



LA NATURALEZA DE LA CONFIANZA: HOBBES Y SPAEMANN EN DIÁLOGO

CARLOS VARGAS-GONZÁLEZ*
IVAN-DARÍO TORO-JARAMILLO**

doi: 10.11144/Javeriana.uph.39-79.nchs

RESUMEN

Esta investigación pone en diálogo las posiciones de Hobbes y de Spaemann respecto a la naturaleza de la confianza, para lo cual se asume una postura hermenéutica. Los principales resultados de esta arrojan que para Hobbes la confianza ha de ser aprendida, pues la desconfianza es lo primero con lo que se encuentra el ser humano; mientras que, para Spaemann, el hombre es un ser confiado y aprende a desconfiar. Como efecto de este diálogo se descubre que ambos autores tienen como base para la confianza la sociabilidad humana, por lo cual se concluye que la disposición de la confianza se da en la naturaleza humana como condición de posibilidad para el acto de confiar.

Palabras clave: confianza; desconfianza; naturaleza humana; Robert Spaemann; Thomas Hobbes

* Universidad de Medellín, Medellín, Colombia.

Correo electrónico: cavargas@udemedellin.edu.co

** Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia.

Correo Electrónico: ivandario.toro@upb.edu.co

Para citar este artículo: Vargas-González, C. y Toro-Jaramillo, I.-D. (2022). La naturaleza de la confianza: Hobbes y Spaemann en diálogo. *Universitas Philosophica*, 39(79), 125-152. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph.39-79.nchs



THE NATURE OF TRUST: HOBBS AND SPAEMANN IN DIALOGUE

ABSTRACT

This research puts into dialogue Hobbes's and Spaemann's stands on the nature of trust by means of a hermeneutical approach. The main results of this reading show that for Hobbes distrust is the first thing that the human being encounters, and trust is learned; while for Spaemann, man is a trusting being and learns to distrust. This dialogue reveals that both authors have human sociability as a basis for trust, which allows to conclude that the disposition of trust occurs in human nature as a condition of possibility for the act of trust.

Keywords: trust; distrust; human nature; Robert Spaemann; Thomas Hobbes

1. Introducción

LA CONFIANZA es un tema que en la actualidad es de interés desde diferentes ópticas, sobre todo, por ser una cuestión con la que el ser humano tiene que habérselas cotidianamente y que está presente desde las acciones más comunes hasta las más extraordinarias. El interés por este tema se extiende desde la consideración de motivaciones altruistas, como la del valor de la confianza en sí mismo (Hawley, 2012; Simon, 2020), hasta de elementos utilitaristas, como la rentabilidad de la confianza (Yepes, 2017).

Sin embargo, a pesar de ser un tema propiamente ético, de acuerdo con Luhmann (1996), la filosofía, como abanderada de la reflexión moral, sigue teniendo una deuda con la sistematización de este concepto (Baier, 1986), sin desconocer con ello que hay acercamientos rigurosos a su estudio (O'Neill, 2002; Hawley, 2012; Faulkner & Simpson, 2017; Simon, 2020). Y esta ausencia de investigación se percibe mucho más cuando se indaga sobre la naturaleza de la confianza. En efecto, la pregunta que anima este artículo es cómo opera la confianza en la condición humana, la cual lleva a cuestionarse propiamente por la naturaleza de la confianza en el ser humano. Al respecto se encuentran dos posiciones divergentes de destacados filósofos: Thomas Hobbes y Robert Spaemann. Si bien son filósofos de épocas diferentes, pues el filósofo inglés vivió unas circunstancias específicas de la Inglaterra del siglo XVII, lo cual influyó fuertemente en su pensamiento (Castel de Lucas & Fernández Peychaux, 2016), y el filósofo católico alemán es contemporáneo, el diálogo entre ambos es fecundo dados sus sólidos argumentos.

El campo desde el que se abordará este diálogo es la filosofía moral. No se requieren muchos argumentos para justificar que Spaemann reflexiona bastante sobre el tema de la ética, prueba de ello es que su pensamiento se centra en buena medida en esta rama de la filosofía (Spaemann, 1991; 2000; 2007). Sin embargo, no se puede desconocer que Spaemann es un pensador que transita por otros campos del conocimiento (Spaemann, 2005a; 2010a; 2014; 2015; 2017).

Pero no sucede lo mismo con Hobbes cuando se quiere justificar algo desde su visión ética. Es importante aclarar entonces, por una parte, que para el filósofo de Malmesbury la verdadera filosofía moral es la que se ocupa de las leyes que están orientadas a que el hombre no caiga en el hipotético estado de naturaleza,

“porque la filosofía moral no es otra cosa sino la ciencia de lo que es bueno y malo en la conservación y en la sociedad humana” (*L XV.39*)¹. Por otra parte, si bien la teoría moral de Hobbes es individualista, está preocupada por la esfera social y, en este sentido, es política (Pacchi, 1987), sin desconocer con ello el intento hobbesiano por diferenciar entre moral y política (Fernández Peychaux, 2013).

Para esta investigación se asume una postura hermenéutica, entendida con Gadamer (1998) como “el arte de comentar lo dicho o lo escrito” (p. 297), lo que implica que la interpretación de los textos se hace con base en el contexto en el que se expresó lo que se pensó. Esto incluye, por un lado, la ubicación específica de lo dicho dentro del texto y, por otro lado, su ubicación temporal y espacial.

Todo esto conduce a la ampliación de horizontes respecto a la naturaleza de la confianza, puesto que las verdades descubiertas en los textos de ambos filósofos, aunque diversas, pueden ampliar el aprendizaje, que no es solo información, sino, sobre todo, transformación; y ello porque

la verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra (Gadamer, 1998, p. 184).

En tal sentido, lo que se pretende con la exposición de ambos pensadores, lejos de encontrar únicamente sus diferencias, que de por sí son evidentes, es *descubrir algo* a partir de ambas posiciones.

A continuación el artículo está estructurado de la siguiente manera: en primer lugar, expone la posición de Hobbes, quien define la confianza fenomenológicamente como una pasión para determinar su papel en el origen de la sociedad; en segundo lugar, se muestra el pensamiento de Robert Spaemann en torno a la confianza, y, por último, se plantean unos puntos, fruto del diálogo entre ambos

1 Para citar a Hobbes se tendrán las siguientes convenciones: *The Elements of Law* (*EL* parte.capítulo.sección), corresponde a la edición de Cambridge University Press de 1928 y a la traducción hecha por Alianza Editorial de 2005; b) *De Cive* (*DC* capítulo.sección), se tendrán en cuenta las versiones en inglés y en latín de Howard Warrender de 1983 de Oxford University Press; c) *Leviathan* (*L* capítulo.párrafo), según la edición de Cambridge University Press de 1996, y la traducción hecha por Fondo de Cultura Económica de 2007.

pensadores, para un posible debate y ampliación de los horizontes sobre la naturaleza del tema central.

2. La teoría hobbesiana de la confianza

2.1 LA CONFIANZA COMO UNA PASIÓN

HOBBS trata la confianza, en algunas ocasiones, desde perspectivas como la moral (*DC* III.31) o la epistemológica (*EL* 1.VI.6; *L* XI.49). En otras ocasiones, habla de la confianza en Dios (*EL* 1.XI.10) o en sí mismo (*L* VI.25). Sin embargo, el común denominador de estas acepciones es que ella es definida como una pasión, de allí que se precise un acercamiento al concepto, inicialmente, desde la teoría de las pasiones. El filósofo inglés asevera en el inicio de la epístola dedicatoria de *The Elements of Law* que las dos principales partes de la naturaleza humana son la *razón* y la *pasión*. De igual manera, en *De Cive* (I.1), asegura que las facultades de la naturaleza humana pueden ser reducidas a cuatro géneros: fuerza corporal, experiencia, razón y pasión. En efecto, para comprender la confianza como pasión se precisa detenerse en el origen interno de las mociones voluntarias, comúnmente llamadas pasiones.

Para Hobbes existen dos tipos de mociones. En primer término, están las mociones vitales, es decir, aquellas para cuya ejecución no se requiere del uso de la imaginación, tales como la circulación de la sangre, el pulso y la respiración. Son actos que el hombre realiza también sin la intervención de la voluntad. En segundo término, se habla de las mociones animales o, lo que es lo mismo, las mociones voluntarias como andar, hablar y moverse.

El primer paso de las mociones voluntarias proviene originariamente de la experiencia. Después de esta antesala, el segundo paso es el esfuerzo, esto es, cuando el ser humano tiene el tenue comienzo de la moción. Ahora bien, este esfuerzo se dirige hacia algo que lo causa o se aleja de algo que lo repele. En el primer caso, se está frente al deseo o el apetito, y, en el segundo, acontece la aversión. Por tanto, una pasión es un apetito o una aversión causada por, pero que también se distingue de, una imaginación de un bien o un daño futuro (Bobier, 2020).

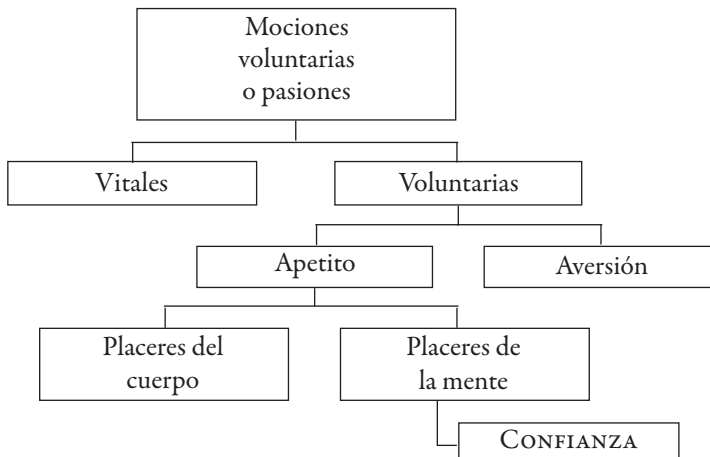
En lo que respecta a la moción voluntaria de la confianza, basta con referirse únicamente al deseo o al apetito. Es preciso aclarar que hay deseos naturales, tales

como comer o beber, y otros deseos que “proceden de la experiencia y comprobación de sus efectos sobre nosotros mismos o sobre otros hombres” (L VI.5). Por tanto, existen unos placeres de los sentidos, por ejemplo, todo lo que es grato a la vista, y unos placeres de la mente, que nacen justamente por la expectativa que se tiene de ellos debido a la previsión de lo que será o de sus consecuencias. De aquí nacen la alegría, cuando se convierten en realidad dichas expectativas, o el pesar, cuando las expectativas de las consecuencias no corresponden con lo que se esperaba. En este punto puede ubicarse la confianza, pues es una realidad de un placer de la mente, como se observa en la figura 1.

La teoría de las pasiones permite entender el sentido de la definición de confianza que trae Hobbes sistemáticamente en *The Elements of Law*, texto en el que la ubica como una pasión de la mente:

La CONFIANZA es una pasión que procede del crédito (*belief*) en aquel de quien aguardamos o esperaos bien; de manera que al sentirnos liberados de la duda no intentamos ningún otro camino. La desconfianza o falta de fe es la duda, que nos hace ensayar otros medios. Éste es el significado de las palabras confianza y desconfianza, desprendiéndose de aquí que un hombre no intentará un segundo medio a no ser que desconfíe de que dé resultado el primero. (EL 1.IX.9).

Figura 1. Origen de la confianza como pasión



Fuente: Elaboración propia con base en (L VI).

2.2 LA DESCONFIANZA MUTUA DADO EL ESTADO DE NATURALEZA

ANTES DE EMPEZAR con la argumentación en torno al tema objeto de este apartado, es importante aclarar que Hobbes parte de la realidad de la sociedad civil y, para justificarla, especula acerca de qué sería del ser humano sin esta. Es así como llega al concepto de *estado de naturaleza*, lo cual no significa que este haya existido: “Yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero” (L XIII.11). En efecto, presenta el estado de naturaleza en contraste con el mito del paraíso, como un estado de barbarie y de guerra de todos contra todos (Tönnies, 1988).

El razonamiento hobbesiano parte del supuesto de que los hombres son iguales tanto en cuerpo como en mente, lo cual da lugar a que todos tengan derecho a todo. Esta situación conduce a la “condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón” (L XIV.4), en la que hay, por ende, una “situación de desconfianza mutua” (L XIII.4). Dicha desconfianza es una de las causas de la discordia entre los hombres, junto con la competencia y la gloria. Particularmente, la desconfianza lleva a que los hombres se ataquen entre sí para lograr seguridad y hagan uso de la violencia para defender lo que consideran propio. Así, la única seguridad es aquella que el propio hombre se proporciona por su fuerza y por su invención, motivo por el cual, en este estado,

no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la Tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve (L XIII.9).

Hobbes invita a quien no esté de acuerdo con lo anterior a que se juzgue a sí mismo respecto de las medidas que toma para su propia seguridad, tales como ir acompañado en un viaje, cerrar la puerta y echar llave a las arcas:

¿Qué opinión tiene, así, de sus conciudadanos, cuando cabalga armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes, cuando cierra sus arcas? ¿No significa esto acusar a la humanidad con sus actos, como yo lo hago con mis palabras?” (L XIII.10).

En la desconfianza general, los hombres no solo se verán obligados a la guerra, sino que el temor de los unos para con los otros será tal que frustrará cualquier intento de paz (*EL* 1.XVI.6). De hecho, así lo sostiene Hobbes en el prefacio de *De Cive*, en el que establece un principio según el cual las disposiciones de los hombres son naturalmente tales que, a menos que sean restringidas por temor a algún poder coercitivo, todos desconfiarán y temerán de todos, lo cual es un derecho natural, que es el motivo por el cual, por necesidad, se verán obligados a hacer uso de la fuerza para la autopreservación.

Por tanto, partiendo de la condición natural humana, emerge la desconfianza en un sentido primigenio, es decir, en la mera naturaleza. El hombre se encuentra primero con la desconfianza que con la confianza. Por ello, acto seguido, es la misma razón, en virtud de la preservación de la vida, “que es el fin último por el cual se transfiere o se renuncia a un derecho” (*L* XIV.8), la que dicta la primera ley de la naturaleza, a saber, “*buscar la paz y seguirla*” (*L* XIV.4). De esta última también se desprende la segunda ley: “*renunciar [al] derecho a todas las cosas*” (*DC* II.3). Así, se renuncia a la condición de la que se partió: la razón indica que todos tienen derecho a todo, pero a su vez señala que, para conservar la vida, se debe renunciar o transferir este derecho.

En este sentido, la razón demanda huir de ese estado de inseguridad y, consecuentemente, de la desconfianza en la que se encontraría el hombre en su condición natural. El ser humano sabe racionalmente que no puede vivir siempre en un estado de desconfianza, porque esto sería permanecer en el estado de guerra de todos contra todos; de allí la necesidad racional de renunciar al derecho que tienen todos de todo, con el fin de preservar la vida.

Es claro que, para Hobbes, la transferencia o la renuncia a un derecho no se da gratuitamente, es decir, siempre está motivada, porque se parte del supuesto de que “el objeto de los actos voluntarios de cualquier hombre es *algún bien para sí mismo*” (*L* XIV.8). En este sentido, se transfiere o se renuncia a un derecho si hay reciprocidad o si se espera otro bien a cambio. El razonamiento hobbesiano parte del supuesto de que se pueden transferir derechos “porque por naturaleza todo hombre tiene derecho a todo” (*EL* XV.3).

En términos de transferencia o renuncia de derechos, pueden suceder dos situaciones específicas: en primer lugar, se puede dar una transferencia de derecho sin relación mutua, caso en el que se está frente a una *donación* (*DC* II.8); en

segundo lugar, la transferencia del derecho puede darse con reciprocidad, dando lugar al *contrato*, pues “la mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman contratos” (*L XIV.9*). Ahora bien, la confianza se puede presentar tanto en los contratos como en las donaciones, y esto último será objeto de análisis de los dos siguientes apartados.

2.3 LA CONFIANZA DENTRO DEL MARCO DEL CONTRATO

PARA TRATAR SOBRE EL TEMA DE LA CONFIANZA dentro del alcance de los contratos, debe partirse de su tipología. Hobbes dice que son posibles tres tipos de contratos en relación con las dimensiones del tiempo: cuando ambas partes gozan de la cosa en el presente, cuando una parte goza en el presente y la otra gozará en el futuro o cuando ambas gozarán en el futuro. Sostiene que “es imposible que haya otro tipo de contrato además de estos tres” (*EL 1.XV.8*). Para el filósofo de Malmesbury la confianza, en lo referente con el contrato, se da cuando tiene relación con el futuro.

Aquí es preciso aclarar que una cosa es la transferencia de derechos, que siempre se da en el presente, y otra la entrega de la cosa que es objeto de esa transferencia, que puede darse en el presente o en el futuro. Siempre que la entrega de la cosa está sujeta al cumplimiento futuro, se da el pacto (*DC II.9*). En efecto, el pacto es un contrato cuya característica principal es que la *tradición* se cumplirá en el futuro y, en consecuencia, siempre hay confianza.

Lo anterior se comprende en el contexto de las siguientes afirmaciones: “El pacto supone confianza” (*EL 2.III.3*) y “el pacto es nulo a menos que haya confianza [...] el pacto es la promesa de aquel en quien se confía” (*DC VIII.3*). Pero esto no le resta validez al contrato, porque quien ya transfirió la cosa entiende que la otra parte tiene la voluntad de cumplir, y de ello se deduce que los pactos son obligatorios. En el escenario donde ningún pactante haya aún cumplido, no hay razón para que uno cumpla primero si es probable que el otro no lo haga después.

Por ello, en condición de mera naturaleza, quien cumple primero no posee la certeza de que la otra parte cumplirá en su momento y solo podrá apelar a la fuerza de las palabras. Empero no debe olvidarse que “los lazos de las palabras son demasiado débiles [...] si estos no sienten el temor de un poder coercitivo; poder que no cabe suponer existente en la condición de mera naturaleza” (*L XIV.18*).

En consecuencia, apelar a la confianza únicamente basándose en la fuerza de las palabras es demasiado frágil, porque si el ser humano, que mide todas las cosas por sí mismo (*L II.1*), calcula que romper el pacto le genera un beneficio mayor que lo que le otorga el cumplimiento de este, racionalmente optará por romperlo. De allí que Hobbes diga que

debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso: tal poder no existe antes de erigirse el Estado (*L XV.3*).

En efecto, en condición de mera naturaleza la desconfianza es más razonable que la confianza, porque el acuerdo entre los hombres –a diferencia de los demás animales políticos, como la hormiga o la abeja, para las que es natural–, “es contractual, esto es, artificial” (*DC V.5*). Por eso la sociedad convenida sin autoridad que gobierne a través del miedo al castigo no es suficiente para garantizar la seguridad, motivo por el cual se deben sumir todas las voluntades a una sola voluntad, lo que genera la unión y esta se llama “*Estado o sociedad civil* y también *persona civil*” (*DC V.9*).

2.4 LA CONFIANZA DENTRO DEL MARCO DE LA DONACIÓN

EN RELACIÓN CON *LA DONACIÓN*, la confianza siempre opera por la búsqueda de algún bien, que puede ser ganar amistad, servicio, reputación o la esperanza de librarse de una pena, o bien, de obtener compasión o una recompensa en el cielo (*L XIV.12*). Aquí acontece el acto de confiar en la medida en que un hombre solo contribuye al poder de otro con la confianza de obtener un beneficio o asistencia mayor, “porque por necesidad de la naturaleza, cada hombre en todas sus acciones voluntarias tiene la intención de algún bien para sí mismo” (*EL I.XVI.6*).

En este aspecto específico es importante la cuarta ley de la naturaleza del *Leviatán* que reza así: “*Que quien reciba un beneficio de otro por mera gracia, se esfuerce en lograr que quien lo hizo no tenga motivo razonable para arrepentirse voluntariamente de ello*” (*L XV.16*). Cabe aclarar que para Hobbes nadie da sin esperar algo para sí mismo, por ello si la persona advierte que su propósito no obtendrá el fruto esperado “no habrá comienzo de benevolencia o confianza ni,

por consiguiente, de mutua ayuda, ni de reconciliación de un hombre con otro” (L XV.16).

En efecto, incluso en la gratitud, la confianza no logra escapar a la motivación centrada en el egoísmo. Pero esto no tiene lugar para sorpresas, pues es una consecuencia lógica de los presupuestos hobbesianos, porque lo que siempre lleva a un ser humano a actuar es un bien para sí mismo. No obstante, lo relevante del anterior pasaje del *Leviatán* puede verse, de acuerdo con el objeto de esta investigación, en dos sentidos: en primer lugar, la confianza emerge de una manera calculadora, toda vez que quien confía siempre está esperando un bien para sí mismo; en segundo lugar, se infiere que la confianza siempre demanda una respuesta por parte de la persona en quien se confía.

Sin embargo, en términos de donación, la respuesta a la confianza no está respaldada, como en el caso del pacto, por una fuerza coercitiva que atemorice a los hombres. En efecto, hay más lugar a la incertidumbre en la confianza desde la donación que desde el pacto, por lo cual, cuando se defrauda en este marco, acontece la *ingratitude*, así como en el pacto se da la injuria (DC III.3).

3. La confianza como lo natural: el planteamiento de Robert Spaemann

3.1 CONTEXTUALIZACIÓN DEL CONCEPTO DE CONFIANZA DENTRO DE LA FILOSOFÍA DE SPAEMANN

ROBERT SPAEMANN fue un prolífico intelectual católico alemán (Madigan, 2010) y su pensamiento se ve reflejado en una vasta obra que transita por temas éticos (Spaemann, 1991; 2000; 2007), bioéticos (Spaemann, 2001; 2006a; 2006b; 2011a) y teológicos (Spaemann, 2005a; 2010a; 2014; 2015; 2017). Sin embargo, como lo anota Zaborowsky (2010), las diferentes formas de la obra de Spaemann se asemejan al todo de su pensamiento, de tal suerte que unos componentes de sus escritos dilucidan otros.

El proyecto de Spaemann es, primero que todo, una aventura intelectual por comprender la modernidad (Madigan, 1997). Específicamente, se caracteriza por ser un crítico de la modernidad y de la modernidad tardía, pero no es antimoderno (Zaborowsky, 2010), pues no apela al irracionalismo. Al contrario, busca resaltar la importancia de la razón –no en vano participa como autor en

un libro que lleva por título *Dios salve la razón* (Benedicto XVI *et al.*, 2007)–, pero, a su vez, uno de sus grandes empeños fue reivindicar el lugar de la teología en el pensamiento filosófico (Yarza, 2019), sin confundir teología y filosofía, lo que implicaría caer en una filosofía insuficiente o en una teología corrupta (Zaborowsky, 2010).

Todo esto ha llevado a que el pensador alemán sea una influencia sobre todo por su posición bioética (Gardner, 2019; Velasco, 2018a; Rothhaar, 2020; Simsek, 2019) y teológica (Velasco, 2018b). No obstante, su pensamiento también ha tenido relevancia en el pensamiento sobre la gestión de personas en organizaciones (Marco Perles, 2008; Guillén Parra *et al.*, 2011).

En lo que respecta al tema de la confianza, se debe decir que el concepto no es el más estudiado dentro de su pensamiento. No obstante, la reflexión más sistemática del autor al respecto está condensada en el texto “Confianza” (Spaemann, 2005b), fruto de una conferencia dictada en Madrid, en el cual se basa el acercamiento hermenéutico de la presente investigación. Ello no significa, sin embargo que no se hagan referencias a otros textos del autor, sobre todo porque el texto de “Confianza” trata categorías que en su pensamiento son desarrolladas en otras obras.

En particular, cuando se busca una definición de *confianza* empleada por el filósofo Spaemann, se encuentra que más que definirla como sustantivo, se refiere a ella en su acción, es decir, como *confiar*. Al respecto, el filósofo dice lo siguiente:

Confiar en alguien (*sich auf jemanden verlassen* = abandonarse a alguien) es una perífrasis alemana maravillosa de lo que significa confiar. “Abandonarse” es lo contrario de “quedarse consigo mismo”. David Hume formuló la tesis opuesta, la tesis fundamental de la doctrina epistemológica empirista, con las palabras: “*We never advance one step beyond ourselves*” (no avanzamos nunca un paso más allá de nosotros mismos) (Spaemann, 2005b, p. 132).

Asimismo afirma: “confiar en alguien significa estar convencido o esperar con un alto grado de seguridad que el otro no persigue sus intereses de modo deshonesto a costa de mis intereses o de los intereses de otros” (Spaemann, 2005b, p. 138). También puede encontrarse que “confiar es hacerse vulnerable” (Spaemann, 2005b, p. 140). En una entrevista otorgada a Holger, asevera:

“Debemos confiar en los demás (*sich verlassen*, literalmente abandonarse al otro), como decimos bellamente en alemán” (Spaemann & Zaborowski, 2007, p. 515).

Ahora bien, como sustantivo, Spaemann se acerca al concepto de la siguiente forma: “la confianza es un fenómeno fundamentalmente personal, se impone la suposición de que solo podrá ser restablecida por individuos sobresalientes” (Spaemann, 2005b, p. 136); “confianza significa en el fondo una relación entre al menos dos personas” (Spaemann, 2005b, p. 141) y “la confianza es una prestación previa” (Spaemann, 2005b, p. 143).

Esta variedad de “definiciones” del sustantivo *confianza* y del verbo *confiar* orientan la reflexión de lo que Spaemann entiende por el concepto que es objeto de la presente investigación. Es así como la confianza, principalmente, tiene que ver con el abandonarse, lo cual está directamente relacionado con lo que los psicólogos llaman la “confianza originaria”, que es lo más importante que tiene la educación por hacer (Spaemann, 2010b), dada su relevancia para el desarrollo de la persona en sus relaciones:

Toda la confianza posterior, todo abandonarse a otros, es la repetición de lo que pasaba en el principio. Y si no pasaba en el principio la consecuencia es a menudo una debilidad del yo; la incapacidad de abandonarse es a su vez la expresión de esta debilidad del yo. Solo un yo fuerte puede abandonarse sin miedo a perderse (Spaemann, 2005b, p. 132).

Este abandonarse se contrapone al “quedarse consigo mismo” expuesto por Hume, es decir, esa primera experiencia de confianza se convierte en condición de posibilidad para no dejarse perder en el egoísmo. No obstante, no puede perderse de vista que confiar siempre trae consigo el riesgo de “perder”, en la medida en que se está interactuando con seres libres y, por tanto, seres impredecibles de por sí:

Aquí reside la paradoja de la confianza. A diferencia del riesgo mínimo calculado al que me expongo si subo a un coche o a un avión, la confianza siempre es un polo dentro de una interacción entre seres humanos. Se refiere a sujetos libres que pueden actuar de un modo o de otro. Pero, el hecho de poder actuar así o de otro modo no significa que nos hallemos en una incertidumbre permanente. En primer lugar, porque ellos poseen una naturaleza humana que los dispone, es decir, los inclina a actuar de un modo y no de otro en una determinada situación; tienen, además, ciertos intereses preestablecidos

por su naturaleza y que, por regla general, o bien se pueden perseguir sobre la base de hábitos establecidos o de raciocinios previsibles. Todo ello hace calculable su actuación hasta cierto punto (Spaemann, 2005b, p. 138).

Aquí es importante resaltar que la libertad, que interactúa en una relación de confianza, no se puede equiparar con la incertidumbre constante, pues el ser humano, por un lado, tiene por naturaleza un carácter que lo lleva a actuar de un modo y no de otro y, por otro lado, por la misma naturaleza, tiene ciertos intereses prestablecidos, de donde se podría inferir cómo actuaría frente a una determinada circunstancia. Ahora bien, todo esto es calculable *hasta cierto punto*, es decir, no hay certidumbre total frente al acto de confiar, pues de ser así no sería confianza. El resultado, cuando se confía, siempre será desconocido.

Cabe aclarar, por tanto, que el hábito creado por una persona no es garantía de un resultado en un mismo sentido, porque el hombre siempre lo puede romper e ir creando otros hábitos, por lo cual confiar siempre implica riesgos. La confianza necesariamente tiene que habérselas con el riesgo, es más,

el que confía se arriesga a fracasar. Solo puede confiar aquel que está dispuesto a aceptar el fracaso. Pero lo mismo es válido para el merecimiento de confianza. Solo es digno de confianza aquel que está dispuesto a aceptar una derrota (Spaemann, 2005b, p. 148).

No en vano el autor sostiene que confiar es hacerse vulnerable.

3.2 LA INEVITABILIDAD DE LA CONFIANZA

PARA SPAEMANN, la confianza es por principio inevitable, motivo por el cual es algo dado en el ser humano. El marco general de la confianza se basa en el argumento de que “nadie es completamente dueño de la situación” (Spaemann, 2005b, p. 131) y, si se quiere vivir, es necesario renunciar al deseo de serlo, pues, según el pensador alemán, el único momento en el cual existe autonomía absoluta es en el instante exiguo cuando el hombre pretende separarse del mundo.

Esta experiencia de no ser dueño de la situación se manifiesta en un doble sentido. Por un lado, desde el punto de vista antropológico, el ser humano no tomó la decisión de nacer; por otro lado, desde una vertiente cosmológica, son numerosas las condiciones que no ha elegido y que no domina nunca de manera

plena. No obstante, la persona tiene una especie de demanda interna que la motiva a buscar cierto espacio de autodeterminación y de autoafirmación frente a todas estas situaciones dadas. Ahora bien, este espacio no lo crea de manera aislada, por lo cual se requiere de la cooperación de otras personas.

Justamente de esta “limitación”, de no ser dueño de la situación plenamente y del requerimiento de la cooperación para crear un cierto espacio de autodeterminación y autoafirmación, nace la confianza: se tiene que confiar en los demás y esto no es una elección; es decir, los seres humanos no deciden confiar en el otro, tienen que confiar. Frente a la inevitabilidad de la confianza cabe preguntarse si esto hace que la confianza sea de suyo natural en el ser humano. En efecto, surge la cuestión de cómo justificar que para Spaemann la confianza sea natural o, como lo formula el mismo filósofo hablando de la confianza y la desconfianza, “la cuestión vital es ¿cuál de las dos es natural y cuál de ellas requiere justificación?” (Spaemann, 2005b, p. 133).

Para dar respuesta a esta pregunta se parte del supuesto según el cual la desconfianza es la que se aprende. Para justificar esta tesis, el autor presenta una escena en la que un padre anima a su hijo a saltar hacia sus brazos abiertos. Cuando el niño lo hace, el padre se retira y el hijo cae al suelo. Mientras llora el pequeño, el papá le explica que lo hizo para que aprenda a no confiar en nadie. En efecto, el niño no tenía razones para no confiar en su padre, por tanto, lo natural es que confie, así el pequeño aprende a desconfiar.

Es así como la confianza no se aprende, “no es un invento” (Spaemann, 2005b, p. 132); de hecho, lo dice de dos maneras: “Lo que podemos aprender, por tanto, no es la confianza, sino la desconfianza” (pp. 132-133) y “no es la confianza lo que se aprende, sino la desconfianza” (p. 133). Para argumentar lo anterior, se basa nuevamente en la “confianza originaria” (p. 132), a saber, la vivencia que tiene el niño con su madre en los primeros días de su vida, y en la que “no ‘se decide’ a confiar en su madre: es precisamente al revés, primero está con su madre y paulatinamente llega a ser él mismo” (p. 132).

En efecto, si bien en su argumentación no asevera propiamente que la desconfianza requiere justificación, sí deja claro que la desconfianza se aprende y que, por tanto, la confianza es lo natural. Como lo sostiene Marco Perles (2008) en su lectura de Spaemann, la confianza es “originaria y, por tanto, innata” (p. 501). Con vistas a sustentar la naturalidad de la confianza, Spaemann narra la anécdota

de una persona que vendía las entradas en un pequeño teatro y les concedía descuentos a los estudiantes. En una ocasión, llegó un joven diciendo que era estudiante, pero no tenía cómo comprobarlo. La vendedora aseveró que, como no lo conocía, no tenía razones para no fiarse de él. Si bien es una actitud poco usual, tiene todo su sustento si se parte del supuesto de que lo natural es confiar.

La confianza es algo que no debería cuestionarse de entrada, es decir, todos los seres humanos son considerados dignos de confianza; sin embargo, cada uno sabe que no hay justificación alguna para ser considerado digno de confianza. De ello se desprende que la confianza debe ser entendida como natural en la persona, y por lo cual sí hay un argumento para justificar que lo que se aprende es la desconfianza. De igual manera, la confianza otorgada, en cierta manera, demanda respuesta de la persona en la que se confía, pues es dada gratuitamente, porque es un abandonarse; por eso cuando alguien deposita su confianza en otro, este último no quiere defraudarle, para no generar en él una decepción. En este sentido, el filósofo alemán argumenta así: “una gran confianza obliga y motiva a aquel al que se le dispensa a mostrarse digno de ella y a justificarla *a posteriori*” (Spaemann, 2005b, p. 139).

Como ya se había sostenido, todos los seres humanos se consideran a sí mismos dignos de confianza, y, a su vez, la confianza otorgada, en cierta manera, obliga; de ahí que, según Spaemann, “la confianza es una prestación adelantada” (Spaemann, 2005b, p. 139), toda vez que, cuando se otorga, siempre queda la incertidumbre objetiva, a pesar de la experiencia previa, pues aquel al que se le dispensa es un sujeto libre.

Si bien la confianza es natural, para el filósofo en cuestión, esta puede perderse. Es claro que hay una predisposición humana a la confianza, motivo por el cual todos se consideran dignos de ella; no obstante, existe la posibilidad de que esta se debilite, aunque no es menos cierto que se puede construir nuevamente. De hecho, el autor sostiene que hay tres bienes muy escasos en la actualidad, entre los cuales se encuentra la confianza –siendo los otros dos la fe y la procreación– que puede recuperarse si se eliminan las causas que contribuyeron al debilitamiento, causas que son muy comunes para los tres bienes enunciados.

Por otro lado, según Spaemann no son pocas las personas dignas de fiar totalmente, en todas las cosas y en todas las situaciones. De manera similar, posiblemente no hay ningún hombre que no sea digno de confianza. De esto se sigue

que “la confianza y el hecho de que una persona sea digna de confianza es siempre una cuestión de medida” (2005b, p. 135). Ahora bien, la pregunta espontánea que sale al camino de la reflexión es la siguiente: ¿de qué depende dicha medida?

Para dar respuesta a esta cuestión se precisa tener presente varios aspectos. En primer lugar, “la confianza es un fenómeno fundamentalmente personal” (Spaemann, 2005b, p. 136), por consiguiente, en el fondo, la confianza es un acto humano que se refiere únicamente y en sentido estricto a personas libres que pueden responder y, consecuentemente, actuar de un modo o de otro. Sin embargo, esta especie de carácter calculable no hace de suyo la fundamentación del acto de confiar, porque, como ya se había señalado al principio de esta sección, para Spaemann (2005b) “confiar en alguien significa estar convencido o esperar con un alto grado de seguridad que el otro no persigue sus intereses de modo deshonesto a costa de mis intereses o de los intereses de otros” (p. 138).

En este sentido, no se otorga el mismo grado de confianza a una persona con la cual se ha construido una relación de largo tiempo que a una persona que se acaba de conocer. En este último caso se puede apelar a que todas las personas, exceptuando al suicida, buscan su propio interés, lo cual de por sí no es malo, pues el interés del otro y el propio pueden coincidir en algo bueno y bienintencionado para los dos.

Sin embargo, sí se puede aparentar que se confía, aunque realmente no sea así: “lo que se puede hacer es actuar como si uno confiara sin confiar realmente” (Spaemann, 2005b, p. 140). Para sustentar esto, Spaemann cuenta cómo la mujer de Dostoievsky le entregó al literato ruso una cantidad de dinero, lo último que a ella le quedaba, supuestamente porque su esposo lo necesitaba para hacer una inversión. Ella sabía que eso no era cierto, pues conocía claramente que todo lo iba a destinar al juego; sin embargo, ella se lo entregó sin vacilar y, efectivamente, el pensador ruso lo perdió todo. Pero la vergüenza del autor de *Crimen y castigo* fue tal que lo llevó a recuperarse de su ludopatía, lo cual muestra, por un lado, que la confianza entregada siempre demanda una respuesta correspondiente y, por otro lado, que la confianza tiene una fuerza transformadora en las personas. No obstante, no se puede dejar de lado que en este caso hay algo adicional: el amor.

El caso de la mujer de Dostoievsky le sirve al filósofo para mostrar cómo la confianza es necesariamente “hacerse vulnerable” (Spaemann, 2005b, p. 140). La confianza es un signo de vulnerabilidad del que confía, del que se entrega

voluntariamente. A su vez, es interesante ver cómo inicialmente la confianza es la entrega a una situación de debilidad, aunque tal vez surja de ella una situación de fuerza. En este sentido, puede verse, quizás en contraposición con lo que el mismo autor plantea, que la confianza sí tiene que habérselas con la voluntad, pues propiamente el acto cognitivo no lleva necesariamente a la acción; para que la confianza se dé, se requiere de la voluntad, es decir, la voluntad sucede al acto cognitivo.

Ahora bien, la vulnerabilidad se da de manera gradual y está abierta a la experiencia, por ende, la confianza está asida a la experiencia que se haya tenido con la persona en la cual se deposita la confianza. No es lo mismo la manera de confiar en una relación que ha logrado ir estableciendo vínculos más estrechos dados los momentos vividos que en una relación que apenas está iniciando (Robbins, 2016). Es más, puede que la experiencia no grata de la confianza respecto a una persona particular haga que quien confía dispense más confianza en una situación similar a otra persona que no conozca. En este sentido, va adquiriendo razón de ser el argumento según el cual en la confianza se cuenta con una incertidumbre objetiva, puesto que la experiencia va ampliando o reduciendo la capacidad de que quien confie vaya haciéndose más o menos vulnerable.

De igual manera, no puede dejarse de lado, según Spaemann, que el límite de la confianza “depende, en último término, de la naturaleza y de la propia cosmovisión” (Spaemann, 2005b, p. 146). Esta afirmación entraña en sí dos conceptos que no pueden pasarse tan de prisa, sin embargo, dado el alcance de esta investigación, basta con decir que la confianza es situada, es decir, depende de múltiples factores, entre los cuales se pueden destacar, a grandes rasgos, el cultural, el social, el económico y el religioso. Ello implica que la confianza no puede estudiarse de manera general sin tener presente las circunstancias de la persona que confía. No se debe descontextualizar la confianza de la persona que confía dejando de lado su propio horizonte. Ahora bien, esto no significa que no pueda estudiarse la confianza como fenómeno humano, pues evidentemente, como se ha tratado de mostrar, hay variables que son comunes a este fenómeno y que son generalizables.

4. La base social de la confianza como encuentro dialógico entre Spaemann y Hobbes

A PESAR DE LAS DIFERENCIAS EVIDENTES entre los dos filósofos aquí estudiados, hay un punto en común, a saber, para ambos la sociedad es la base de la confianza. Del pensamiento de Hobbes se puede concluir que sin confianza no puede haber sociedad. Para Spaemann, por su parte, la confianza es aneja al ser social del hombre. Sin embargo, la comprensión del origen de la sociedad sí difiere sustancialmente en ambos pensadores.

Hobbes tiene una visión mecanicista de la realidad, por ello, al hablar de la confianza, lo hace con el método científico que propone como fundamento de esta la racionalidad humana (Cisneros, 2011). Desde la lectura que se ha hecho de Hobbes se puede inferir que es el miedo mutuo entre los hombres, y consecuentemente la desconfianza, lo que los llevan, por conveniencia, a crear una sociedad: “debemos, pues, concluir que el origen de todas las sociedades grandes y duraderas no consistió en una mutua buena voluntad entre los hombres, sino en el miedo mutuo que se tenían” (DCI.2).

No obstante, para superar el miedo natural y mutuo se requiere de la confianza, que es el anverso del miedo, de allí la necesidad de que esta sea cultivada para el orden de la nueva sociedad (Weil, 1986). En este sentido, para el pensamiento hobbesiano, la confianza no surge naturalmente en el ser humano, porque lo natural es el miedo de los unos para con los otros. El miedo, por tanto, es un “fundamento moral negativo” (O’Driscoll, 2008, p. 354), en la medida en que en este se afina todo el constructo social. Por eso para Hobbes la confianza no es el cemento psicológico de la sociedad humana, sino el miedo, que es un concepto transversal en su pensamiento (Frost, 2016).

En el pensamiento hobbesiano es claro que, partiendo de la condición natural del hombre, primero se da la desconfianza que la confianza. Por ello Gibbons (2001) sostiene que Hobbes intenta construir un contrato social inspirador de confianza basado en la desconfianza, el mando, el control y el recurso a la fuerza; y de allí también que Baier (1986) asevere que Hobbes tan solo logra hacer conversiones hipotéticas de la desconfianza total a la confianza limitada. Sin la desconfianza, que es fruto del miedo, no adquiere sentido la confianza. No obstante, la desconfianza es un concepto secundario del miedo, es decir, la desconfianza

nace de un deseo de seguridad y, consecuentemente, podría decirse que la confianza emerge de una seguridad razonable en el otro. Se trata de una seguridad que, según la argumentación hobbesiana, es muy difícil de alcanzar por fuera de la sociedad civil, cuya finalidad es la preservación (Fernández Peychaux, 2013).

Asimismo, Hobbes sostiene que los hombres tienen desde el nacimiento la necesidad de juntarse para vivir mejor, y de ello se deduce que el hombre concibe la soledad como un enemigo de manera innata. Empero, de esto no se deriva necesariamente que la sociabilidad sea natural, porque la sociedad no es una mera reunión, sino que es un vínculo para el que se necesita confianza y acuerdos mutuos. Por tanto, para Hobbes el hombre es susceptible de hacerse sociable, no por naturaleza, sino por educación. En efecto, para Hobbes lo natural es el estado de guerra de “todos contra todos”, pero, como en este estado todos se sienten inseguros, el hombre, racionalmente², opta por hacer pactos para ganar un estado de seguridad y, de esta manera, vivir en paz. Si el hombre quiere pasar del estado de guerra de “todos contra todos” y alcanzar la paz y vivir en sociedad, tendrá que hacer pactos, es decir, ceder derechos a otros, para lo cual es fundamental la confianza, pues esta es un medio para lograr el fin de la paz.

En cuanto a Spaemann, la confianza tiene su fundamento en la cooperación, entendida esta en el sentido originario del ser humano. Sobre este tema, el filósofo alemán, basándose en Aristóteles, argumenta que el hombre no es autosuficiente, sino que solo la *polis* es autosuficiente (Spaemann, 2000). De allí que, extendiendo el estudio de la confianza al pensamiento general de Spaemann, pueda argumentarse que la confianza es fruto de la condición social del hombre. El ζῷον πολιτικόν (Aristóteles, *Eth. Nic.; Pol.*) ha de ser el punto de partida para hablar de la confianza en el ser humano de acuerdo con Spaemann. No obstante, entender al hombre como un ser en sociedad, de acuerdo con Spaemann (2004), solo es justificable si se tiene en cuenta la visión teleológica de la naturaleza humana:

Aristóteles había escrito que el hombre es por naturaleza un ser que habla y un animal político. Esta afirmación solo es inteligible si partimos de un concepto teleológico de naturaleza. Pues el niño no empieza a hablar por

2 Spaemann lo deja claro cuando dice: “Hobbes habla del abandono del estado de naturaleza como primera exigencia de la razón” (Spaemann, 2004, p. 36).

sí mismo, ni existe una “lengua natural”, y muchos hombres viven en comunidades que no tienen la forma de la polis. Lo que Aristóteles quiso decir es que el hombre, cuando se ha convertido en lo que “propialemente” es, habla racionalmente y vive en una comunidad de ciudadanos libres (Spaemann, 2011b, p. 25).

En consecuencia, cuando se afirma que lo natural en el ser humano es ser político se requiere necesariamente aclarar qué entiende el filósofo alemán por naturaleza, que es uno de los conceptos clave de su corpus filosófico (Madigan, 1997) y que es considerado por él mismo como uno de los conceptos más ambiguos (Spaemann 2011b; 2004). A pesar de ello, debe quedar claro que “por lo menos ya desde Platón, el paradigma del ‘ser por naturaleza’ era el hombre” (Spaemann, 2011b, p. 23), y que la concepción del concepto de naturaleza en Spaemann es esencialmente aristotélica (Madigan, 1997).

Por tanto, desde el Estagirita, se precisa aclarar que φύσις es la causa originaria de las cosas que tienen potencia, es decir, capacidad para ser: “la naturaleza pertenece al mismo género que la potencia” (Aristóteles, *Metaph.*, 1049b5-10). En este sentido, la naturaleza es la que permite que las cosas lleguen a ser lo que pueden llegar a ser. Por tanto, la naturaleza no es estática, porque de la capacidad de cambiar se desprende el movimiento, y todo movimiento tiene que estar orientado hacia un fin. En efecto, “es evidente que la naturaleza es una causa, y que lo es como causa que opera para un fin” (Aristóteles, *Ph.*, 199b30-35). La naturaleza se convierte en un punto de partida: cada cosa que se origina por naturaleza tiene la potencialidad para ser y para no ser. Particularmente, cuando se habla del hombre, se debe colegir que, con base en el pensamiento del Estagirita, lo natural, *al ser principio originario, es lo que el hombre es capaz de llegar a ser*; es decir, es un concepto teleológico y, por tanto, está en un continuo devenir, de ahí que “lo humano, entonces, siempre está por venir” (Baracchi, 2012, p. 98).

La filosofía de Spaemann recupera este concepto teleológico de la naturaleza aristotélica. Muestra de ello es cómo en su autobiografía (Spaemann, 2014) se ve el esfuerzo permanente por controvertir con la visión moderna de la necesidad de renunciar a la teleología, cuyos filósofos hicieron una “inversión teleológica”, destinada a la autoconservación del hombre. La modernidad, en general, fue alérgica al concepto de naturaleza porque lo entendían como propio de la filosofía natural, pero originariamente pertenece de suyo a la praxis humana.

Spaemann (2004), en su comentario a Aristóteles, dice que cuando el Estagirita asegura que el hombre es por naturaleza un ser político, quiere decir que realiza su naturaleza *en la polis*, lo cual presupone que el ser humano es un ser que habla, esto es, que no busca ciegamente la autoafirmación, sino el entendimiento con sus semejantes: “El hecho de que para ello necesite la ayuda de otros hombres solo es una confirmación de la naturaleza comunitaria del hombre” (Spaemann, 2011b, p. 25).

En efecto, teniendo claro lo anterior, la confianza puede comprenderse como natural en la medida en que es una condición de posibilidad del acto de confiar que tiene el ser humano gracias a su naturaleza humana, entendida esta última de manera teleológica, es decir, una naturaleza en busca de realización y no como algo acabado de suyo. Esto es, partiendo del supuesto de que la naturaleza humana capacita al hombre para llegar a ser lo que puede llegar a ser, se puede decir que la confianza es natural como potencia, esto es, la persona tiene la potencialidad para confiar y la tiene justamente porque está en su naturaleza.

En consecuencia, la confianza es natural –entendida la naturaleza como la entiende Spaemann–, en tanto que gracias a la naturaleza el hombre llega a ser lo que puede llegar a ser. En el hombre existe la potencialidad de llegar a confiar. Llegados a este punto, podrá decirse, entonces, que la discusión no ha de darse tanto a propósito de si lo natural en el hombre es la confianza o la desconfianza, sino en torno a la consideración de que el hombre es un ser que confía gracias a su misma naturaleza humana. El hombre es un ser que confía en tanto que es hombre.

5. Conclusión

El interés de la filosofía moral actual por el tema de la confianza es indudable (Vargas-González & Toro-Jaramillo, 2021); sin embargo, ni Hobbes ni Spaemann son suficientemente considerados en el debate, a pesar de los acercamientos que tienen al concepto. Para Hobbes, la confianza es una decisión racional si se quiere, sencillamente, para sobrevivir y no caer en el hipotético estado de naturaleza; mientras que, para Spaemann, la que necesita justificarse es la desconfianza y no la confianza, dado que la segunda es una experiencia originaria en el ser humano y la primera se aprende. Es decir, para el filósofo inglés, con lo que primero se encuentra el ser humano es con la desconfianza y *aprende* a confiar,

mientras que para el pensador alemán la persona primero se encuentra con la confianza y *aprende* a desconfiar.

Sin embargo, el diálogo aquí propuesto ha ayudado a encontrar un punto en común para hablar de la confianza desde los dos filósofos. Más allá de las diferencias, la sociabilidad puede ser la base donde se asienta la confianza en ambos pensadores. No en vano, Locke (1954) aseguró que la confianza es el vínculo de la sociedad y Baier (1994) argumentó que quienes no valoran la confianza son solamente los que viven solos, en un estado salvaje. En este punto están muy cercanos al pensamiento de Aristóteles (1988) y su afirmación según la cual el hombre que no puede vivir en comunidad es una bestia o un dios y no pertenece a la *polis*. Asimismo, Simpson (2012) sostiene que esta cuestión social es la base para construir la reflexión en torno al tema de la confianza. En sentido similar, Jones (2012) asegura que la dimensión social es una manera que tiene el ser humano para mitigar sus limitaciones como persona individual.

Por los anteriores argumentos, no deja de sorprender que, cuando se habla de confianza en la reflexión de la filosofía moral actual, haya un olvido generalizado sobre la relación de la confianza con la naturaleza humana. Esto llama la atención, sobre todo, si se considera que, dependiendo de la posición que se tome frente a este tema, la reflexión va en una dirección específica. Por ello, recuperar, por un lado, la concepción hobbesiana de la confianza y la desconfianza, es un imperativo, sobre todo en cuanto se tiene presente que Hobbes fue uno de los pioneros en definirlos en 1640. Asimismo es dicente la ausencia de una referencia de la reflexión profunda que tiene Spaemann respecto a la confianza y la desconfianza, que, si bien no son conceptos axiales en su obra, ponen sobre la mesa la discusión de unos argumentos que deben ser considerados en cuanto parten de una posición fundada en la totalidad de su pensamiento.

Cabe aclarar que con la argumentación anterior no se pretende sugerir *per se* que, por el hecho de ser Hobbes y Spaemann filósofos reconocidos, resulte un deber acudir a sus pensamientos cuando se hable de la confianza o la desconfianza desde la filosofía moral, pues esto sería ir en contra de lo que el mismo pensador inglés sostiene cuando asegura que las palabras no adquieren relevancia por quien las dijo, como lo asumen una “multitud de locos que las avalúan por la autoridad de un Aristóteles, de un Cicerón o de un Tomás, o de otro doctor cualquiera, hombre en definitiva” (L IV.13). En cambio, se argumentó aquí la

importancia de reconocer, por un lado, el papel pionero de Hobbes, sobre todo de su definición de la confianza, que es una de las primeras que se ha dado en la historia de manera sistemática, y, por otro lado, el protagonismo contemporáneo de Spaemann al plantear la confianza como una disposición natural al hombre.

Queda un camino abierto para quienes pretendan esclarecer aún más el concepto de confianza en Hobbes a partir de los diferentes usos que le da en latín (*fides, fiducia*) y en inglés (*confidence, trust*), pues al respecto hay en la filosofía moral, en lo referente al uso en inglés, una diferenciación sustancial de acuerdo con el concepto que se use (Vargas-González, 2022). De igual manera, es un reto analizar las categorías anejas a la confianza desde el alemán en el pensamiento de Spaemann que, seguramente, afinarían mucho más la interpretación de su pensamiento. Así, adquiere sentido un análisis filológico de los textos de Hobbes y Spaemann, que, centrándose específicamente en estos términos, propenda por esclarecer el uso de los conceptos en el contexto específico de ambos pensadores.

Referencias

- Aristóteles (1985). *Ética Nicomaquea – Ética Eudemia*. Gredos.
- Aristóteles (1988). *Política*. Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Física*. Gredos.
- Baier, A. (1986). Trust and Antitrust. *Ethics*, 96(2), 231-260. <http://www.doi.org/10.1086/292745>
- Baier, A. (1994). *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Harvard University.
- Baracchi, C. (2012). Aristotle on Becoming Human. *Tópicos*, 43, 93-121.
- Benedicto XVI et al. (2007). *Dios salve la razón*. Encuentro.
- Bobier, C. (2020). Rethinking Thomas Hobbes on the Passions. *Pacific Philosophical Quarterly*, 101(4), 582-602. <http://www.doi.org/10.1111/papq.12322>
- Castel de Lucas, G. y Fernández Peychaux, D. (2016). Editorial: la revolución hobbessiana. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 5(9), 9-29.
- Cisneros, M. (2011). La naturaleza humana en Hobbes: antropología, epistemología e individuo. *Andamios*, 8(16), 211-240.

- Faulkner, P. & Simpson, T. (Eds.). (2017). *The Philosophy of Trust*. Oxford University Press.
- Fernández Peychaux, D. A. (2013). El *Leviathan* como autómeta: método y política en Thomas Hobbes. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 30(2), 413-430.
- Frost, S. (2016). El miedo y la ilusión de la autonomía. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 5(9), 175-200.
- Gadamer, H. (1998). *Verdad y método II*. Sígueme.
- Gardner, E. (2019). Unpacking Robert Spaemann's Philosophical Contribution to the Brain Death Debate. *The Linacre Quarterly*, 86(4), 381-393. <http://www.doi.org/10.1177/0024363919876391>
- Gibbons, R. (2001). Trust in Social Structures: Hobbes and Coase meet repeated games. En K. Cook (Ed.), *Trust in society* (pp. 332-353). Russell Sage Foundation.
- Guillén Parra, M., Lleó de Nalda, A., & Marco Perles, G. (2011). Repensando la confianza como factor crítico en la gestión organizativa. *Cuadernos de Gestión*, 11, 33-47.
- Hawley, K. (2012). *Trust: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Hobbes, T. (1928). *The Elements of Law Natural & Politic*. Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (1972). *Man and Citizen*. Garden City.
- Hobbes, T. (1983a). *De Cive. The English version. Critical Edition by Howard Warrender*. Oxford University Press.
- Hobbes, T. (1983b). *De Cive. Latin version. Critical Edition by Howard Warrender*. Oxford University Press.
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan*. Cambridge University Press.
- Jones, K. (2012). Trustworthiness. *Ethics*, 123(1), 61-85. <http://www.doi.org/10.1086/667838>
- Locke, J. (1954). *Essays on the Law of Nature* (Wolfgang von Leyden, Ed.). Oxford University Press.
- Luhmann, N. (1996). *Confianza*. Anthropos.
- Madigan, A. (1997). Robert Spaemann's "Philosophische Essays". *The Review of Metaphysics*, 51(1), 105-132.

- Madigan, A. (2010). Review of Robert Spaemann's *Persons*. *Journal of Religious Ethics*, 38(2), 373-392. <http://www.doi.org/10.1111/j.1467-9795.2010.00433.x>
- Marco Perles, G. (2008). La confianza como clave fundamental para una dirección de personas al servicio de personas a partir de la obra de Robert Spaemann. *Cuadernos de Bioética*, 19(3), 495-510.
- O'Driscoll, C. (2008). Fear and Trust: The Shooting of Jean Charles de Menezes and the War on Terror. *Millennium*, 36(2), 339-360. <http://www.doi.org/10.1177/0305829808036002090>
- O'Neill, O. (2002). *A Question of Trust*. Cambridge University Press.
- Pacchi, A. (1987). Hobbes and the Passions. *Topoi*, 6(2), 111-119. <http://www.doi.org/10.1007/BF00141767>
- Robbins, B. G. (2016). What is Trust? A Multidisciplinary Review, Critique, and Synthesis. *Sociology Compass*, 10(10), 972-986. <http://www.doi.org/10.1111/soc4.12391>
- Rothhaar, M. (2020). On Justifying Arguments of Species Membership. *Bioethics*, 34(2), 159-165. <http://www.doi.org/10.1111/bioe.12657>
- Simek, V. (2019). Are All People Persons, and If So, Why? An Outline of the SKIP-Arguments and the Argumentation of Robert Spaemann. *Studia Theologica*, 21(1), 129-143.
- Simon, J. (Ed.). (2020). *The Routledge Handbook of Trust and Philosophy*. Routledge.
- Simpson, T. (2012). What is Trust? *Pacific Philosophical Quarterly*, 93, 550-569. <http://www.doi.org/10.1111/j.1468-0114.2012.01438.x>
- Spaemann, R. (1991). *Felicidad y benevolencia*. Rialp.
- Spaemann, R. (2000). *Personas: Acerca de la distinción entre algo y alguien*. Eunsa.
- Spaemann, R. (2001). La perversa teoría del fin bueno. *Cuadernos de Bioética*, 3, 355-364.
- Spaemann, R. (2004). *Ensayos filosóficos*. Cristiandad.
- Spaemann, R. (2005a). Rationality and Faith in God. *Communio: International Catholic Review*, 32(4), 618-636.
- Spaemann, R. (2005b). Confianza. *Revista Empresa y Humanismo*, 9(2), 131-148.
- Spaemann, R. (2006a). When Death Becomes Inhuman. *Communio: International Catholic Review*, 33(2), 298-300.

- Spaemann, R. (2006b). Begotten, not made. *Communio: International Catholic Review*, 33(2), 290-297.
- Spaemann, R. (2007). *Ética, política y cristianismo*. Palabra.
- Spaemann, R. (2010a). *El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la modernidad*. Rialp.
- Spaemann, R. (2010b). *Ética: cuestiones fundamentales*. Eunsa.
- Spaemann, R. (2011a). Is Brain Death the Death of a Human Person? *Communio: International Catholic Review*, 38(4), 326-340.
- Spaemann, R. (2011b). *Lo natural y lo racional*. Instituto de estudios de la sociedad.
- Spaemann, R. (2014). *Sobre Dios y el mundo*. Palabra.
- Spaemann, R. (2015). *Meditaciones de un cristiano I. Sobre los salmos 1-51*. Biblioteca de autores cristianos.
- Spaemann, R. (2017). *Meditaciones de un cristiano II. Sobre los salmos 52-150*. Biblioteca de autores cristianos.
- Spaemann, R. & Zaborowski, H. (2007). An Animal that Can Promise and Forgive. *Communio: International Catholic Review*, 34(4), 511-521.
- Tönnies, F. (1988). *Hobbes. Vida y doctrina*. Alianza Editorial.
- Vargas-González, C. (2022). Hermenéutica para leer ‘confianza’ y ‘confiar’ en *rely, confidence* y *trust* en la traducción de las NIAs. *Revista Contabilidade & Finanças*, 33, 315-328. <http://www.doi.org/10.1590/1808-057x202114510>
- Vargas-González, C. y Toro-Jaramillo, I. (2021). La libertad como el punto de encuentro para la construcción de la confianza en las relaciones humanas. *Isegoría*, 65, e09. <http://www.doi.org/10.3989/isegoria.2021.65.09>
- Velasco, M. L. (2018a). El pensamiento ecoético de Robert Spaemann: ética de la benevolencia y cuidado del mundo natural. *Cuadernos de Bioética*, 29(97), 281-287. <http://www.doi.org/10.30444/CB.12>
- Velasco, M. L. (2018b). La razonabilidad de la creencia en Dios (R. Spaemann). *Cauriensia*, 13, 637-660. <http://www.doi.org/10.17398/2340-4256.13.637>
- Weil, F. (1986). The Stranger, Prudence, and Trust in Hobbes’s Theory. *Theory and Society*, 15(5), 759-788. <http://www.doi.org/10.1007/BF00239137>
- Yarza, F. (2019). In Memoriam Robert Spaemann (1927-2018). *Anuario Filosófico*, 52(1), 169-174.

- Yepes, C. (2017). *Por otro camino. De regreso a lo humano*. Penguin Random House.
- Zaborowsky, H. (2010). *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person. Nature, Freedom, and the Critique of Modernity*. Oxford University Press.