobbes se inspiraba en San Agustín. San Agustín oponía la Ciudad de Dios y la Ciudad del Diablo. Y cabría decir que el constructivismo hobbesiano se inspira en el arquetipo de la Ciudad de Dios como contrapunto del estado de naturaleza, la Ciudad del Diablo, para construir una habitable por el hombre, Leviatán,

---

<sup>25</sup> *La cité de l'homme*, 1, XIII, pp. 49-51.

dentro de cuyos límites es libre, como en la Pólis antigua. ¿No había dicho Aristóteles que la libertad consistía en ella en la facultad de moverse a voluntad (*o' ti an bouletai tis poiein*)? Hobbes alimenta así la idea contemporánea de la Ciudad Perfecta, la Ciudad del Hombre estudiada por Manent.

Mas, para San Agustín, la naturaleza humana tiene dos caras: una es la del hombre como hombre interior, dotado de libertad interior, otra la del hombre como hombre exterior, dotado de libertad exterior. Platonizando, el hombre interior es el verdadero hombre, imagen de Dios; el exterior, guiado por los apetitos, deseos y pasiones es accesorio. Pero, pecaminoso, la soberbia puede llevar a que prevalezca este hombre sobre el primero, el del estado de naturaleza hobbesiano. La reducción que hizo Hobbes del ser del hombre a su cuerpo, un ente móvil como el de la física, será el punto de partida de su análisis. Construye su hombre-Leviatán a partir del hombre exterior.

San Agustín había definido el Derecho Natural como *ratio vel voluntas Deus in corde conscripta*. Mientras Descartes distinguía entre la *res pensante* y la *res extensa* según el dualismo platónico alma-cuerpo, Hobbes se desentendió de la iluminación del alma cartesiana quedándose con la *res extensa*, el cuerpo. El problema consistía en explicar por qué este cuerpo es semoviente. El cuerpo tiene apetitos, fundamentalmente el deseo y la aversión; son los que mueven las pasiones, que impulsan a la voluntad. Del alma quedó en el cuerpo el aspecto mental, la mente, a la que Hobbes atribuye la razón, que es movida por voluntad. Descartes todavía intentaba equilibrar la *ratio* y la *voluntas*, aunque más bien igual que Agustín, no Santo Tomás; Hobbes antepuso decididamente la *voluntas* cambiando los términos de lugar: *voluntas vel ratio*, en lugar de *ratio vel voluntas*. La razón individual, la mente, es esclava de las pasiones, dirá Hume en el siglo siguiente. Pero la salvación es un anhelo del hombre interior, y el cuerpo, que tiene corazón, lo conserva como instinto de conservación, semejante al *impetus* de los cuerpos según Galileo. El ímpetu que mueve al hombre en el estado de naturaleza. Y como la razón es lo único que puede salvarlos, construyó Hobbes la puesta en común mediante el consentimiento de lo que queda del alma en la mente, la *ratio* de los individuos, a fin de potenciar la razón. El resultado fue el Leviatán, la Ciudad del Hombre, el Hombre Magno racional, un ente de razón bajo cuya protección todos estarían a salvo. Leviatán es la obra del *pactum subjectonis* al concentrar el resto de razón de todos los pactantes inscrito en la mente. Dotó así de alma –del alma platónica que incluye la racional, la sensitiva y la vegetativa–, al Hombre Magno como su hombre interior y la llamó *soberanía*, como dice el mismo Hobbes. Soberanía que une el hombre interior y el exterior de ese Hombre Magno como el corazón de su cuerpo, el Leviatán. El principio de acción de la soberanía es la voluntad; el de su naturaleza, la neutralidad objetiva, racional, que permite armonizar las voluntades individuales para formar el cuerpo político, Leviatán. Y así, Leviatán garantiza la paz entre todos mediante reglas racionales, el derecho posi-

tivo, trasunto del Derecho Natural que sólo la soberanía, su alma o mente, es capaz de reconocer. Aquellas son como los nervios de ese cuerpo magno. Lo lleva inscrito, igual que el corazón del hombre agustiniano. El Derecho Natural está inscrito en el corazón-alma-soberanía del Hombre Magno, a *Mortall God* cuyos decretos son las leyes.

i) La fantástica construcción hobbesiana, que en su intención quizá no fuese más que un mito irónico, descansa en el estado de naturaleza. No destruye la idea de una naturaleza humana, pero sugiere la posibilidad de perfeccionarla artificialmente, o incluso de reconstruirla o construirla. En cierto modo, lo hizo el propio Hobbes. Mediante los pactos, el hombre aislado, solitario, incomunicado, en fin, insociable, se socializa, se politiza; se vuelve capaz de superar la mera coexistencia conflictiva y de convivir haciéndose sociable; esto es, confiado y confiable, si bien la confianza sólo es posible gracias a la capacidad de coacción de Leviatán. Hasta se hace moral, aunque el objeto de esta moral no consista en el bien en el sentido tradicional sino lo que sea correcto conforme a los pactos y sus reglas. El contenido de su conciencia no es el bien y el mal, sino que se limita al deber supremo de no morir –el instinto convertido en fuente del *deber*, o sea de la moral–, y el de su conciencia a que tiene la fuerza, el poder, y es igual a otros como él.

La independencia del hombre en el estado de naturaleza opera en el estado de sociedad como si fuese libertad. La vida social le hace sentirse libre, pues, efectivamente, se siente libre *de* ser muerto o dañado por otros, en la medida en que en ese estado de confianza o de sociedad siempre está latente y presente la amenaza del castigo si se transgrierte el derecho. En realidad, la seguridad que se disfruta dentro de Leviatán hace que las libertades exteriores –personales y civiles o sociales– que usufructúa, le parezcan al hombre individual libertades *para*, libertades políticas, aunque sólo son un sucedáneo. Pues, al depender de la libertad-poder de Leviatán son libertades imperfectas, derechos. En el estado social, adolece de libertad natural, de libertad política, la libertad colectiva de todos a la vez. Si se pudiese hablar de libertad política en el estado de naturaleza, la habría entregado en el *pactum subjectionis*, justamente para limitar la clase de independencia que da la apariencia de libertad.

Ahora bien, el hombre del estado de naturaleza no tenía conciencia del bien y el mal. Y la conciencia surge tras el pacto como consciencia del *deber* de no morir; el instinto de conservación convertido en egoísmo es la fuente de sus responsabilidades y deberes, el deber de conservarse mediante la consciencia que tiene de su fuerza o poder. La conciencia y la consciencia son iguales en todos los individuos.

El hombre socializado es un hombre anterior a toda ley política o religiosa. Buscando la máxima seguridad deduce que con su poder-libertad puede y

debe crear un estado o mundo nuevo habitable, pacífico, completamente seguro, en el que se haya superado la desconfianza recíproca. Se le puede aplicar lo que dice Manent: su consciencia y conciencia igualitarias, que incluyen el deber de conservarse, serán luego “el componente central de la conciencia de sí mismo del hombre democrático.” Desde luego, esto es cierto en lo que concierne a la democracia del tipo estatista, la democracia que nace del orden estatal. Y en ella, ¿no es el hombre un hombre nuevo?

j) Efectivamente, aunque Hobbes no se lo propusiera, ¿no estaba sugiriendo el *hombre* de la Ciudad del Hombre, mediante la autotransformación de su naturaleza originaria en artificiosa “naturaleza” social y política de la que deriva su “naturaleza” moral, religiosa, etc.? ¿No es así como nace el hombre democrático puesto que en el estado de naturaleza todos son iguales? Lo humano de su naturaleza, ¿no es una autocreación? ¿No es el contrato hobbesiano lo que inspira a la modernidad la idea de que el hombre puede renovarse y mejorar con sus solas fuerzas? Entre las secularizaciones –o politizaciones– imputables a Hobbes, ¿no habrá sido a la larga la más importante la de secularizar sin quererlo el hombre nuevo paulino cambiando así la imagen de la naturaleza humana? Su *motto*, dice Herfried Munkler, es la fórmula *auctoritas no veritas facit legem*. Dejando aparte la confusión introducida entre autoridad y poder, si la verdad es la realidad en cuanto conocida, ahora el poder construye la realidad. Y la verdad de esta realidad imaginaria, ¿no es una verdad ideológica?

Hobbes, impregnado del *pathos* pesimista de la época, se ciñó a la Naturaleza. Pero la Naturaleza de la ciencia no es la Naturaleza como *physis*. Es, por decirlo así, una Naturaleza inventada, artificial. Hobbes, al separar el cuerpo del alma, da la impresión de que aceptaba la existencia de una naturaleza humana originaria más biológica que humana. Para tener un punto de partida seguro, indubitable, partió de la naturaleza biológica individual del cuerpo, del cuerpo como *bíos*, considerando lo estrictamente humano, que presupone la vida como *zoé*, transcendente al individuo, suficientemente moldeable mediante las adecuadas manipulaciones científicas, racionales, en su caso, legales. Planteó así un gravísimo problema a la teología, que ocupaba todavía el primer lugar en el rango de los saberes.

En efecto, los teólogos ingleses reformistas, al afrontar la concepción negativa de Hobbes de la naturaleza humana, biológica en su origen, transformada en moral, concluyeron que si fuese buena, serían innecesarias la revelación y la gracia. El moralista Shaftesbury, que luego influyó mucho en Rousseau, suscitó las sospechas de los teólogos precisamente porque pensaba al revés: si la naturaleza humana estuviese completamente corrupta, aquéllas serían innecesarias. En adelante, será una cuestión gravísima la índole de la naturaleza humana, en cuya evidencia descansaba toda la tradición.



2. Los mitos hobbesianos del estado de naturaleza, del contrato, de los grandes artificios –la Sociedad y el Estado–, y Leviatán, han tenido consecuencias que llegan a nuestros días. Bajo su influjo, se cuestionará decididamente la existencia de la naturaleza humana. Schelling, quizá dándose cuenta del problema, intentó volver como buen romántico al viejo concepto de la Naturaleza como *physis*, pero sólo consiguió divinizarla artificiosamente: “la vida es el hálito universal de la Naturaleza”. Schelling llega a identificar la Naturaleza con Dios. La política, contando ya con que la naturaleza humana es moldeable, le dará el golpe de gracia a la unidad de la naturaleza y lo humano.

Lo que mejor refleja la situación es el mito del hombre nuevo, que nada tiene que ver con el paulino, aunque formalmente y en el substrato de las ideas creencia se relacione con él. El demente Charles Fourier (1772-1837), que aún tiene cierto predicamento, aseguraba que incluso los leones se convertirían en antileones virtuosos, las ballenas se convertirían en antiballenas que ayudarían a navegar, etc. Su fruto tardío, no imputable a Hobbes, es el totalitarismo del siglo XX, que no sólo pretende crear una nueva sociedad sino un hombre nuevo capaz de instaurar duraderamente su visión del sentido del mundo y de la historia.<sup>26</sup>

#### IV. LA DESTRUCCIÓN DE LA CREENCIA EN LA EXISTENCIA DE UNA NATURALEZA HUMANA UNIVERSAL

1. “El hombre del siglo XX, decía Hannah Arendt, ha llegado a emanciparse de la Naturaleza hasta el mismo grado que el hombre del siglo XVIII se emancipó de la Historia”<sup>27</sup>. El hobbesianismo roturó lejanamente el terreno y lo abonó la doctrina de la Tabla Rasa del también contractualista Locke. Esa doctrina de la Tabla Rasa, acompañada de las ideas del buen salvaje de Rousseau y del hombre como máquina de Descartes, se ha convertido, dice Pinker, en la religión secular de la vida intelectual moderna, cuyos mayores efectos han tenido lugar en el siglo XX y prosiguen en el XXI debido a un cierto predominio de la concepción ambientalista. Mas, para entender su difusión es preciso agregar a la exposición de Pinker, ceñido a la psicología evolutiva, además de la preparación del ambiente por contractualismo hobbesiano, la doctrina de la ideología, I.

a) La obra de Descartes y la de Hobbes se complementan. Cronológicamente, la respuesta filosófica cartesiana al nuevo espíritu científico es anterior a

---

<sup>26</sup> Cfr. H. MUNKLER, “Der Wettbewerb der Sinnproduzenten. Vom Kampf um die politisch-kulturelle Hegemonie.” *Merkur*, nº 681 (enero 2006), p. 18. Sobre el tema del hombre nuevo, G. Küenzlen, *Der Neue Mensch*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997.

<sup>27</sup> *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974, IX, 2, p. 377.

Hobbes. Pero en lo que concierne a la naturaleza humana, la primera respuesta y, sin duda, la más decisiva es la del pensador inglés. Ambos filósofos se trataron personalmente y es posible que discutiesen alguna vez sobre el tema en el círculo intelectual organizado por el Padre Mersenne en París, aunque a Hobbes le disgustaba que Descartes fuera mejor matemático. El punto de partida fue el mismo: prescindir metodológicamente de toda la tradición anterior considerándola cuestión de opiniones. Asolándola, decía Ortega de Descartes, algo que también se puede aplicar a Hobbes, quizá con más motivo. La revolución intelectual moderna en el plano del pensamiento fue empero la cartesiana, no la de Hobbes. Como dice Jacques Le Goff, en el ámbito de las creencias “casi nunca se producen revoluciones” sino evoluciones más o menos profundas, más o menos rápidas.<sup>28</sup> Y la diferencia histórica radica en que las ideas de Descartes tuvieron un éxito inmediato, mientras las de Hobbes, combatidas, fueron penetrando como ideas de creencia, por lo que su influencia fue más lenta pero también, en cierto modo, más profunda.

El punto de partida era el mismo. Se podría decir, que Descartes reaccionó contra el monismo mecanicista hobbesiano partiendo del viejo dualismo platónico alma-cuerpo sin prescindir de ninguno de los dos miembros del binomio. Mas, con su distinción rotunda entre ambos, dio pábulo a la creencia en que el cuerpo, la *res extensa*, al ser divisible a diferencia del alma o mente, la *res pensante*, es una máquina, por lo que son dos cosas enteramente distintas. Apareció así lo que llamara Gilbert Ryle “el dogma del fantasma de la máquina”, pues si bien cabe dudar que exista el cuerpo material reducido mentalmente a la extensión, es imposible dudar de la existencia de espíritu, fuente de aquella. El pensamiento, el espíritu, es lo que dirige los movimientos de la máquina y por tanto el responsable de sus actos. El cuerpo es inocente, como venía a decir también Hobbes que lo era en el estado de naturaleza. Si sus actos son malos, ello es imputable al alma o la mente, y la antiquísima tradición filosófica de origen griego sostenía que puede mejorarse su actividad mediante el conocimiento. O sea, en el clima creado por el artificialismo del contractualismo hobbesiano, el cuerpo sería moldeable. Según Descartes, mediante el método, si bien introdujo precavidamente unas cláusulas provisionales sobre la moral. El fantasma de la máquina reduce la Naturaleza a un mecanismo o conjunto de piezas en el que se puede operar. Ello dio lugar a muchas elucubraciones, alentando la visión materialista de la naturaleza humana. Un ejemplo muy conocido es el de La Mettrie, autor del difundido libro *El hombre máquina* (y del menos conocido titulado *El hombre planta*). Y por cierto, el Leviatán de Hobbes, el hombre magno resultante del pacto de sumisión, es una máquina<sup>29</sup>. En

---

<sup>28</sup> J. LE GOFF, *El Dios de la Edad Media*, Madrid, Trotta, 2004, 1, p. 15.

<sup>29</sup> Vid. C. SCHMITT, “El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes”, *Razón española*, nº 131 (mayo-junio 2005).

el siglo XVIII era corriente referirse al gobernante como el maquinista y Kant presentó su *Rechtsstaat* como un mecanismo. El auge del Estado alentó sin duda poderosamente la influencia del fantasma de la máquina.

b) La segunda reacción importante frente a Hobbes, esta vez cronológicamente posterior, dentro del ambiente artificialista del mito del contrato, fue la de su compatriota Locke. Locke estaba preocupado por el viejo problema de las ideas innatas. Y al investigar el entendimiento humano, recordando la vieja máxima de origen aristotélico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, vació la conciencia y la consciencia, el alma y la mente, al sostener que esta última es una *tabla rasa*. Lo que seguramente no hubiera aceptado Hobbes, aunque hablase al menos en una ocasión en *Leviatán* de que “las mentes de la gente común y corriente,... son como papel en blanco, preparadas para recibir aquello que la autoridad pública tenga a bien imprimir en ellas”. Pues, si el cerebro no tiene la menor idea, el hombre natural no habría salido del estado de naturaleza. Se discute si Locke consiguió eliminar el “innatismo”. De hecho, su doctrina política parte de la existencia de derechos naturales evidentes. Pero lo cierto es que con su gnoseología se implantó la creencia en la doctrina de la mente como “un papel en blanco, vacío de cualquier carácter, sin ninguna idea”, en suma, una *tabla rasa* que, según Locke, sólo cabe rellenar mediante la experiencia. El sentido común, la sensibilidad común, sería la única fuente del conocimiento. Pero el sentido común creía en la existencia de una naturaleza humana universal en el espacio y el tiempo. Y, paradójicamente, Locke, el filósofo del sentido común, al rendir tributo, a pesar de todo, al artificialismo hobbesiano, separó el sentido común de la vida intelectual dejándole desamparado y sin orientación. Mucho más tarde señalará Whitehead que el sentido común empezó a ser atacado en el siglo XIX. El XX acometerá su definitiva destrucción, paralela a la de la naturaleza humana, sustituyéndolo por el consenso.

Locke se oponía al imaginario derecho divino de los reyes, muy eficaz en su época, al dogmatismo en general y al de la Iglesia en particular, en suma al despotismo de la autoridad, que implica que unos imponen sus ideas a otros. Pero no pudo eludir el voluntarismo hobbesiano. Según su doctrina, únicamente mediante el acuerdo voluntario, el *consenso*, podría establecerse la verdad y, por supuesto, el gobierno. El consentimiento voluntario como fuente del sentido común. Cierto que al resaltar el papel del consentimiento como *deus ex machina* del artificio social, Hobbes pensaba que sólo se trataba de reconocer los derechos naturales, de acuerdo con una larga tradición. Pero en abstracto, lo absolutizó definitivamente como fuente del saber, preparando el camino para que la opinión, unida a la democracia, se instituyera en venero de la verdad. Tocqueville, seguido por Stuart Mill, denunciará en la primera mitad del siglo XIX la tiranía de la opinión pública: la mayoría no tiene necesariamente la razón por ser mayoría. Es decir, el sentido común como resultado del consentimiento no es necesariamente la fuente de la

verdad, como criticara el joven Hegel: “el sentido común pone lo absoluto exactamente en el mismo rango que lo finito y extiende a lo absoluto las exigencias que cabe hacer en consideración a lo finito”.<sup>30</sup>

Con la politización, el consentimiento o consenso sustituirá el sentido común más o menos según las ideas heredadas de Locke, los ideólogos y Rousseau<sup>31</sup>. El acuerdo social y político, la verdad política y social, se establece de conformidad con las reglas de procedimiento aceptadas. Y al generalizarse este hábito y aplicarse a la ciencia, lo concerniente a la naturaleza humana será lo que piense la opinión que es la naturaleza humana. Del consenso hoy dominante, que presenta como verdades –valores– las cosas más absurdas, también se podría decir con Hegel, que “desde que la falta de espíritu y la ordinariez se han arrogado la denominación de sentido común y moralidad, su indignidad y sus desvergüenza son ilimitados”.<sup>32</sup>

c) Se acaba de aludir a los ideólogos. Aunque Pinker los pasa por alto, son importantes como una tercera reacción inconsciente, dependiente de la tabla rasa, al estado de naturaleza hobbesiano: eran los filósofos científicos que Napoleón, un hombre práctico para quien la política se refiere al presente y la ideología no concordaba con la realidad sociopolítica,<sup>33</sup> bautizó despreciativamente como “*les idéologues*”. La invención de la ideología fue una consecuencia del estado de naturaleza, reactivado por Rousseau, del fantasma de la máquina y de la tabla rasa. Y su divulgación como creencia y la destrucción del sentido común le deben casi todo al modo de pensamiento ideológico que pugna por imponer sus ideas como sentido común.

Los ideólogos eran una especie de benéficos arbitristas del pensamiento que querían aprovechar la fuerza del Estado para poner en obra sus ideas reformistas en orden a mejorar o regenerar la sociedad mediante la difusión de los conocimientos científicos sobre la naturaleza humana y la sociedad interiorizados pedagógicamente en la mente. Influidos por los tópicos ilustrados de la emancipación y la educación, aspiraban a mejorar al hombre ilustrándolos en las verdades de la ciencia e indirectamente, por vía de consecuencia, la sociedad. Entre ellos, cuya nómina contabilizó Picavet en el siglo XIX en un libro que no ha perdido su

---

<sup>30</sup> *Esencia de la filosofía y otros ensayos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1980, “Cómo interpreta el sentido común la filosofía según las obras del Sr. Krug”, p. 139.

<sup>31</sup> Vid. D. NEGRO, “Rousseau y los orígenes de la política de consenso”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 8 (1977). Del mismo, “Desmitificación del consenso”, *Razón Española*, nº 145 (2007).

<sup>32</sup> *Op. cit.* “Noticias en Baviera. Explosión de alegría popular por la destrucción definitiva de la filosofía”, p. 46.

<sup>33</sup> Sobre el concepto de ideología de Destutt y su conflicto con Napoleón, H. BARTH, *Verdad e ideología*, México, Fondo de Cultura, 1951.

interés<sup>34</sup>, las principales figuras que ahora interesa recordar son las de Condillac y Destutt de Tracy. Condillac por su famoso ejemplo de la estatua que acaba animándose al aprehender sensaciones. En la concepción de la ideología de Destutt, confluyen aquellos mitos y el sensualismo de Condillac, en sí mismo una aplicación de los mismos.

Consiguiera o no Locke eliminar el innatismo, las ideas innatas, el espíritu, alma o mente siguió teniendo autonomía. Pero en el sensualismo de Condillac, aparece como resultado de las sensaciones. De ahí la invención de la ideología por Destutt con fines pedagógicos: inculcando pedagógicamente las buenas ideas –es decir, las científicas, la educación como la gran panacea–, el resultado sería, aunque no lo dijera expresamente, la Ciudad del Hombre construida artificialmente. En ella se realizaría el viejo sueño de la Ciudad Perfecta, mejorando el Estado de Paz hobbesiano. Pues, dada la maleabilidad de la naturaleza humana, es posible la perfectibilidad del ser humano. Los llamados “profetas de París”<sup>35</sup> difundieron luego esa posibilidad.

d) Una cuarta reacción a Hobbes fueron la revolución francesa y el Romanticismo que la siguió. La idea central de la revolución consistía en restaurar las virtudes perdidas del hombre del estado de naturaleza rousseauiano. Y la difusión de la imagen optimista del buen salvaje frente a la pesimista antropología metodológica de Hobbes constituyó una de las causas de que la revolución quisiera dar comienzo a una nueva historia virtuosa de la humanidad desde el año cero, clausurando todo el pasado. La virtud justificó el Terror. El mito del buen salvaje, la prueba del hombre natural, sin ligaduras, daría nuevos frutos, después de pasar por Marx, Comte, Darwin, Freud, el conductismo,... y el nacionalsocialismo, con ocasión de la *revolution introuvable* de mayo de 1968. Su objetivo consistía en liberar los instintos y los deseos para recuperar la felicidad natural –la revolución “sexual” es una de sus ideas centrales–, volviendo a un estado de naturaleza imaginario. A tal fin adoptó como ideología metodológica la contracultura, de antecedentes norteamericanos de mediados del siglo XIX entre los “aprioristas” de Nueva Inglaterra<sup>36</sup>, y, por supuesto, el anarquismo, fruto todo ello del estado de naturaleza, el contractualismo, etc.

El mito de la perfectibilidad humana fue la causa subyacente de que, en el curso de los acontecimientos, la revolución remplazase a Montesquieu por

---

<sup>34</sup> *Les idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France depuis 1789*, Hildesheim, Georg Olms, 1972.

<sup>35</sup> Vid. F. E. MANUEL, *The Prophets of Paris*, New York: Harper Torch Books, 1965 y F. E. MANUEL y F. MANUEL, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, 3 vols. Madrid, Taurus, 1981-1984.

<sup>36</sup> Como los muy leídos Ralph Waldo Emerson y Henry Thoreau. Vid. J. HEATH y A. POTTER, *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*, Madrid, Taurus, 2005, 3, pp. 85 ss. Los autores describen cómo Freud invirtió a Hobbes, pp. 90 ss.

Rousseau, como se ha señalado muchas veces. Si Hobbes pensaba que, en el estado de naturaleza, el hombre era más desconfiado que malvado, Rousseau, igual que la mayoría de los lectores de Hobbes, interpretó, empero, que afirmaba que es malo. Y, en su lucha personal contra el pecado original, cuya idea le atormentaba, decretó la bondad natural del hombre, dando como prueba sin examinarlos los relatos de misioneros y exploradores, que habían popularizado el mito del buen salvaje en el siglo de las luces. Aparte de la “inversión” de Hobbes, son dos las diferencias sustanciales entre Rousseau y el filósofo inglés.

La primera: el hombre hobbesiano puede salir voluntariamente de su situación de inseguridad creando otra más racional; en cambio, el hombre rousseauiano se salvará mediante un acto de su voluntad que haga prevalecer el sentimiento sobre la razón para recuperar así en lo posible su naturaleza originaria, aunque no la inocencia perdida. En contraposición a los ideólogos, la receta consistirá en educar el sentimiento para orientar la razón. Paradójicamente, el romántico Augusto Comte, que se consideraba un enemigo personal de Rousseau, porque si prevalece el sentimiento la opinión se impone a la verdad científica, deducirá de ahí el grueso de su doctrina sobre el futuro de la Humanidad. Comte instituyó la Religión de la Humanidad, una religión científica y del sentimiento, para controlar, difundir y desarrollar convenientemente el progreso.

La segunda diferencia consiste precisamente en que si la salvación radica, según Hobbes, en superar el estado de naturaleza, en Rousseau consiste en recuperarlo. Por ende, si el contractualismo de Hobbes abocaba al contrato político, el de Rousseau se queda en cambio en el contrato social, justo para resolver la aporía que plantea la ley de hierro de la oligarquía que, al implicar coacción, condiciona la libertad política. El contrato social rousseauiano tiene por objeto preservar la bondad natural y con ella la libertad política. Rousseau, que quería liberar la libertad política de las garras de Leviatán, le contrapuso su concepción moral del Estado.

Gran parte de los conflictos ideológicos en los siglos XIX y XX se deben al choque entre estas dos perspectivas, la hobbesiana y la rousseauiana. En último análisis, lo que se discute es la equiparación del hombre natural del estado de naturaleza y el hombre natural como humano: la equiparación entre la naturaleza y lo humano del hombre natural; pero del hombre natural como racional y el hombre natural como sentimental. ¿La naturaleza humana es racional o es sentimental? ¿Que atributo predomina, la razón o el *pathos*?

El trasfondo es siempre el hombre en el estado de naturaleza. El estado de la civilización, o se ajusta al estado de naturaleza o se distancia de ella mediante la cultura entendida como el conjunto de las convenciones establecidas. En el rousseuianismo, el actual estado de civilización, la cultura vigente, debe ser des-

truida; en el fondo toda cultura, ya que la cultura supone convenciones y normas que, transmitidas, constituyen la causa de los males, al oponerse al espontaneísmo del hombre en el estado de naturaleza. La contracultura, el auge del pensamiento débil, o las especulaciones de Jacques Derrida, influido por el estructuralismo, en torno a la de-construcción de la cultura, son un eco de la lucha por la recuperación del estado de naturaleza frente a Hobbes, aunque estas especulaciones estuviesen motivadas por el deseo de mostrar la especificidad del pensamiento judío inmerso en el pensamiento occidental.

Así, como el espíritu de una cultura es su *êthos*, la destrucción del *êthos* de las culturas se ha convertido en el objetivo principal de la lucha política contemporánea<sup>37</sup>. Y puesto que uno de los argumentos favoritos de los enemigos científicos del *êthos* es la “modernización”, cualquier forma de oposición a la destrucción del *êthos* de los pueblos denota lógicamente una inhumana actitud “conservadora”. El progresismo político entró en la escena.

e) Un quinto ingrediente, seguramente el más poderoso para el abandono y la destrucción de la naturaleza humana, es la mencionada doctrina del medio ambiente en que insiste Pinker. Su auge debe mucho al historicismo.

El siglo XVIII se caracterizó por el interés en la historia, que empezó a estudiarse *more scientifico*. Y la historia se interesa por las circunstancias. Por ejemplo, Montesquieu, sin poner en duda la existencia de una naturaleza humana fija e inmutable –la ley es para él la razón humana universal– les dio un gran énfasis, señalando entre las físicas, el clima, la orografía, etc. Las circunstancias, el *milieu* –lejanamente la *necessitâ* maquiavélica–, eran una causa principal de la formación del espíritu particular de las naciones. Montesquieu fue así uno de los promotores del modo de pensamiento histórico, aunque el mismo no fuese un historicista. El historicismo apareció en la segunda mitad del siglo XVIII, afianzándose, con la Escuela Histórica a la cabeza, principalmente en el ámbito del Derecho, al poner un énfasis especial en la importancia de las circunstancias o condicionamientos físicos y sociales para entender las instituciones jurídicas y los hechos históricos. El Romanticismo comenzó a aplicar la doctrina del ambiente a la naturale-

---

<sup>37</sup> Clifford Geertz, describe el *êthos* en su famoso libro *La interpretación de las culturas* (Barcelona, 4ª ed. Gedisa, 1990), como “el tono, el carácter y la calidad de vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que tiene un pueblo ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Su cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo”. Y cómo “los ritos y la creencia religiosa se enfrentan y se confirman recíprocamente; el *êthos* se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito en el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de las cosas, del cual constituye una auténtica representación aquel estilo de vida” (5, I, p. 118; trad. ligeramente modificada). Esta es una de las causas del actual radicalismo laicista.

za humana. La exaltación romántica del Yo fue la manera de evadir al individuo, al hombre natural, de la dictadura de las circunstancias, del no-Yo de Fichte. Pero la ideología extendió al mismo tiempo su radio de acción, inicialmente pedagógico, en orden a cambiar las condiciones, insistiendo al efecto en que la causa principal de la alienación del hombre natural son los mecanismos o estructuras políticas y sociales. Y con el imperialismo de las ideologías mecanicistas empezó a difundirse la creencia en que la naturaleza humana es un producto de las circunstancias que crea el artificialismo con sus convenciones. La naturaleza humana como una creación del ambiente, del *milieu*, tanto del físico como del histórico y social. De este modo, en el clima artificialista del contractualismo, confirmado y excitado por el éxito de la ciencia aplicada y la técnica, la Naturaleza vino a ser una materia prima a pesar de la oposición de Schelling y algunos otros. Como el cerebro que produce el espíritu forma parte de la Naturaleza, el materialismo considerará posible moldear la naturaleza humana. Si no lo natural del hombre, por lo menos lo humano de la naturaleza humana. Ludwig Klages hablará en la década de los veinte del siglo XX de una rebelión del espíritu contra el alma. Pues la filosofía científica, cuya gran síntesis es la filosofía positivista de Comte, apuntará a la realización de ese programa implícito de dominar la Naturaleza incluida la humana y cambiar la "naturaleza" de las cosas.

f) Según el modo de pensamiento ideológico, asentado en la creencia en el poder del consentimiento capaz de crear una voluntad y una mente colectiva (Rousseau), en la tabla rasa (Locke), en la necesidad de la primacía de la razón pública en la sociedad industrial (Comte<sup>38</sup>) y en el historicismo radicalizado, es posible cambiar el mundo del hombre modificando la conducta mediante una dirección racional que implicase la manipulación de los mecanismos sociales adecuados (Kant) conforme al fantasma de la imagen de la máquina (Descartes). Habría comenzado el estadio positivo, el definitivo de la historia de la humanidad según Comte, que transcurre por "el seguro camino de la ciencia" (Kant) bajo la dirección del nuevo "*pouvoir spirituel*" científico. Sin embargo, faltaba algo que no llegó a conocer Comte.

El individualismo, inseparable del contrato, exigía para que un estado social fuese pleno y completo, que todo se hiciese por consentimiento. Para ello era preciso abolir definitivamente la autoridad y la coacción de modo que el individuo natural, liberado de todo lazo y constricción, incluido el viejo poder espiritual, viviese en una democracia perfecta en la que todos harían uso de la autonomía moral sugerida por Rousseau y predicada por Kant. El gran obstáculo era el

---

<sup>38</sup> Vid. D. NEGRO, "Augusto Comte y el espíritu de la Sociología: de la idea de civilización a la razón pública de la sociedad industrial", *Revista Internacional de Sociología*, nº 5-6 (en-jun, 1974).



viejo dualismo platónico. La creencia en que el hombre es la unión de la naturaleza, el cuerpo, y el alma o espíritu. Pero el mismo Kant había distinguido al hombre como naturaleza, condicionado por el determinismo universal, y el hombre como persona, dotado de moralidad y libertad.

La Biología, más moderna que la Física, empezó a configurarse como ciencia en el transcurso del siglo XVIII, introduciendo el concepto vida en el estudio de la Naturaleza. Sin embargo, de momento, en ese contexto de exaltación de la ciencia vino a confirmar las tesis mecanicistas. Facilitó que Comte, Marx y otros muchos se creyeran autorizados a saltarse ilegítimamente el foso entre la naturaleza y el espíritu, incumpliendo flagrantemente la regla científica de Linneo *natura non facit saltus*. Hubiera sido muy interesante conocer la reacción de Comte, quien se saltó más explícitamente aún que Marx la prohibición de Linneo, ante la nueva teoría científica de la evolución, que puso la vida en el centro de las especulaciones. Pero, contra sus propias previsiones científicas, murió el mismo año de la publicación de *El origen de las especies* (1859). Quizá sea esta una de las causas de que no llegase a alcanzar la misma fama popular, ni siquiera entre los científicos sociales, que Marx y su maestro Hegel, aunque su influencia filosófica haya sido más profunda, pues hay como un antes y un después delimitados por la filosofía positivista. Pero Marx, el mayor representante del pensamiento ideológico, sí la conoció y, aunque según Bakunin no la entendió, llegando a decir de su gran rival y sus seguidores que “no saben nada de la naturaleza humana”<sup>39</sup>, saludó entusiasmado el descubrimiento por Darwin de la evolución de las especies, dándole el espaldarazo ideológico.

g) Darwin pedía “al cielo” que le librase “del disparate de Lamarck de la ‘tendencia al progreso’, adaptaciones debidas a la paulatina ‘inclinación de los animales’, etc...”<sup>40</sup> Y, en realidad, en biología Marx no pasó (tampoco Comte) del transformismo lamarckiano. Como encajaba en el historicismo que impregnaba el ambiente, juzgó suficiente la explicación científica por Lamarck de los cambios y mutaciones para aplicar el método de la ciencia natural a las ciencias morales o del espíritu. Y esto mismo le llevó a Marx a saludar entusiasmado la hipótesis darwinista como una confirmación científica del progreso hacia lo mejor. La aceptó sin más averiguaciones y siguió ateniéndose a su decreto dogmático de que había terminado la historia natural del hombre y con la revolución francesa comenzó la historia humana.

---

<sup>39</sup> Cit. en P. SINGER, *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación*, Barcelona, Crítica, 2000. Singer, muy crítico con el mecanicismo marxista, postula la renovación de la izquierda mediante la biopolítica, de la que es uno de sus campeones. Vid. el breve resumen de sus ideas que ofrecen D. de Marco y B. D. Wilker en *Arquitectos de la cultura de la muerte*, Madrid, Ciudadela, 2007, 7ª parte.

<sup>40</sup> Cit. en J. ORDÓÑEZ, V. NAVARRO y J. M. SÁNCHEZ RON, *Historia de la Ciencia*, Madrid, Austral, 2004, “Edad contemporánea”, 1, p. 443.

La hipótesis evolucionista, como una doctrina que aportaba exactitud al historicismo, irrumpió ciertamente en la escena con Marx y tantos otros. Pero pronto empezó a tener consecuencias propias. Por ejemplo, Julián Huxley vio en ella un arma definitiva contra la teología, el primo de Darwin Francis Galton o Ernst Haeckel, tomándola también como una hipótesis confirmada, una teoría, vieron en ella la posibilidad científica de la eugenesia, a la que se había referido el propio Darwin. Galton influyó en Norteamérica y Haeckel fue el apóstol del darwinismo en Alemania<sup>41</sup>. Darwin influyó hasta en Wagner.

A Marx y a los darwinianos les bastaba sustituir a Dios por la materia para resolver un enojoso problema, proporcionando al mismo tiempo un argumento contundente al materialismo científico e histórico. Si las especies evolucionan y el cerebro forma parte del cuerpo, el cuerpo y el alma, partes de la naturaleza, obedecen a esa gran ley de la naturaleza. La producción de las ideas, el mundo del espíritu, se puede explicar por la ley complementaria de la adaptación al medio, pues la conducta humana depende rígidamente de las condiciones ambientales. El alma fue sustituida por el medio ambiente y en el sintagma naturaleza humana empezó a primar el término naturaleza. La conclusión de los darwinianos fue el nuevo naturalismo científicista que se impuso en la literatura, en el arte, en todas las ramas de la ciencia, incluidas las ciencias sociales. Tenía además la ventaja de servir de comodín para cualquier cosa, neutralizando, por lo menos relativamente, los efectos de la creciente tendencia a la especialización. Las ideologías como explicaciones naturalistas, la nacionalista, la economicista, la socialista, etc., llenaron el ambiente, en el que se generalizó la cuestión de la eugenesia. La atención empezó a trasladarse de la física a la biología y la ciencia biológica se politizó<sup>42</sup>. La biopolítica culminó en el nacionalsocialismo.

## V. DE LAS IDEOLOGÍAS A LAS BIOIDEOLOGÍAS

1. La actitud de Darwin ante las consecuencias de su propia hipótesis-teoría siempre había sido ambigua. Es probable que tuviese presente la advertencia de Hume sobre la ilicitud de deducir valores de los hechos y parece que tenía claro lo que separa la ciencia natural de los otros saberes. Quizá también su mujer, ferviente unitarista, contuvo su inclinación a aplicar sin reservas su hipótesis-teoría a las cuestiones sociales y morales. Cuando Marx quiso dedicarle *El capital*, declinó cortésmente el honor (quizá también para no tener que leerlo).

---

<sup>41</sup> Vid. D. DE MARCO y B. D. WILKER, *Arquitectos...*

<sup>42</sup> Una somera descripción del ambiente a este respecto en M. BURLEIGH, *El Tercer Reich. Una nueva historia*, México, Suma de Letras, 2005.

No obstante, su obra posterior *El origen del hombre* (1871), completó la hipótesis evolucionista. Sostenía en ella que “las facultades morales del hombre” no eran innatas, es decir, propias del estado de naturaleza originario según la tradición hobbesiana, sino que habrían sido adquiridas a partir de “cualidades sociales”. El caso es que el éxito del evolucionismo y su idea central de la adaptación al medio confirmaron la creencia social, sugerida ya por Saint Simon y Comte, en la sinonimia o equivalencia de los términos *moral y social*<sup>43</sup>, hecho al con razón daba Hayek suma importancia: triunfó el polilogismo.

El polilogista Comte había afirmado que lo único absoluto es que todo es relativo. Y la doctrina de la evolución fortaleció el polilogismo. Aceptada como teoría daba el espaldarazo científico al historicismo. E interpretada como la prueba de la lógica del devenir, relativiza todo, especialmente la moral, independizándola definitivamente de la religión. Si la evolución depende de las condiciones ambientales quedaba demostrado científicamente que las condiciones histórico-sociales determinan la actividad de la mente y, por supuesto la del alma, si se quisiera admitir su existencia. El polilogismo evolucionista se vio reforzado posteriormente con la teoría de la relatividad en su versión vulgar.

El polilogismo se convirtió así en un modo universal de pensar destinado a introducir importantes cambios en el hasta entonces unilateral modo de pensamiento ideológico, originalmente mecanicista. La creencia en la ineluctabilidad de los cambios socio-morales se hizo irresistible y la cinética, despertada lejanamente por Hobbes con su teoría del movimiento de los cuerpos en el estado de naturaleza, devino la metafísica de la ciencia natural y, por supuesto, de las ciencias sociales y humanas.

De momento, se puso empero el acento en la selección de las especies, ley complementaria a la de la evolución. La “*struggle for life*” dio origen al darwinismo social, apareciendo numerosas teorías sobre el conflicto inspiradas en la lucha entre las razas<sup>44</sup>: Spencer, Bagehot, Gumplovitz, Ratzenhofer, Graham Sumner,... Estas teorías solían apoyarse o descansar en la eugenesia como la fórmula mágica para solucionar el “eterno” conflicto. El nacionalsocialismo fue la primera respuesta ideológica concreta. El resultado es que Foucault o luego Agambem han podido señalar que la política ha dejado de apoyarse en la idea del hombre como animal político, siendo ahora la vida misma el objeto de la política, lo que intensifica la politización hasta el paroxismo. Como dijo Foucault en una controversia con Chomsky,

---

<sup>43</sup> Vid. sobre todo esto, D. DE MARCO y B. D. WILKER, *Op. cit.*

<sup>44</sup> El título completo de la obra capital de Darwin reza: *El origen de las especies a través de la selección natural o la preservación de las razas más dotadas en la lucha por la vida.*

“la esencia de nuestra vida consiste en el funcionamiento político de la sociedad en que nos encontramos”<sup>45</sup>. La selección de las especies actuó de intermediario en la evolución del modo de pensamiento ideológico del mecanicismo al del biologicismo, de las ideologías a las bioideologías.

a) No sólo es ya normal hablar de bioética, sino también de bioderecho. Algo menos de *biopolítica*, término que, sin embargo, había introducido el sueco Rudolph Kjellen en 1920. Aplicado a renovar el marxismo, el escritor francés Michel Foucault divulgó su uso<sup>46</sup>. Según Costanzo Preve, ese término “puede traducirse” como política de los cuerpos, política integral de la vida, poder sobre los cuerpos, poder sobre la vida. Para Preve, Hegel, aunque no se le mencione, sería el verdadero fundador de la biopolítica<sup>47</sup>.

La biopolítica rompe con la vieja política. Tanto con la del mecanicismo hobbesiano, centrada en torno al temor a la muerte y a los artificios políticos adecuados para proteger el instinto de conservación, como con el prometeísmo de la Ilustración y el Romanticismo. Todo ello habría sido superado bajo la presión de la técnica, que abre nuevas posibilidades. Por eso dice Anders que el hombre está anticuado. La biopolítica sería un intento de renovarlo centrándose en el primer término del viejo sintagma animal político en que se basaba hasta ahora la política. Es así como orienta directamente la política a la organización de la vida como *bíos*. El bioderecho sería el instrumento de la biopolítica como aplicación de la biotecnología.

El evolucionismo confirmaba los tópicos del siglo XIX: por una parte el carácter progresista del desarrollo social, y, por otra, la selección de las especies interpretada por el darwinismo social, tanto el dogma socialista de la lucha de clases como el particularismo del nacionalismo burgués que emergió en las revoluciones de 1848. Las ideologías siguieron siendo formalmente mecanicistas por eso hasta que, en el siglo XX, pese al triunfo del marxismo en Rusia, el modo de pensamiento ideológico empezó a girar hacia el biologismo. En ello fueron determinantes las ideas sobre la “eugenesia” y, por supuesto, la difusa esperanza, para acabar con el conflicto social, en un hombre nuevo capaz de superar las deficiencias de la raza humana. Apenas hay necesidad de mencionar a Nietzsche, quien no se libró de la fascinación del darwinismo social.

---

<sup>45</sup> N. CHOMSKY / M. FOUCAULT, *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, Buenos Aires, Katz, 2006, 2ª parte, pp. 53-54.

<sup>46</sup> En relación con el tema, R. ESPÓSITO, *Bío. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

<sup>47</sup> En su breve *status quaestionis* de la biopolítica “Brevi note sul dominio del corpo. Il politico e la sfera politica”. En C. Gambescia (coord.), *Che cos'è il politico? Nuove ipotesi e prospettive teoriche*, Roma, Settimo Sigillo, 2006.

b) Hoy la política ha adoptado una orientación biológica que, según Esposito, hace inservibles las categorías de la teoría política de tendencia mecanicista, que descansan en el principio de la autoconservación del individuo, que era en Hobbes la aplicación de la ley de la inercia al movimiento humano. El viraje tuvo lugar con el *nacionalsocialismo*. Éste renegó de la filosofía cartesiana y hobbesiana “a favor de la biología” dice Esposito. Para este autor, “la experiencia nazi representa la culminación de la biopolítica”. No parece que exagere. Pues, es cierto que, históricamente, el nacionalsocialismo (con el antecedente del vitalismo fascista), aunque duró menos tiempo, desplazó en estos asuntos al marxismo al apoyarse en la biología, deviniendo el “padre” –o la “madre”– de la política biológica de las nuevas ideologías. Inauguró así el *nuevo progresismo*, que se apoya en la biología en vez de la física. En ello tuvieron mucho que ver, obviamente, el nivel de desarrollo de la técnica y de la mentalidad técnica, que al favorecer el polilogismo dan pábulo al cientificismo resultante de la vulgarización de la ciencia<sup>48</sup>. Una de las consecuencias políticas del polilogismo es el oportunismo, y que encuentra muchas más facilidades en el biologismo, hasta el punto de hacer parecer errática la concepción nacionalsocialista.

La bioideología nacionalsocialista, alternativa también socialista a la ideología marxista, enfatizó la selección natural como prueba científicista de la diferencia entre las razas y de la lucha racial y puso en práctica una política de poder basada en la eugenesia que ha descrito muy bien Michel Burleigh. No se apartó empero del espíritu de la nacionalista revolución francesa, una de cuyas posibilidades desarrolló: el mismo Sièyes la había interpretado como la revancha de la oprimida raza galorromana antecesora de la burguesía contra la opresora raza germánica, la aristocracia de origen franco, haciendo preceder el conflicto racial al conflicto de clases<sup>49</sup>. Otro historiador, John Lukacs, reconoce que la visión de Hitler, a quien considera el mayor progresista del siglo XX, le ha sobrevivido: “durante el siglo XX, una mezcla de nacionalismo y socialismo se ha convertido en la práctica casi universal de todos los Estados”<sup>50</sup>. Y esto ha favorecido sin duda la eclosión de las bioideologías.

En efecto, Hannah Arendt afirmaba que lo que persiguen por encima de todo las ideologías totalitarias no es la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionaria de la sociedad, sino la transformación de la misma

---

<sup>48</sup> Vid. S. BORRUSO, *El evolucionismo en apuros*, Madrid, Criterio, 2000, 4ª parte.

<sup>49</sup> Al evolucionismo biológico hay que sumar la influencia del racismo cultural del conde Arthur de Gobineau, luego el de H. St. Chamberlain, Lothrop Stoddard, etc.

<sup>50</sup> *El Hitler de la Historia. Juicio a los biógrafos de Hitler*, Madrid, Turner, 2003, IX, p. 208. Lukacs destaca el carácter radicalmente progresista de este movimiento.

naturaleza. La clave de la diferencia cualitativa entre el viejo socialismo y su fórmula más exitosa, el marxismo, y esta innovadora bioideología consiste en que contrapuso la lucha racial a la lucha de clases marxista, permaneciendo no obstante fiel al mecanicismo metodológico.

El marxismo clásico, aún el readaptado por Lenin, se apoyaba en la ciencia mecanicista. No persigue tanto la destrucción de la naturaleza humana como someterla a las imaginarias leyes de la historia. Se limita a sostener que la naturaleza humana está alienada por el capitalismo. Su empeño en “concienciar” a los individuos prueba que cree en la naturaleza como algo fijo, formando parte de ella el alma: si se manipula lo humano, la naturaleza del hombre se comportará de otra manera. El marxismo, una ideología configurada en lo esencial en la primera mitad de siglo XIX, es en el fondo un reivindicación de derechos naturales en el sentido más naturalista de la expresión. Si rechaza la fijeza de lo humano conserva al menos la de la naturaleza. Mao-tse-tung se limitó a distinguir entre una naturaleza humana burguesa y una naturaleza humana proletaria. Ciertamente que posteriormente, los marxistas, contagiados ya por el nacionalsocialismo, apelaron al polilogismo biólogo para atacar a los etólogos que, como Konrad Lorenz, sostenían la existencia originaria de un “mecanismo desencadenante innato”, tildándoles de “fascistas”. Pero la idea de la destrucción completa de la naturaleza humana, de lo natural y de lo humano, es una de las causas que hace tan fascinante al nacionalsocialismo. No es ajeno a ello el ambiente postbélico en el que se incubó. Las consecuencias de la guerra de 1914 alteraron profundamente el clima moral. Entre ellas, la enorme sangría absurda habituó a considerar la vida humana como una simple cuestión de utilidad<sup>51</sup>.

c) Aparentemente, las bioideologías, circunscritas a reivindicaciones de grupos marginales o dispersos o aspectos concretos, son derivaciones o residuos de las ideologías. Como actitud, seguramente es cierto, puesto que son expresiones del modo de pensamiento ideológico. Pero el pensamiento ideológico mecanicista y el biólogo se diferencian sustancialmente en que el segundo parte de la inexistencia de una naturaleza humana o, por lo menos, de su completa moldeabilidad. Únicamente existe un animal o ser viviente específico llamado hombre producto de la evolución.

La irrupción masiva del pensamiento político biólogo después de la experiencia nacionalsocialista, se produjo con la revolución exacerbadamente “naturalista” y romántica de mayo del 68. Anticipó también la gran crisis final del

---

<sup>51</sup> Vid. M. BURLEIGH, *Op. cit.* 5. También, entre la numerosa literatura al respecto, recientemente la descripción que hace A. FINKELKRAUT en *Nosotros los modernos*, Madrid, Encuentro, 2006, 3ª, IV.

marxismo, que, en cierto modo, contenía los ecos del nacionalsocialismo. Lo engañoso de la biopolítica consiste en que conserva formalmente, como sin solución de continuidad, la metodología mecanicista, por ejemplo la de la lucha de clases, al plantear sus reivindicaciones fundadas en la moldeabilidad de los dos términos de la naturaleza humana, lo humano y lo natural. Pero son cualitativamente distintas. Así, al constitucionalista Antonio Pereira Menaut puede parecerle una flagrante contradicción que, mientras “la naturaleza humana como dato autoevidente está hoy desvaneciéndose en la opinión pública”, se reclamen multitud de derechos apoyándose en los derechos humanos<sup>52</sup>. Pero es que estos últimos, se interpretan ahora desde el punto de vista de la biopolítica. O sea, referidos, como dice Esposito, “a individuos definidos exclusivamente por su condición de seres vivientes”, no a sujetos jurídicos<sup>53</sup>.

Lo que plantea la biopolítica, al menos por el momento, no es tanto la consecución del poder político en sí mismo para transformar la sociedad globalmente, como la construcción de la identidad humana, siendo sus medios preferidos junto a la reivindicación de derechos, la ingeniería educativa y la propaganda apoyados por la ingeniería médica y genética. En cierto modo, amplía el alcance de la ingeniería social de la ideología socialista, más interesada en las estructuras económicas<sup>54</sup>.

Por otra parte, de hecho, la política actual comparte todavía como un residuo en claro retroceso, el principio hobbesiano de la autoconservación de la vida, con la idea de origen rousseauiano de que la vida misma ha de ser objeto de la política para erradicar el mal. La confusión –y la contradicción– entre ambos objetivos revela empero tres cosas. En primer lugar, la omnipotencia del artificialismo, tan ligado a la primacía del método<sup>55</sup>; pues, como la voluntad de los representantes de la mayoría se arroga la interpretación de la verdad sobre la naturaleza humana y los derechos se han convertido en patrimonio del poder político, aunque no exista un acuerdo acerca de la naturaleza humana se puede llegar al consenso sobre los derechos desde el punto de vista biopolítico observando las reglas procedimentales establecidas (por ejemplo, la legislación abortista). En segundo lugar

---

<sup>52</sup> *Lecciones de Teoría Constitucional*, Madrid, Colex, 2007, p. 428.

<sup>53</sup> El carácter destructivo de la misma idea de Derecho de los derechos humanos en la perspectiva de la biopolítica se evidencia cuando se reivindica, entre otros por organismos internacionales, la consideración del aborto como un derecho humano.

<sup>54</sup> A eso apunta, por ejemplo, la discutida ley española (2007) de Educación para la Ciudadanía, que curiosamente se contrapone a las reticencias del gobierno frente al estudio de la religión, que presupone la existencia de una naturaleza humana común, fija y universal.

<sup>55</sup> Esta primacía no sólo ha producido la separación “las dos culturas” –la literaria y la científica natural– de C. P. SNOW (*Las dos culturas y un segundo enfoque*, Madrid, Alianza, 1977), sino que ha dado lugar a una tercera cultura, la de las ciencias humanas, que integra la primacía del método en los asuntos humanos. Vid. A. FINKELKRAUT, *Nosotros, los modernos*.

sino en el primero, quizá, como apunta A. Glucksmann, la estupidez en tanto causa y motor del pensamiento postmoderno<sup>56</sup>. En tercer lugar, la destrucción de la idea de Derecho; “el Derecho, decía Cicerón, se funda en la naturaleza, no en el arbitrio”; pero la liquidación de la idea de naturaleza humana y las posibilidades técnicas inducen a que prevalezca el arbitrio sin más guía que lo que llamaba Konrad Lorenz el principio del modo de pensamiento morfotécnico: “todo lo que puede hacerse debe ser hecho”<sup>57</sup>.

d) Las ideologías mecanicistas –socialistas o nacionalistas–, aunque atribuyesen gran influencia a las circunstancias sociales e históricas, no negaban la existencia de una naturaleza humana común. Su gran diferencia con las biologistas estriba que estas últimas dan por un hecho probado la inexistencia de una naturaleza humana fija y universal, haciendo también hincapié, aparte de en el medio físico, en las circunstancias sociales resumidas en la cultura, incompatible con el cientificismo biologista que profesan, como las causas principales del mal. En este sentido, es característico que, igual que las ideologías, las bioideologías consideran en principio la religión –que según el modo de pensamiento ideológico da un poder anticientífico a la conciencia–, el principal obstáculo a batir, puesto que fundamentan sus reivindicaciones en la maleabilidad de la naturaleza humana y en la posibilidad de erradicar definitivamente lo que consideran un mal.

Alguien ha dicho que todo el mundo habla de la muerte del marxismo pero nadie ha visto todavía su cadáver. La causa no estriba sólo en que se hayan divulgado los métodos marxistas, sino en que las bioideologías conservan los métodos de análisis y las tácticas de propaganda y acción del marxismo. Por eso, prácticamente todas ellas comparten como criterio, al menos retóricamente, la satanización del llamado capitalismo y del cristianismo. Sin embargo, en lo que respecta al capitalismo, al mismo tiempo ven en él una fuente de recursos y, en cuanto a la religión, estarían dispuestas a aceptarla en la medida que se adaptase a sus fines, dividiéndose sus partidarios entre los que lo creen posible y los que lo creen imposible. Los métodos marxistas los aplican, igual que el nacionalsocialismo (que

---

<sup>56</sup> *La estupidez. Ideologías del postmodernismo*, Barcelona, Península, 1988. Un tema apasionante, apuntado por Ortega, es el de las épocas estúpidas.

<sup>57</sup> La destrucción de la idea de Derecho y la culminación de la estupidez –coherente con la destrucción del sentido común– como motor de la biopolítica se evidencian con la difusión de la idea, uno de cuyos principales promotores es Peter Singer, de los derechos de los animales. Se podría preguntar ¿tienen los animales derechos “humanos”? Aunque es verdad que la expresión derecho humano es en sí misma una redundancia, salvo que, justamente, se quiera distinguir el Derecho humano del no humano. En realidad, la idea de la equiparación entre hombres y animales asimismo estaba casi explícita en la biopolítica nacionalsocialista. En una alocución a mandos de SS en Posen, decía Himmler en octubre de 1943: “Nosotros los alemanes, que somos el único pueblo de la tierra que tiene una actitud decente hacia los animales, adoptaremos una actitud decente hacia esos animales humanos (en este caso sólo los judíos)...” En la impresionante op. cit. de M. Burleigh, 8, p. 1129. Bastaba aplicar el principio democrático igualitario para animalizar a todos los humanos.



los mejoró), con la diferencia de que al ser este una bioideología total, cada una los adapta a su objetivo. Las bioideologías son una secuela del nacionalsocialismo, no del marxismo.

Por otra parte, también tienen en común con las ideologías el ser religiones de la política. Pero por su carácter parcial, de grupo o de elección de un atributo o aspecto, al insertarlas en la continuidad histórica son como herejías o sectas derivadas del nacionalsocialismo, en el que se encuentran todos los tópicos cultivados posteriormente por las bioideologías<sup>58</sup>. Las ideologías, el socialismo y el marxismo, tenían como modelo la física, que se limita al campo de lo fenoménico, utilizando la ingeniería social para realizar los experimentos sociales; en cambio, las bioideologías se apoyan directamente en técnicas relacionadas con la biología, y, para ser efectivas, en la ingeniería biológica que remodela el ser humano. Es decir, las ideologías esperan cambiar al hombre mediante la transformación de los mecanismos o estructuras sociales; las bioideologías aspiran a transformar directamente lo humano, aunque para ello tengan que modificar estructuras institucionales. Por decirlo así, se encuentran más a gusto en el “capitalismo”.

e) Lo que hace que las bioideologías parezcan derivaciones o residuos de las ideologías, no es tanto su metodología como su fragmentación. Fundadas en alguna diferencia biológica, al ser “parciales”, se las podría interpretar así. Lo de parciales puede entenderse ciertamente en el sentido de la distinción clásica de Karl Mannheim entre ideologías totales y parciales. Son muy numerosas y tienen características propias al fundarse en los motivos y fines más diversos según el objeto, es decir, según los atributos o las características diferenciadoras, muchas veces caprichosas, en que hacen hincapié. Un denominador común es la adopción de actitudes contraculturales, en las que el “victimismo” –el humanitarismo romántico que sustenta la “cultura de la queja”– desempeña un importante papel emotivo –la “discriminación”–, muy útil para la propaganda; y por supuesto, el odio y el resentimiento, de los que hizo el Romanticismo una categoría política.

El punto de partida y a la vez denominador común es sin duda la eugenesia, de la que derivan directamente las bioideologías de la cultura de la muerte (abortismo, eutanasia, contracepción artificial, ...). A la eugenesia se suma en *arrié-*

---

<sup>58</sup> Desde la política identitaria, que sustituye las personas por categorías, al terrorismo de lo políticamente correcto en el lenguaje y el avergonzamiento o condena, incluida por la persecución del empleo de palabras o expresiones que sus partidarios consideran “incorrectas”, aunque sean simplemente las acostumbradas, etc. Incluso el tono apocalíptico en bioideologías como la ecologista. M. Burleigh estudia el nacionalsocialismo –con su sentimentalismo, historicismo, cientificismo y biologismo– como una religión política. Esa ideología hizo de la ciencia biológica una religión. Burleigh transcribe una cita del Führer en la que sólo aparentemente niega expresamente el carácter religioso de esta bioideología, acentuando en cambio el científico. Comienza así: “El nacionalsocialismo es una concepción científica (la biología) y en su expresión espiritual...” *Op. cit.* Introd. p. 51 y sobre todo en 3, p. 451 ss.

*re pensée*, la asimilación de la naturaleza humana a la naturaleza animal. Su manifestación ideológica más antigua es el racismo, en el sentido amplio de características o rasgos biológicos naturales peculiares de grupos de individuos. En este sentido, el racismo separa a los grupos en virtud de unos atributos determinados que se consideran diferenciadores, como las que distinguen a la raza aria de las demás. Se trata de grupos concretos cuya "diferencia" e "identidad" se determina por la posesión de alguna característica específica relativa al sexo, el color de la piel, la sangre, la cultura en el caso del multiculturalismo, etc. En la misma línea argumental, también puede ocurrir lo contrario: que bajo la influencia principal del igualitarismo, las bioideologías nieguen alguna diferencia natural o biológica, como la existente entre los sexos masculino y femenino, entre heterosexuales y homosexuales, entre las edades naturales, por ejemplo entre viejos y jóvenes, o entre lo que es normal y natural a la vez y algún tipo de patología, tara o defecto, tanto negándolo como exaltándolo (por ejemplo la homosexualidad). En resumen, todas niegan un tanto paradójicamente la vida natural mediante algún criterio artificial, puramente ideológico. Por eso, en principio sus objetivos son limitados. No tienen pretensiones totalizadoras sino diferenciadoras, lo que no obsta para que su espíritu no sea menos totalitario, en tanto quieren que los demás acepten sus prejuicios u opiniones como verdades inconcusas. La confrontación no suele pasar del plano cultural o espiritual, sin pretender cambiar toda la sociedad. Se parecen a las ideologías parciales en que, como grupos de presión, buscan obtener derechos para participar privilegiadamente en los beneficios del generoso Estado de Bienestar.

Hay empero una aparente excepción. El ecologismo es también una bioideología que lleva el artificialismo a las últimas consecuencias al considerar que el hombre es capaz de alterar a voluntad, no sólo las leyes humanas positivas (como las que rigen el matrimonio y la familia), o las que pudieran llamarse pequeñas leyes de la naturaleza –por ejemplo, modificando el sexo–, sino incluso las grandes leyes de la naturaleza, por ejemplo, provocando o impidiendo el cambio climático. Esta bioideología tiene vocación de total y, en este sentido, es la que tiene más puntos de contacto con el marxismo. El ecologismo puede ser en principio una actitud beneficiosa frente a excesos condenables por el mero sentido común. Por ejemplo, el que proponía Bertrand de Jouvenel, frente al utilitarismo, como una suerte de ecoeconomía científica<sup>59</sup>. Lo grave es cuando, rebasando ciertos límites, idoliza o diviniza la Naturaleza y adquiere ese carácter totalizador de religión de la política. Llega entonces a sostener que el hombre, como humano, es el máximo enemigo de la Naturaleza. Buscando un antecedente romántico de renombre,

---

<sup>59</sup> Vid. *Arcadie, essais sur le mieux vivre*, (Paris, Futuribles, 1970) y *La civilización de la potencia*, Madrid, Magisterio Español, 1979.

éste podría ser Schelling. Frente al racionalismo que había convertido la Naturaleza en un mecanismo, Schelling la redivinizó atribuyéndole vida<sup>60</sup>.

Efectivamente, el ecologismo –en el que no debe pasarse por alto su carácter de ideología urbana–, pasa de la idealización de la Naturaleza a su redivinización, y cuando proclama que el ser humano es su mayor enemigo declara la guerra total a los que no son ecologistas. En sus formas extremas es indudable su carácter religioso fundamentalista, centrado en la redivinización, absurda, de la Naturaleza<sup>61</sup>. En cierto modo, es la más persuasiva de las bioideologías por su romanticismo, su apariencia inocua y benéfica a la vez y la argumentación de aparente sentido común apoyada en argumentos científicistas. Es muy peligrosa por su capacidad de seducción y su efecto paralizador.

De hecho, también funciona como una bioideología total la de la salud, la salvación en este mundo. Esta bioideología invierte el fin de la ciencia médica. No lucha contra la enfermedad sino por la salud. Como sustituta de la salvación religiosa por la salud corporal incrimina la muerte, y los gobiernos intervencionistas la hacen suya<sup>62</sup>.

f) ¿Le habrá dado póstumamente la razón la Historia al nacionalsocialismo? Pues ha sido el nacionalsocialismo el que ha puesto claramente la naturaleza humana, como tema estrictamente biológico, en el centro de las discusiones políticas y sociales. Y esto desintegra las sociedades como ocurría en la propia Alemania nacionalsocialista en la que sólo el terror burocrático podía contener la desintegración. El ejemplo más obvio es el multiculturalismo, bioideología que alienta los nacionalismos haciéndolos parecer modernos y progresistas.

La difusión de la creencia en la maleabilidad de la naturaleza humana como una verdad inconcusa –paralela a la reducción de la Naturaleza como *physis* a la Naturaleza como una máquina–, alentada empíricamente por el nacionalsocialismo en el ambiente dominado por las ideologías y el científicismo, o su negación

---

<sup>60</sup> Debió ser grande su influencia, al menos indirecta, en el nacionalsocialismo. Directamente, desde luego no, como tampoco Nietzsche a pesar de su darwinismo. Probablemente influyó por ejemplo en el monismo panteísta de Haeckel (*Alles ist Natur; Natur ist Alles*, Todo es Naturaleza, Naturaleza es todo). El nacionalsocialismo, movido por la idea de la raza perfecta y superior, divinizó la Naturaleza como fuente de la Vida. Vid. BURLEIGH, Op. cit.

<sup>61</sup> Vid. entre otros C. POLIN y C. ROUSSEAU, *La cité dénaturée*, Paris, PSZ, 1997. W. THEOBALD, *Mühs Natur. Die geistigen Grundlagen der Umweltbewegung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

<sup>62</sup> Vid. A. FINKIELKRAUT, Nosotros, los modernos, 4<sup>a</sup>, 5. Cfr. las consideraciones que hacía Ch. Lasch sobre cómo la ideología de la salud destruye a la familia en *Refugio en un mundo despiadado. Reflexiones sobre la familia contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 1996. La Organización Mundial de la Salud es el más potente centro difusor de esta ideología. Esa politizada institución internacional, incapaz de definir qué es la enfermedad, define en cambio la salud como “un estado de completo bienestar físico, psicológico y social”. Definición de la que se ha burlado alguien (el cirujano Imre Loeffler) comentando que “ese estado sólo se produce durante la experiencia de un orgasmo simultáneo con tu pareja... por lo que la mayoría de los mortales seríamos enfermos”.

pura y simple al decaer aquellas, ofrece un campo casi ilimitado y en cierto modo virgen, a la nueva forma del modo de pensamiento ideológico.

Por supuesto, si ninguna ideología puede ser ideología de la libertad como fuente de la actividad humana, tampoco lo son las bioideologías. En estas, se trata como en las ideologías, de la liberación de ataduras sociales, históricas, culturales, si bien la bioideología hace hincapié en las ataduras naturales. Su componente individualista es también más radical. Una de sus creencias básicas es el igualitarismo como justificación de la diferencia entre unos hombres considerados más iguales entre sí y los demás, con la paradoja de que puede dar lugar a la discriminación “positiva”.

Las bioideologías concretas son muchas y muy variadas según el factor o factores en lo que se apoyen. Algunos de ellos se han mencionado en el apartado anterior. A efectos de sistematización, entre las principales, susceptibles de subdivisiones, seguramente se podría poner, en un extremo la *ecologista*. Aunque lucha a su modo contra el artificialismo, paradójicamente, en la creencia de que el hombre puede modificar el orden natural de las cosas, su ideal o idea-fuerza consiste en restaurar o por lo menos conservar artificialmente la Naturaleza en su pureza originaria –en realidad la actual– frente a la natural acción humana.

En el extremo opuesto se situaría la de la *homosexualidad*. Pero de hecho esta es un derivado fútil de la feminista inspirado por envidia igualitaria. La *feminista*, basándose en una psicobiología espuria, achaca lo que llama diferencias de género –las diferencias naturales entre los sexos– a la influencia de los condicionamientos históricos y los prejuicios sociales, minimizando o descartando los naturales. En el medio pululan la *multiculturalista*, que mezcla la biología y la cultura, sin estar lejos de la *eticista*, reformulación de la *racista* con derivaciones indigenistas y nacionalistas, etc. En el centro del arco habría que situar seguramente la bioideología de la *salvación* terrenal o de la *salud*, tan potente como difusa: opera como una especie de denominador común de las demás funcionando como total, con modalidades específicas como la *pansexualista*, fomentada como opio del pueblo, o las que pueden englobarse a su vez en la bioideología *tanática* que da lugar a la llamada cultura de la muerte (contracepción, “salud reproductiva”, buena muerte o eutanasia, abortismo, etc.)<sup>63</sup>. Emocionalmente, esta “cultura” se

---

<sup>63</sup> La ideología de la salud ocupaba un lugar prominente en la política biológica de la cosmovisión nacionalsocialista: “El nazismo, escribe M. Burleigh, invistió de autoridad religiosa las leyes naturales... adaptó sin problemas la medicina homeopática y holística, y símbolo de ello fueron los cultivos de hierbas medicinales de Dachau y la monopolización de la producción de agua mineral por la SS, y no careció de elementos de moda y de reforma de la vida, relacionados con los efectos perjudiciales del tabaco o con la necesidad de comer pan integral. Esto no sólo era indicio de un interés más general, y mucho menos benigno, por la autenticidad y la pureza (el ecologismo), sino también de una forma de pensar que se oponía a la industria capitalista de la alimentación”. *El Tercer Reich. Una*

apoya en gran medida en el humanitarismo que cultiva la retórica pseudodemocrática del derecho a la libre elección y la dignidad<sup>64</sup>, ambos una consecuencia del relativismo axiológico; o, como decía Carl Schmitt, de la “tiranía de los valores”<sup>65</sup>.

2. Las grandes ideologías mecanicistas se inspiraban con mayor o menor fortuna y acierto en el deseo de mejorar la condición humana mediante la ciencia. Fascinadas por ella la respetaban, lo que, en cierto modo, las limitaba. Por ejemplo, Marx respetaba mucho la ciencia natural y la ciencia económica clásica, hasta el punto que para Schumpeter sería el sexto de los grandes economistas clásicos, consistiendo su mayor originalidad en añadir a la ciencia económica, que descansaba entonces en la teoría objetiva del valor, un potente análisis sociológico. Como se sabe, la posterior teoría subjetiva del valor –la utilidad marginal–, redujo el rígido determinismo en el que se asentaba la ciencia económica a sus justos límites, asentándola en los dos principios que permiten hacer de ella la ciencia *más* determinista (pero no determinista) entre las ciencias sociales: el de la escasez y su corolario la ley de la oferta y la demanda. Marx no era científicista a pesar de su entusiasmo por el darwinismo. Sin embargo, sus seguidores, a quienes se sintió obligado a recordar en alguna ocasión que él no era marxista, no aceptaron la nueva versión científica de la teoría del valor<sup>66</sup>, coincidiendo en su actitud, por ejemplo con el conservador Ruskin, quien había decretado que la ciencia económica es una *dismal science*. O sea, la ciencia cuyas conclusiones disgustan no es verdadera ciencia. El científicismo deforma así los argumentos científicos para adaptarlos a los deseos o amparar supersticiones. Las bioideologías hacen lo mismo.

Todas son científicistas. El prestigio de la ciencia consiste en ser una forma de conocimiento exacto. Mas, al vulgarizarse la creencia en que la ciencia es la única forma de conocimiento cierto posible y la conducta debe regirse por sus dictados, se han generado un sin fin de equívocos. En ello tiene mucho que

---

*nueva historia*, cap. 5º titulado: “La extinción de las ideas de ayer: eugenesia y ‘eutanasia’”. La esterilización pretendía acabar con la herencia genética de familias en las que se encontraba a alguien una deficiencia juzgada nociva. “La finalidad del Holocausto era acabar con una raza defectuosa”. Sobre los orígenes de la cultura de la muerte, D. DE MARCO y B. D. WIKER, *Op. cit.* Burleigh señala los aspectos utilitarios de esta cultura, relacionados, ya en su origen, con la contención del gasto social, *Op. cit.*, espec. 5.

<sup>64</sup> Chr. Joerges y N. S. Ghaleigh sostienen en “On Nazi ‘Honour’ and the New European Dignity”, que el nacionalsocialismo popularizó la idea de dignidad para destacar la superioridad de la raza aria. G. L. Neuman opone serios reparos a esa tesis en “On Fascist Honour and Human Dignity: A Sceptical Response”. Ambos artículos en CHR. JOERGES y N. S. GHALEIGH, *Darker Legacies of Law in Europe Shadow on National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Traditions*, Oxford and Portland (Oregon), Hart Publishing, 2003.

<sup>65</sup> Vid. al respecto su famoso artículo, “La tiranía de los valores”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 115 (ene-feb, 1961).

<sup>66</sup> En algún lugar sugería Ludwig von Mises que Marx quizá no terminó los dos últimos volúmenes de *El Capital* sorprendido por el aumento de los salarios en contra de sus anteriores predicciones y tal vez por la teoría subjetiva del valor.

ver el auge de la especialización, la “barbarie del especialismo” decía Ortega. El espíritu de las bioideologías es el del cientificismo. Se fundan en mitos y supersticiones científicas, o en ideas científicas parciales, falsas, falsificadas o erróneas que hacen suyas las ciencias humanas. Su último fundamento es emocional: los deseos y los caprichos. Son productos de la moral hedonista que segrega el espíritu de bienestar.

Las bioideologías comparten con las ideologías mecanicistas, la imagen del anarquista estado de naturaleza igualitarista, pero a diferencia de aquellas niegan la naturaleza humana. Comparten más vagamente, debido a su radicalismo de grupo o secta, los mitos del hombre nuevo y, aún más vagamente, en el de la Ciudad Perfecta. Por otra parte, tiene en ellas un especial relieve como método particular o específico el de la deconstrucción centrado en la de la naturaleza humana, que sustituye al criticismo de las anteriores ideologías constructivistas. Aquellas sólo pretenden construir el vago e individualista “mundo mejor y más feliz”, mientras estas últimas aspiraban a construir la sociedad perfecta mediante cambios estructurales.

En todas las bioideologías, los grupos concernidos fundamentan sus reivindicaciones en la igualdad de derechos aunque cultiven la diferencia. Animadas por *l'esprit du bien-être* percibido por Tocqueville como característico de la democracia igualitaria, en las de carácter parcial, la igualdad se da privilegiadamente entre los individuos del grupo, siendo, obviamente, discriminatorias respecto a los demás. En realidad, tienen en común la idealización del estado de naturaleza habitado por un buen salvaje como el modelo del hombre natural una vez de-construido el producto de su naturaleza-humana, la cultura y la civilización. En el fondo, postulan el hombre sin atributos evocado por Robert Musil, democrático a fuer de igualitario.

3. Las bioideologías son intelectualmente muy endebles. Deben su fuerza a la persistencia del modo de pensamiento ideológico. Pero hacen de la naturaleza humana una caja de Pandora con su afirmación de principio de que son moldeables los dos términos del sintagma. Invocan la ciencia<sup>67</sup>. Pero se trata en

---

<sup>67</sup> Por supuesto, existen científicos que no vacilan en extrapolar la evolución a estos asuntos, bien por descuido, bien por creerse autorizados a entremeterse en este campo o bien haciendo del evolucionismo una especie de religión. En parte, son las servidumbres del especialismo. Hay una gran batalla de carácter ideológico entre evolucionistas y antievolucionistas, estos últimos principalmente por razones religiosas en la creencia de que la evolución contradice la Creación divina de las cosas. También hay científicos que para oponerse al dogmatismo evolucionista inventan una teoría correctora, la del “diseño inteligente”, que, en el estricto sentido científico, tampoco pasa de ser una hipótesis. Nadie aporta una prueba convincente y la ciencia exige pruebas evidentes. El evolucionismo, del que existía una vieja versión agustiniana sobre la creación divina de unas *rationes seminales*, es una hipótesis que puede orientar la investigación, pero no es una teoría de la que pueda inferirse ninguna conclusión dogmática, ni para la ciencia ni para la vida social. La discusión al respecto entre la ciencia y la religión carece de sentido, lo que no obsta a que se esgrima ideológicamente el evolucionismo contra las creencias religiosas. Vid. las obras citadas de Pinker y Borruso.

realidad de un cientificismo que explota las posibilidades de aquella o deriva en supersticiones. Apoyan en él sus deseos y sus ambiciones para deducir sus valores, y haciendo de ellos sus principios políticos politizan las cosas más insospechadas desnaturalizando la política a la que despolitizan, pues la politización es una degeneración de la política. Seguramente por la fragilidad de sus fundamentos, no suelen aspirar, a diferencia de las ideologías clásicas, a apoderarse del gobierno. Se contentan con influir sobre los gobiernos como grupos de presión a través de los partidos políticos en busca de votos, para condicionar la legislación y aprovecharse de sus beneficios. No son ideologías de masas sino de minorías que se apoyan en sus adeptos y en el humanitarismo de muchos no concernidos por ellas. En el fondo, son parte del negocio de la contracultura<sup>68</sup>.

En primer lugar, porque son propias del alto bienestar económico alcanzado en las sociedades industriales; por ejemplo, el absurdo tratado de Kyoto pretende luchar frontalmente con las grandes leyes de la Naturaleza, no susceptibles de ser controladas por el hombre, como si éste fuese el creador del universo, despilfarrando grandes recursos. En segundo lugar, porque están ligadas al excesivo predominio alcanzado por la economía (economicismo) en la vida política. No es raro que lo que atrae a ellas a tantas gentes sean con excesiva frecuencia ventajas económicas. Esto es debido, en tercer lugar, a que la política, en gran parte por la influencia de las ideologías, casi se ha reducido a la política económica, que es otra forma de despolitizarla. De hecho, las “políticas públicas” han sustituido a la política.

4. En la vida y en el gobierno de las sociedades, es tan peligroso menospreciar la experiencia de los hechos como deducir de ellos opiniones y valores sobre la naturaleza humana. Sin embargo, es esto lo que hacen las bioideologías, acomodando a los deseos las conclusiones de la ciencia. En esta materia, la biología genética, por supuesto como ciencia estricta, sin pretender siquiera enfrentarse al cientificismo o a sus derivaciones ideológicas, ha empezado a poner las cosas en su sitio<sup>69</sup>.

El descubrimiento del genoma confirma la creencia ancestral en la existencia de una naturaleza humana común, constante y universal, sin perjuicio de la influencia que pueda tener el medio ambiente, incluyendo en él los aspectos físicos, sociales e históricos, sobre la vida, las combinaciones y la evolución de los genes. Según Pinker al resumir los resultados de la biología genética, se calcula

---

<sup>68</sup> J. HEATH y A. POTTER, *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*, Madrid, Taurus, 2005.

<sup>69</sup> Lo hace S. Pinker en la obra citada. No obstante, la postura personal de Pinker es muy parecida a la de un materialista idealista o agnóstico que cuida los límites entre la ciencia y los llamados valores.

que el medio ambiente puede influir en un cincuenta por ciento. Pero al mismo tiempo, ateniéndose a lo que se sabe con certeza, la ciencia aclara que la influencia del medio ambiente no modifica el determinismo fundamental del otro cincuenta por ciento de la vida de los genes hasta el punto de alterar la unidad sustancial de la naturaleza humana. Es curioso que la ciencia coincida con el porcentaje que le atribuía Maquiavelo a la fortuna o azar en los asuntos políticos.

En la perspectiva científica, el medio ambiente físico o social es como un accidente que inhiere azarosamente en lo que se llama en filosofía la sustancia. El que la palabra sustancia no resulte hoy satisfactoria, es una cuestión distinta —Zubiri ha dicho cosas muy precisas al respecto—, pero no es susceptible de alterar la creencia del sentido común en la existencia de una naturaleza humana constante y universal, trátase o no de una sustancia. Respecto a la naturaleza humana, aunque la ciencia sabe hoy muchas más cosas, sigue vigente la vieja frase bíblica *nihil novum sub sole*. Las ciencias del hombre, entre ellas, la política, han de contar forzosamente con ello. Si no existiese una naturaleza humana, todo dependería de la voluntad de poder. Este es el problema de la biopolítica.