

Philosophy and reality

La Filosofía y la realidad



MANUEL HERRANZ MARTIN

*Revista Paideia 117 (2022),
págs. 123-140. ISSN: 0214-7300*

RESUMEN

Mediante la comparación de la filosofía y cultura china y de la filosofía y la cultura europea nos planteamos de nuevo la cuestión de la filosofía o amor a la sabiduría, que lo es también a la verdad.

Partimos de que el estado de guerra es el origen de nuestra incapacidad de comunicación y entendimiento y no de una carencia de nuestra facultad cognitiva, a lo que añadimos la aportación de Cervantes señalando que “es lo *mesmo* las armas que la guerra”, lo que nos permite concluir que el desarme, que es lo mismo que la unidad humana o toma de decisiones incluyente, es la vía tanto para la paz como también para el entendimiento mutuo y universal.

Palabras clave: Mòzǐ, Cervantes, universalidad, cuidado inclusivo, logos, sentido común, paz, desarme

ABSTRACT

With this paper we compare the experiences of the Chinese Classical Culture and Philosophy and the European Classical Culture and Philosophy and question again about the Philosophy as love for wisdom which is love for the truth as well.

We depart from the state of war as the origin of our communication and understanding impotence rather than a lack of cognitive ability. We add Cervantes' contribution pointing out that “it is the same arms or war”, which allows us to conclude that disarmament, which is the same as human unity or inclusive decision making, is the way to peace as also to mutual and universal understanding.

Keywords: Mòzǐ, Cervantes, universality, inclusive care, logos, common sense, peace, disarmament.

Introducción

Primero esbozaremos la experiencia de la filosofía china durante el tiempo que hubo ocasión allí para el debate, la época llamada de las 100 escuelas de pensamiento, siglos V a III a.n.e. en que China estaba dividida en diversos reinos, pero cuyos habitantes, a semejanza de los griegos, compartían lengua y cultura. Durante esta época predominó el Moísmo, o doctrina de Mòzǐ, hasta la reunificación y restauración del imperio que impuso el confucianismo como doctrina oficial hasta el siglo XX. Y aquí la maravillosa y sorprendente noticia es que el Moísmo es el cosmopolitismo filosófico oriental, doctrina igualmente dominante entre los intelectuales del Oeste desde poco después de la muerte de Sócrates hasta el asentamiento del cristianismo (s. III a.n.e. – s. III).

La propuesta cosmopolita es la unidad o comunidad humana, único modo de vivir que nos permite el uso del sentido común, de la paz y la concordia, por el que para todos por igual el mal o daño es mal o daño sin discriminación y, por tanto, el mal es por todos naturalmente rechazado con el mismo sentido de justicia. Sin embargo, la unidad era inviable en el pasado debido al desconocimiento del mundo y de sus habitantes, por lo que necesariamente la toma de decisiones era excluyente y, consecuentemente, el ámbito en el que los humanos vivimos hasta ahora es de guerra. Sin embargo, justo cuando el mundo queda por primera vez totalmente al descubierto a los ojos humanos en el siglo XVI y comienza a comunicarse, Cervantes es capaz ya de usar el sentido común mostrándonos que es lo mismo las armas que la guerra y, por tanto, llevar a cabo la unión, la convivencia, la paz y la concordia, no es otra cosa que el desarme.

Pese a que *El Arte de la Guerra* (VI a.n.e.) adopta un punto de vista realista e imparcial dejando de lado la causa de la guerra mientras que las historias de la guerra de Troya se posicionan del lado de los invasores griegos, podemos decir que la conclusión de ambas es la misma; el arte de la guerra es el arte del engaño. “Toda guerra está basada en el engaño” dice Sunzi (*El Arte de la Guerra* I, Haciendo Planes, 6), y los griegos la ganan engañando a los troyanos con el caballo sagrado.

El Arte de la Guerra también señala que la guerra se gana al obtener más conocimiento que el enemigo por lo que tan importante es conseguir información sobre el enemigo como prevenir que este la obtenga de nosotros.

Sin embargo, el engaño, pese a lo que se suele suponer o pensar, solo puntual o eventualmente se practica con el enemigo, su ejercicio permanente se lleva a cabo sobre los recursos (humanos) propios, ya que las personas solo desorientadas e ignorantes necesitan y buscan liderazgo, de modo tal que así ponen todo, hasta la misma vida, en las manos de este. Esto queda profusamente expuesto en el Cap. XI de *El Arte de la Guerra*.

Y ese es también el caso del uso de la mitología por parte de los pueblos occidentales. No sin razón se dice que Sócrates avanzó e incluso fue un punto de inflexión en el paso del mito al logos, en su caso en el ámbito social, más allá del progreso ya llevado a cabo por los presocráticos en el ámbito de la naturaleza. Pero por ello fue condenado; “por no creer en los dioses de la polis y, consecuentemente, corromper a la juventud”¹, tal como reza la acusación recogida literalmente en la *Apología* de Platón.

Tras la muerte del filósofo en el 399 a.n.e., mientras Atenas financiaba la Academia y nombraba director a Platón para intentar poner riendas al *demon* liberado por Sócrates, sus auténticos seguidores, los Cínicos², se declaraban cosmopolitas advirtiendo que el uso del sentido común al que apelaba Sócrates solo era posible en el marco de la comunidad humana pero no en la polis o estado. En efecto, pese a las enseñanzas que aún recuerdo haber recibido sobre un Sócrates supuestamente diciendo “solo sé que no se nada”, expresión tan popular sobre él como de origen desconocido, me encontré no hace mucho al desdichado en la *Apología* defendiéndose de su crimen señalando una y otra vez que, a diferencia de sus conciudadanos, él solo poseía una sabiduría o conocimiento “humano, pero no sobrenatural”.

El mismo descubrimiento de los Cínicos de que el sentido común solo puede darse en el marco de la comunidad humana era en esa época ya viejo en China. Una vez que Confucio (551 – 479 a.n.e.) había iniciado el diálogo público sobre el poder en su intento de restaurar el orden unificado de las antiguas dinastías como remedio a la violencia del periodo de La Primavera y el Otoño (722 – 475

¹ Hubo algunos que atribuyeron responsabilidad a Sócrates por cierta indisciplina de la juventud ateniense en la campaña de Sicilia, que a la postre llevaría a la derrota definitiva de Atenas en la Guerra del Peloponeso.

² O “secta o partido del perro”, el mejor amigo de la Humanidad, ya que no lo somos los humanos mismos. Por el perro también solía jurar Sócrates en lugar de por los dioses olímpicos seguramente con ya con esa misma idea (véanse sus diálogos).

a.n.e.) y de Los Reinos Combatientes (471 – 221 a.n.e.) que siguieron al colapso de la dinastía Zhou, Mòzì (468 – 391 a.n.e.) se opuso a la despótica propuesta confuciana extraída de los registros de antigua propaganda imperial reivindicando el uso del sentido común, que nos es habilitado por nuestra capacidad de ponernos en lugar del otro, y que da lugar al cuidado mutuo inclusivo o amor universal. Exponemos su doctrina remitiéndonos a sus propias palabras en uno de los muchos ejemplos semejantes a este con que Mòzì la ilustra:

El asesinato de una persona es considerado injusto e incurre en pena de muerte. Si guiendo este discurso, el asesinato de diez personas será diez veces más injusto y debería equivaler a diez penas de muerte; el asesinato de cien personas será cien veces más injusto y debe equivaler a cien penas de muerte. Todos los caballeros del mundo saben que deben condenar esas cosas, calificarlas de injustas. Pero cuando se trata de la gran injusticia de los estados que agreden a otros no saben que deben condenarlos. Por el contrario, los aplauden y los califican de justos. Así que son ignorantes de lo que es ser justo. Por ello, han registrado sus juicios para la posteridad. Si ellos hubieran sabido que era injusto, ¿Por qué hubieran registrado sus falsos juicios para legárselos a la posteridad? Ahora, si hay una persona que tras ver un poco de algo negro, dice que es negro, pero cuando ve mucho negro dice que es blanco, entonces es que no conoce la diferencia entre blanco y negro. Si, supón que tras probar algo un poco amargo uno dice que es amargo, pero, tras probar algo muy amargo, dice que es dulce; entonces tenemos que decir que no conoce la diferencia entre amargo y dulce. Así que cuando se comete algo en alguna medida injusto la gente sabe que debe condenarlo, pero cuando se comete una gran injusticia como atacar a otro estado la gente no sabe que debe condenarlo y, por el contrario, se aplaude y se considera justo. ¿Puede decirse que se conoce la diferencia entre lo justo y lo injusto? Por lo tanto, sabemos que los caballeros del mundo están en confusión sobre la diferencia entre lo justo y lo injusto (Mòzì, Libro V. Condena de la Guerra Ofensiva, I, 2)

Desgraciadamente hemos perdido la obra de los Cínicos y también de su discípulo y fundador del Estoicismo, Zenón de Citium (334 – 262 BC), *La República*, el equivalente occidental del Mòzì (Libro de Mozi). Pero de ella nos dice Plutarco:

“La muy admirada República de Zenón, fundador de la secta estoica, se resume en este único principio: que no vivamos separados en comunidades y diferenciados por leyes de justicia particulares, sino que consideremos a todos los hombres conciudadanos de una misma comunidad y que haya una única vida y orden para todos” (Fortuna de Alejandro 329a).

La idea es la misma que en Mòzì; si vivimos en comunidad utilizamos el sentido común por el que hacer daño a alguien es malo y todos lo ven y lo condenan de la misma manera sin confusión alguna, mientras que separados

y divididos como hasta ahora hacer daño a otros grupos que igualmente nos excluyen de sus decisiones, salvo que puntualmente sean aliados frente a un tercero, es generalmente la mejor manera de hacer el bien a nuestro propio bando.

La universalidad o cosmopolitismo era, sin embargo, imposible en un mundo desconocido y habitado por gente desconocida, pero hoy estamos todos conectados de modo que podemos proponernos la convivencia, la unidad humana, y sustituir así la violencia por el sentido común. La práctica de la unidad es la toma de decisiones incluyente, por la que aquellos a los que les conciernen los asuntos toman las decisiones según el principio de subsidiaridad, pero cuya inclusividad queda garantizada por la transparencia y publicidad de ese proceso de toma de decisiones que lo abre a la participación y supervisión de todos en la gestión de los asuntos públicos, humanos. Ya ha habido dos tímidos intentos de establecer algo semejante a una regulación humana; la Liga de las Naciones y la ONU, ambas creadas con la mejor intención de poner fin a la “miseria de la guerra” pero basada paradójica y contradictoriamente en el principio de soberanía, o independencia absoluta en la toma de decisiones de las unidades armadas o estados.

Sobre el sentido común

Hemos mencionado que *El Arte de la Guerra* se desentiende de la causa de la guerra y asume una posición imparcial, realista sobre la misma, en contraste con los griegos, que justifican la agresión con un recurrente *casus belli*; una bella mujer forzada que justifica la acción letal del héroe, una cuestión de honor...o también atribuyen el origen de la guerra a la voluntad de los dioses, y en general podemos entender que detrás de todo estaba el propósito de saqueo.

Sin embargo, la primera línea del *El Arte de la Guerra* establece que: “La guerra es la vida del estado”, de modo que implícitamente distingue esa ‘vida’ de la biológica humana, que no se limita exclusivamente a la violencia. Y los chinos, a diferencia de los griegos que se basan en ideas o conceptos, establecen y parten de una forma de conocimiento propiamente humana, basada en la empatía, en nuestra capacidad de ponernos en lugar del otro como ser humano igual a nosotros mismos. En realidad, ya hemos visto manifiesta esta forma de pensar

y comunicar en la cita anterior de Mòzǐ, pero nos place citar al lector occidental otro ejemplo del modo habitual de exposición de la filosofía china con las primeras líneas de *Las Analectas* de Confucio:

Capítulo 1

- 1.1. El Maestro dijo: «¿No es una alegría aprender algo y después ponerlo en práctica a su debido tiempo? ¿No es un placer tener amigos que vienen de lejos? ¿No es rasgo de un caballero no incomodarse cuando se ignoran sus méritos?».

Aparte del aspecto práctico del saber, se nos da a entender el placer de aprender comparándolo con recibir un amigo que viene de un lugar distante, al que, por tanto, tratamos con interés, respeto, nos preocupamos de él tras el largo viaje y esperamos también que nos cuente novedades y costumbres ajenas a nuestro entorno, y queremos contrastar nuestra circunstancia con la suya, etc. O, igualmente, en tanto estudiamos entendemos a los autores de hace cientos de años, ganamos así en confianza en nosotros mismos, sabemos de nuestra capacidad e inteligencia y no necesitamos ya a otras personas nos juzguen y declaren valiosos, pues tenemos certeza de ello por nosotros mismos y eso nos proporciona compostura, dignidad, satisfacción...

Y así es toda la filosofía china, válida para cualquier tiempo y lugar y no una historia de las ideas o una dialéctica de estas, ni su validez se somete a una lógica matemática. El autor nos propone/sugiere unas analogías que nosotros experimentamos virtualmente y las aceptamos o las rechazamos libremente. Por ese motivo las escuelas filosóficas de una época histórica determinada -ciertamente producidas en una rara ocasión en China de ausencia del habitual monopolio de lo que se publica por parte del estado- son una reflexión que sustenta la vida china desde entonces y su pensamiento es el conjunto de las analogías que generaron entonces y siguen generando hoy igualmente.

A diferencia de Confucio que se dirigía a los líderes del estado y buscaba instruirles en como gobernarlo, Mòzǐ, un ingeniero, un científico, piensa y produce para el ser humano en general y expone repetidamente que así como todos conocemos el bien y el mal de manera natural, tal como hemos visto en el ejemplo de arriba, también todos sabemos lo que es un objeto cuando sabemos para qué sirve (salvo las armas que son para dañarnos, el resto de los objetos todos son para servirnos, para facilitarnos la vida y dotarnos de mayor capacidad) y de ese modo también todos sabemos en que consiste su mejora y, sobre

todo, cómo y por quién debe ser usado, de modo que no hay contradicción entre nosotros o nuestra naturaleza. Por lo que si compartimos la información que tenemos, si la hacemos pública -que es lo mismo que ser universales, eliminamos el mal, pues, consecuentemente, nos inducirá, o realmente nos induciremos unos a otros, a aplicar la Regla de Oro; “tratar al otro como queremos ser tratados”, esto es; a la política del Amor Universal, que es como se conoce la doctrina de Mòzǐ.

En efecto, el secreto y la ignorancia son la esencia de la desigualdad o del liderazgo basado en la fuerza, trágicamente necesario para el ejercicio de la guerra, mientras que la información veraz, la claridad, la transparencia y la verdad es la forma propia de la libertad. De modo que el Moísmo es el único de los sistemas chinos que propone realmente la libertad o liberación mediante (la comunicación de) la verdad. Los otros sistemas son “**fatalistas**”, acomodaticios a nuestra condición histórica y actual de “**calamidad**” tras calamidad, tal como acusa el Moísmo al confucianismo y al taoísmo una y otra vez, y que podemos extrapolar a las otras escuelas occidentales que sustentan al estado, pues no puede pensarse de alguien que renuncie voluntariamente al conocimiento, a la información veraz, que es la fuente de su libertad, de su elección libre. Hacerlo voluntariamente sería tanto una odiosa condición como una contradicción en sus términos.

Pero para Mòzǐ el amor no es directamente fruto de la voluntad, pues la condición de guerra generalizada hace ese amor imposible y la guerra no se supera unilateralmente con voluntad, por el contrario, el amor universal unilateral solo resulta en perjuicio propio. Por lo que se requiere y procede es el cambio de la circunstancia, la “sustitución de la parcialidad por la universalidad”. Tal como lo expresa literalmente Mòzǐ:

Mòzǐ dijo: Quienquiera que condena algo debe tener los medios para cambiarlo. Si condenan algo sin tener los medios para cambiarlo, si critican sin ofrecer una alternativa, es como intentar detener una inundación con agua o apagar un fuego con fuego. Sus explicaciones no tienen valor. Por eso Mòzǐ repetía: La universalidad debe sustituir a la parcialidad. Pero ¿cómo puede la parcialidad ser reemplazada por la universalidad? Mòzǐ dijo: Si la gente considerase los estados de los otros como consideran al propio..... (Mòzǐ, Libro IV, El amor universal, III, 2)

Mientras que, por otro lado, el amor sin universalidad, el amor parcial, no nos libera del caos, y así lo ilustra Mòzǐ señalando que ese es también el amor de los ladrones y atracadores que roban y matan a otros porque se

aman a sí mismos y a los suyos a los que quieren beneficiar. (Mòzǐ, III Amor Universal, I, 3)

Y ni siquiera el amor parcial es amor real, pues el amor parcial fuerza, violenta al que se dice amar a tomar partido, por lo que realmente se le perjudica. ¿Qué amor puede ser ese? El amor si es amor, solo puede beneficiar. (Mòzǐ, XI, Xiao Qu, Ilustración Menor, 7).

En realidad, las escuelas rivales reconocen básicamente la verdad y validez definitiva de la doctrina de Mòzǐ; véase, por ejemplo, el último capítulo del *Zhuangzi*, el más conocido de los textos taoístas junto al *Daodejing* (Libro de la Virtud del Tao), u otros textos taoístas que dicen que Mòzǐ es el ser más excelso que ha pisado la Tierra. Lo que sucede es que ven inviable su propuesta. Y los mismos moístas nos dicen que oponerse a la doctrina de Mòzǐ es como intentar romper una roca tirándole huevos, o que su verdad es independiente de que haya humanos o no sobre la Tierra.

El caso es que el Moísmo no es capaz de avanzar ni un paso en manera alguna hacia el amor universal. Y los Legistas, otra escuela de la época derivada del confucianismo, lo consideraban un veneno tal para el estado que cuando se establecieron como consejeros del estado Qin (China), donde impusieron un sistema brutal e incomunicado, y, como consecuencia, este derrotó a los otros estados obteniendo el poder sobre toda China, quemaron los libros y los maestros que trataban de la ‘humanidad’, esto es; quemaron a los confucianistas y, sobre todo, a los moístas.

Pero ¿Por qué es inviable el proyecto de Mòzǐ? Lo ven aguda y claramente las escuelas rivales En los textos neo-moístas o moístas tardíos se expone, concretamente en los últimos Cánones y Explicaciones B, del B72 al B74 que refieren al espacio o a sus límites.

Los Cánones se estructuran del siguiente modo: un Canon, una Objeción y una Respuesta a la Objeción. Y la Objeción en estos Cánones B72 al B74 apunta contra la viabilidad de la doctrina moísta del Amor Universal debido a la circunstancia de ignorancia de los límites del mundo y del número de sus habitantes, así como de su paradero y condición. La acusación, muy posiblemente de los Legistas, que se vierte sobre el Moísmo en este pasaje es, ni más ni menos, de “perversidad”, ya que su propuesta de amor universal no solo es irrealizable sino contraproducente o perjudicial para quien lo practique, pues, la sinceridad o verdad o amor universal, tal como hemos mencionado, perjudica y hace a uno vulnerable.

B72

C: 'Sin límites' no excluye (perjudica) ser 'universal'. La explicación reside en ser completado o no.

E: No: Objeción: En el caso del Sur, si tiene límites, entonces puede ser 'agotado'; si no tiene límites, entonces no puede ser 'agotado'. Si no se puede saber si tiene límites o no, entonces no se puede saber si puede o no ser 'agotado'. Y si la gente lo 'llena' o no, no puede ser sabido y así, si la gente puede o no puede ser 'agotada' no puede ser sabido. De modo que, de necesidad, reivindicar que la gente puede amar exhaustivamente (esto es, universalmente) es perversa.

Respuesta: Con respecto a la gente, si no "llenen" lo que 'no tiene límites', entonces la gente tiene 'límites'. 'Agotar' lo que 'tiene límites' no presenta dificultad. Si la gente 'llena' lo que es 'sin límites', entonces lo que es 'sin límites' se 'agota'. 'Agotar' lo que es 'sin límites' no presenta dificultad.

B73

C: No saber su número, pero saber su 'completitud'. La explicación radica en la pregunta.

E: No: Objeción: Si no sabes su número, ¿cómo sabes que amar (ser sincero) a la gente es algo que lo 'completa'?

Respuesta: Hay algunos que se quedan excluidos en sus preguntas. Si cuestiona a la gente exhaustivamente, entonces ama exhaustivamente a aquellos que son cuestionados. Entonces, no conocer el número y, sin embargo, conocer que se les ama en su 'completitud' no presenta dificultad.

B74

C: No saber el lugar donde se encuentran no excluye (perjudica) amarlos. La explicación reside en los hijos perdidos. (Mòzi. Los Cánones y las Explicaciones B)

De B74 solo tenemos el Canon, no tenemos ni Objeción ni Respuesta a la Objeción, seguramente los tuvo y se han perdido, pero podemos apreciar que gira en torno a la misma cuestión que los anteriores.

Pese a las respuestas defensivas de Moísmo, lo más relevante es el cuestionamiento del problema y está bien claro que la universalidad es imposible en un ámbito incompleto del mundo. Así lo vieron también los Estoicos y esa frustración seguramente llevó a los intentos cosmopolitas, universalistas, basados ya no en la simple verdad de la realidad sino en la figuración, así del cristianismo como del islam.

Pero nosotros, ya no tenemos problemas para comunicarnos con toda la humanidad, ahora mismo y al instante podemos hacer una videollamada a las

antípodas. Sin embargo, nadie parece advertirlo o verlo tan claro, pues nadie reclama la convivencia, mientras que, ciertamente, esa cercanía humana o globalización hace que las guerras tiendan a ser todas mundiales o universales.

Que trata del raro suceso de un caso de realismo occidental

A la investigación anterior debemos añadir otra de la mano de Cervantes, ya identificada por Dámaso Alonso al afirmar que Cervantes no solo nos muestra el “realismo de las almas”, la empatía, nuestra capacidad de ponernos en lugar del otro, sino también nos manifiesta un “realismo de las cosas” (Dámaso Alonso “Estudios varios”, pp. 484-632).

Ocurrió en la España del siglo XVI, poco después de que Elcano confirmase los límites del mundo en la redondez de la Tierra. En la península ibérica habían convivido durante ocho siglos las tres religiones monoteístas, los judíos, musulmanes y cristianos, y esto había dado lugar a una expresión literaria particularmente realista por tanto relativamente libre de una imposición ideológica determinada, caso de la gótico-cristiana en el resto de Europa. Así lo puso ya de manifiesto el trabajo de Menéndez Pidal sobre el *Mio Cid*, al que algunos autores califican de cantar de gesta psicológico y en el que están ausentes los elementos mítico-religiosos de los otros cantares de gesta europeos

Pero solo en el siglo XVI cuando el estado español bajo los Reyes Católicos y sobre todo con la coronación del emperador Carlos impuso firmemente la confesión gótico-cristiana, ese realismo se transformó en reacción crítica contra el idealismo, evolucionando hacia una teoría del conocimiento basada en el contraste de las figuraciones idealistas con la realidad de la vida, semejante a la manera de razonar de los chinos anteriormente expuesto, lo que daría lugar luego al género novela.

Y la novela fue conocida inicialmente como *picaresca*, en nuestro mundo unidimensionalmente idealista incomprendida y calificada burdamente de *literatura del pobre*. Pero su carácter filosófico como crítica al idealismo contenía un punto escandaloso paradójicamente al asumir un postulado del idealismo: la maldad de la naturaleza humana, por la que los motivos humanos se reducen básicamente a la codicia y a la lujuria.

El inicio de esa crítica al idealismo no tuvo la forma de novela sino de dialogo, la extraordinaria *Celestina* (1499), llena de referencias filosóficas clásicas, a la que

siguió *El Lazarillo* (1555), de autor anónimo, proceso que nos aboca al también magnífico *El Guzmán de Alfarache* (1599) de Mateo Alemán, precursor ya del barroco. Mateo Alemán incluye en *El Guzmán* moralejas y consejos proponiéndonos poner la mirada en Dios y nuestra esperanza en la otra vida, pues esta es definitivamente una condena sin solución. Su personaje, Guzmán, tiene numerosas ocasiones de rehacer su vida una vez que ha superado sus necesidades, pero cae una y otra vez en el mal camino movido por una irresistible tendencia al mal.

Ante este estado de cosas reacciona Cervantes, quien pone a sus novelas el nombre de ejemplares, manteniendo así en ellas la línea realista, vital, de la picaresca, pero contrastando con su escandalosa, e injusta para Cervantes, descripción de la vida humana. Un clarísimo ejemplo de su propósito crítico con la picaresca es *El curioso impertinente*, el caso de dos adúlteros virtuosos, simplemente expuestos a unas circunstancias condicionantes. Cervantes niega la maldad de la naturaleza humana; los humanos simplemente se adaptan a las condiciones externas de la mejor manera que pueden, pues esa es su característica principal, ser adaptables, libres.

Sin embargo, la vida humana está condicionada por la existencia del arma a la que todo lo demás le queda subordinado. La expresión de Cervantes de ese fenómeno, que nos sirve para completar el hueco que dejaba *El Arte de la Guerra*, podemos tomarla del Discurso de las Armas y las Letras de Don Quijote en los capítulos XXXVII y XXXVIII diciendo: “que es lo mesmo las armas que la guerra”, discurso que es una ilustración del dicho romano, *si vis pacis parabellum* (si quieres la paz, prepara la guerra, esto es; ármate más y más y más..).

En efecto, solemos considerar las armas por su acción, la destrucción o muerte que puntualmente causan, sin embargo, estas tienen un efecto constante o permanente determinante, someternos mediante la amenaza de daño privándonos de libertad o de decisión propia en el uso del cuerpo y de los objetos, pero, lo que es significativo, sin que medie voluntad humana (malvada) alguna. Cervantes es bien consciente de ello y nos lo quiere mostrar de inmediato con las primeras personas que vieron a don Quijote en el mundo, las mozas de la venta

(...) como vieron venir un hombre de aquella suerte armado, y con lanza y adarga, llenas de miedo se iban a entrar en la venta” (y este) “coligiendo por su huida su miedo” (tuvo que retenerlas con palabras tranquilizadoras) “...no fuyan las vuestras mercedes...” (I-II)

Y continúa con sus caballeriles palabras hasta mover a risa a las jóvenes y en esto sale el ventero

(...) el cual viendo aquella figura contrahecha, armada de armas tan desiguales, como eran la brida, lanza, adarga y coselete no estuvo en nada en acompañar a las doncellas en las muestras de su contento. Más, en efecto, temiendo la máquina de tantos pertrechos, determinó de hablarle comedidamente” (I-II)

La simple presencia de las armas es suficiente para provocar, en el primer caso, y modificar, en el segundo, el comportamiento de los presentes.

La simple existencia del arma en la naturaleza anterior al ser humano ha sido suficiente para constituirse en el elemento más determinante en la vida humana a la que se ha tenido que adaptar subordinando todo lo demás, siendo el arma la producción humana suprema en todo tiempo y lugar y llevándole ineludiblemente a la división organizándose en unidades armadas. Su constante amenaza de muerte que nos priva de libertad, a la tenemos que someternos si queremos vivir, lo que necesariamente a la postre nos requiere precisamente es, ante todo, servirla, incorporarnos a ella, adoptar su propósito de daño. Y el único modo que tenemos de oponernos a ella es integrándonos en otra. .esta es la tragedia humana.

Y no acaba aquí la enseñanza del Quijote, cuyo modelo e idea, como también mostró Dámaso Alonso, es Camilote, un personaje del *Primaleón*, o segundo libro del *Palmerín de Oliva*, que llega a la corte imperial de Constantinopla a solicitar al emperador Palmerin que le nombre caballero para hacer confesar a los caballeros allí presentes que su fea amada Maimonda es la mujer más bella del mundo. En el Quijote es la segunda aventura de nuestro caballero:

Paráronse los mercaderes al son destas razones, y a ver la estraña figura del que las decía; y por la figura y por las razones luego echaron de ver la locura de su dueño, mas quisieron ver despacio en qué paraba aquella confesión que se les pedía, y uno dellos, que era un poco burlón y muy mucho discreto, le dijo:

—Señor caballero, nosotros no conocemos quién sea esa buena señora que decís; mostrádnosla, que, si ella fuere de tanta hermosura como significáis, de buena gana y sin apremio alguno confesaremos la verdad que por parte vuestra nos es pedida.

—Si os la mostrara —replicó don Quijote—, ¿qué hiciérades vosotros en confesar una verdad tan notoria? La importancia está en que sin verla lo habéis de creer, confesar, afirmar, jurar y defender; donde no, conmigo sois en batalla, gente descomunal y soberbia. Que ahora vengáis uno a uno, como pide la orden de caballería, ora todos juntos, como es costumbre y mala usanza de los de vuestra ralea, aquí os aguardo y espero, confiado en la razón que de mi parte tengo.³

³ Recomiendo al amable lector la relectura de la primera aventura de don Quijote una vez armado caballero donde se cuenta el encuentro con el pastor Andresillo y el rico labrador Juan Haldudo, donde cada uno de ellos ‘confiesa’ según se ve forzado a ello, lo que no deja lugar a dudas sobre la inteligencia y propósito todo del *Quijote*.

Revive aquí Cervantes a Sócrates en el mercader burlón y discreto, mientras para don Quijote las Letras son militantes, están subordinadas a las Armas. En todo *El Quijote* apreciamos que aquellos que se sienten amenazados por el caballero le siguen la corriente, y como el ventero al nombrarle caballero, se acomodan sin mayor dificultad intelectual a su forma de locura, y otros le siguen la corriente por interés, casos de Sancho a veces o doña Rodríguez, mientras aquellos que no le temen, bien por ir también armados, ser un grupo grande, etc. le manipulan según sus propios designios, o bien se entretienen burlándose de él una vez conocida su forma de pensar. Y en nuestro caso las palabras se utilizan a favor de las armas que sirven y siempre en contra de las que combaten, no tienen otro uso. Sin embargo, la causa de nuestro estado de guerra no son los molinos de viento, las ideologías, sino la realidad primordial y real de las armas, y eso es lo que lo humanos todos debemos encarar en lugar de hablar por nuestra unidad armada o estado si queremos realmente la paz. Ese es el mensaje de Cervantes.

El arma, además de ser la causa de la guerra lo es también de la oscuridad, la ignorancia y el caos en nuestras relaciones, pues siendo toda actividad servicio al arma y el propósito de esta el daño, este debe ser necesariamente ocultado tras figuraciones como las de don Quijote.⁴

Conclusión

A diferencia de Confucio que basaba su renuncia al sentido común y a la transparencia en la gradación jerárquica de las relaciones en el ámbito del estado, la justificación del estado en la época contemporánea es la 'economía', a la que se adhiere tanto la filosofía europea continental como la anglosajona y la china. Podemos ver ilustrada esta concepción por ejemplo en Rousseau, pero cuya idea es compartida tanto por el liberalismo, así por ejemplo el de Locke, Arendt, etc. como el socialismo del mismo Marx o de cualquiera de sus seguidores. El ginebrino lo ejemplifica con una persona o a una familia que planta unos manzanos y lógicamente no quiere que los pájaros u otras personas se coman sus manzanas y, frente a estas últimas, pone una valla y vigila que nadie acceda a su propiedad. Y así se juntan los propietarios y fundan el estado que

⁴ "Recomiendo al amable lector el segundo y último Anexo de la Paz Perpetua de Kant, titulado: "De la armonía entre política y moral de acuerdo con el concepto trascendental de derecho público".

aporta un servicio de protección conjunta, hoy día principalmente al fruto del trabajo, según pone el acento el socialismo, y a la propiedad de sus ciudadanos, según pone el acento el liberalismo.

Aunque aquí no buscamos figuraciones, historias o cuentos, esa anterior utilizada por Rousseau podría desvanecerse fácilmente ante otra mejor, más originaria y sencilla del ser humano depredador o cazador y organizado en bandas o grupos armados que controlan territorios, reclutan personas y ponen a su disposición todos los recursos disponibles en esos territorios, incluidos los huertos y las manzanas.

Pero lo más apropiado es aplicar el sentido común, la prueba aquí y ahora, que evita el engaño fácil de la figuración de un relato o *fake news*, un criterio lógico que se expone de la siguiente manera: el arma es la *razón necesaria* de la privación (de la propiedad privada), pues esta sin violencia no es posible y, no menos importante, es también su *razón suficiente*; pues el arma es necesaria o esencialmente privada, su fin de daño no se concibe alternable y, siendo el arma lo más decisivo, todo lo demás es necesariamente privado solo por tanto subordinado a la primacía y urgencia suprema del arma.

Lo vemos en que las empresas, bien en el mundo liberal, aunque sean multinacionales se someten a sus estados y asumen las decisiones que estos les imponen o no venden donde estos les dicen, ni desarrollan mercados a su conveniencia, aunque todo esto sea en perjuicio propio. Y nuestro comportamiento está condicionado por el estado que nos da o quita propiedad –que es condición de la misma supervivencia.

Mientras que el arma, como vemos en la guerra de Ucrania, no tiene otra razón de ser que su misma existencia, la única razón de ser de las armas son otras armas, de modo que el arma es por sí misma. ¿Qué otro sentido pueden tener las armas nucleares, los submarinos, los portaaviones, etc.? Y así como es “lo mismo las armas que la guerra”, la única paz es el desarme acordado, coordinado y conjunto de toda la humanidad.

Esta es la sustitución de la parcialidad por la universalidad que reclamaba Mòzǐ, pues, así como las armas son unas por otras, unirnos es hacer que estas, que se manifiestan en nuestra división en unidades armadas o estados que son básicamente productos de la geografía, dejen de tener sentido. Unirnos no puede ser otra cosa que desarmarnos, de modo que así los recursos pasan a utilizarse según su mejor uso y no al servicio del arma y la propiedad privada resulta redundante, lo que no significa que alguien sea expropiado o desposeído,

simplemente se toma conciencia de lo que resulta en mal uso o desperdicio o es discriminatorio. La clave es que compartimos la información con transparencia y procedemos solamente con el acuerdo de todos, también, por supuesto, con el acuerdo del propietario.

Y aún lo mejor es que tenemos seguridad y garantía para llevar a cabo el desarme, del que todos sin discriminación resultamos beneficiados, pues el desarme solo es posible si es universal (acordado, conjunto), de otro modo no es desarme sino que se mantiene la máxima explotación de los existente al servicio del arma, solo que, tras el desarme unilateral, lo que servía a un arma pasa al servicio de otra.

Por eso, el único sentido posible de la paz es la humana convivencia, la unión, la toma de decisiones incluyente. Si no es unidos mediante el desarme y el desmantelamiento de las fronteras no puede hablarse en absoluto de una pretensión de poner fin “a la miseria de la guerra” como dice proponerse la ONU, pues cada unidad armada se proyectará en Marte o en Urano siempre frente a las otras unidades armadas, de la misma manera que los españoles cuando llegaron a América eran parte de una unidad armada y los aborígenes americanos de otra y todas las cosas estaban al servicio de una o de otra y no había otra posibilidad entre ellos que la guerra y la dominación de los invasores o su expulsión. No tiene sentido que tergiversemos esa realidad básica con el engaño de las ideologías, los conceptos de la política. Eso es lo que nos pide Cervantes que tenemos que encarar y no meter la cabeza bajo la arena.

La ‘ley’, si acaso hubiera que mantener ese nombre, está en nuestra naturaleza humana, que nos permite ponernos en lugar del otro, y lo que se precisa es liberarla de su sumisión al arma, para lo que se necesita la cooperación de todos. Y no es ya que esa capacidad de ponernos en lugar del otro nos haga de inmediato perfectos para la convivencia, para el amor universal, pero es producto de la circunstancia de convivencia misma, como señala Mòzǐ, la que, por necesidad, recurre a esa analogía entre una persona y otra así y nos rectifica, pule, adapta e integra cada vez más. Y por lo mismo, unas armas solo se pueden desmantelar al desmantelar sus opuestas y la policía solo se puede abolir con la eliminación de la delincuencia, algo que solo puede suceder si nuestra base es la universalidad, el sentido común.

Más allá del idealismo o las figuraciones fatalistas en sumisión al arma o estado, está la inteligencia de la libertad humana, que alcanzan a comprender, cada uno a su modo, tanto Mòzǐ como Cervantes y, por tanto, son nuestros maestros, maestros de la humanidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alonso, Dámaso, “Estudios varios”, Obras Completas, Tomo VIII, Madrid, 1985, Editorial Gredos.

Cervantes, M. El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha, Madrid, 1604

Hanfang, A, Analectas de Confucio, Consultado el 22/02/2021 en <https://elblogdewim.files.wordpress.com/2014/04/analectas.pdf>

Herranz Martín, M. & Xu, Jinjing. La política del amor universal. Los textos filosóficos completos del Moísmo, Editorial de la Universidad de León, 2019

Platón, Apología de Sócrates, Textos Clásicos, Madrid, 2014

Sunzi, El Arte de la Guerra, Madrid, Pliegos de Oriente, (Trotta), 2017

