

VOWNTA
LIBRE, LIB-METAFISICA

Max
HORKHEIMER

Historia, metafísica
y escepticismo

Altaya

Título original:
Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie
Hegel und das Problem der Metaphysik
Montaigne und die Funktion der Skepsis

Título en castellano:
Historia, metafísica y escepticismo

Traducción:
M^o. del Rosario Zurro

Introducción:
Alfred Schmidt

Dirección Editorial: Julià de Jòdar
 Director de Producción: Manuel Álvarez
 Diseño de la colección: Victor Vilaseca

Distribuye para España: Marco Ibérica. Distribución de Ediciones, S.A.
 Ctra. de Irún, km. 13,350 (Variante de Fuencarral) - 28034 Madrid
 Distribuye para México: Distribuidora Intermex S.A. de C.V.
 Lucio Blanco, 435 - Col. Petrolera 02400 México D.F.
 Distribuye para Argentina: Capital Federal: Vaccaro Sánchez
 C/ Moreno, 794, 9º piso - CP 1091 Capital Federal - Buenos Aires (Argentina)
 Interior: Distribuidora Bertrán - Av. Vélez Sarsfield, 1950
 CP 1285 Capital Federal - Buenos Aires (Argentina)
 Importación Argentina: Ediciones Altaya, S.A.
 Moreno 3362/64 - 1209 Buenos Aires - Argentina

© para *Anfänge y Hegel*: S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1970
 © para *Montaigne*: S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1968
 © Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1982
 © Por esta edición: Ediciones Altaya, S.A., 1998
 Musitu, 15. 08023 Barcelona

ISBN Obra Completa: 84-487-0119-4
 ISBN: 84-487-0194-1
 Depósito Legal: B. 331-1995
 Impreso en España - Printed in Spain - Mayo 1998
 Imprime: Litografía Rosés, S.A. (Barcelona)
 Encuadernación: S. Mármol, S.A. (Sabadell-Barcelona)

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el artículo 534-bis del código penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujesen o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte, sin la preceptiva autorización.

«Toda filosofía social, mientras siga proponiéndose como resultado final el establecer unos cuantos principios,... será muy incompleta; no son tanto los nudos resultados lo que nos hace falta, cuanto más bien el estudio; los resultados, ya lo sabemos desde Hegel, no son nada si prescindimos de la evolución que ha llevado hasta ellos; y los resultados son menos que inútiles cuando se los convierte en algo de por sí inamovible y no se utilizan como premisas de ulteriores desarrollos».

(Friedrich Engels, 1844, en los *Anales Franco-Alemanes*)

En las vicisitudes de la actual discusión sobre eso que, bajo el nombre de Teoría Crítica, ha influido considerablemente, sobre todo en este país, en la imagen que el movimiento estudiantil de protesta tiene de sí mismo, sigue poniéndose de manifiesto lo poco presente que tienen la historia de esta Teoría incluso algunos de sus adeptos. La tendencia de la conciencia predominante a sustituir sin más el pensamiento histórico por otro meramente archivístico se impone también entre aquellos que necesitan con mayor urgencia dicho pensamiento histórico. Por este motivo, su argumentación resulta con frecuencia más débil de lo que cabría esperar en vista de los logros objetivos de la Escuela de Frankfurt. Así, en la disputa con científicos sociales de tendencias analíticas, la alternativa empirismo-especulación, tiempo ha reconocida como impropia, vuelve a replantearse, entre otros motivos, porque es evidente que los nuevos defensores de la dialéctica no han sido capaces de exponer adecuadamente la relación en que se encuentran con la filosofía en general y especialmente con la de Hegel.

2. Derecho natural e ideología

Maquiavelo, el primer filósofo de la historia de la época moderna, es un pionero de la sociedad burguesa en su fase de ascenso. Los principios de su concepción de la historia están dirigidos al fomento y despliegue de esta sociedad. En la época de Maquiavelo, la unidad de Italia era condición indispensable para que la burguesía italiana tuviera un poder competitivo. Sin embargo, el maquiavelismo es típico de todo país cuya sociedad precise un gobierno fuertemente centralizado para eliminar las limitaciones de la estrecha economía medieval y, con ellas, los restos de feudalismo. Para posibilitar el establecimiento de un sistema de intercambio libre de trabas, seguro y homogéneo, este gobierno debe vencer toda resistencia, remover todo obstáculo y hacer uso de una violencia despiadada, pasando por encima de todos los horrores y miserias humanas que engendra un período de transición; resumiendo, debe allanar el camino al orden burgués en el ámbito más amplio y más autónomo posible. Con principios maquiavélicos creó Richelieu en Francia el Estado

nacional unitario. Napoleón, cuya tarea histórica fue la de establecer el orden y la seguridad burguesas después de las borrascas de la revolución francesa, y que nada más cumplir esa función abandonado por la burguesía francesa, escribió un comentario sobre Maquiavelo; y Hegel (en cuya filosofía encontró su más clara expresión ideal la burguesía alemana anterior a 1848, que por todas partes encontraba obstáculos para su desenvolvimiento económico y político) no sólo compartió de hecho numerosas ideas de Maquiavelo, sino que tiene a la persona de éste en la más alta estima. Durante la vida de Hobbes se pusieron en su país de origen los fundamentos para un desarrollo sin trabas de la sociedad burguesa. Podemos considerar su filosofía de la historia —que es efecto, tanto como causa, de su praxis— en contraposición con la de Maquiavelo, cuyas ideas, al menos en un principio, carecieron de influencia efectiva dentro de su propio país.

Hobbes nació en 1588, año en que tuvo lugar el desastre de la Invencible. Hijo de un predicador de Oxford no demasiado cultivado, se convertía en uno de los más importantes filósofos de la historia moderna. Mientras que en el terreno de la filosofía de la historia debe su formación a Maquiavelo, en el resto de las disciplinas su maestro es el gran Francis Bacon; éste, en contra de ciertas opiniones muy difundidas hoy en día, debe ser considerado como el primer pensador que situó en el primer plano de consideración ciertas ideas fundamentales de la filosofía moderna. La vida de Hobbes abarca un lapso de tiempo de 91 años y, en su mayor parte, se inserta en la época de la lucha final entre la burguesía inglesa y el feudalismo. Tuvo ocasión de ver cómo la Corona, para no hundirse, hubo de recurrir a un poder absoluto y cómo, para mantener su existencia en lo sucesivo, hubo de poner ese poder al servicio de los intereses «nacionales», es decir, al servicio de aquellos intereses burgueses que, en la Inglaterra de entonces, coincidían en esencia con los de la acaudalada nobleza protestante.

Hobbes, cuya vida transcurrió en parte bajo el rei-

nado de Isabel, ve luego pasar ante sus ojos el débil gobierno de Jacobo I y, finalmente, la caída de la Corona a consecuencia de la política de la casa real inglesa orientada exclusivamente al aumento de su propio poder. Hobbes consideró siempre la monarquía como la mejor forma de gobierno y por esta causa tuvo que huir de Londres en 1640, cuando se reunió el «Parlamento largo», y permanecer en Francia durante 11 años; pero a pesar de esto, estimó en todo momento —totalmente de acuerdo con el espíritu de Maquiavelo— que la *forma* de Estado es algo relativamente secundario frente a la existencia fáctica de un poder soberano fuerte, sea éste cual sea. Así se explica que durante su emigración en Francia, diera clases al desterrado Príncipe de Gales, futuro Carlos II, que tenía su corte en Saint-Germain, y que incluso se hiciera amigo de él, si bien luego se enemistaron a causa del reconocimiento que Hobbes otorgó al gobierno republicano de Cromwell; hacia finales de 1651, aprovechando la amnistía concedida por el Parlamento, vuelve Hobbes a Londres como ciudadano leal al nuevo régimen. Más tarde, Carlos II, a su entrada solemne, le tiende de nuevo la mano, a sabiendas sin duda de que Hobbes seguía siendo monárquico. Lo era, sin embargo, por así decir, sólo en tanto que persona privada; en cuanto filósofo, era servidor de todo gobierno fuerte que estuviera en el poder, cuya consolidación era para Hobbes su obligación y tarea suprema. No dedicó su ciencia a un monarca, ni a una república, sino al poder político más fuerte, lo mismo que Maquiavelo²⁸.

El estadista florentino, en el cual son raras las consideraciones abstractas y de principio, había adoptado sin más, y de un modo todavía ingenuo, la analogía entre política y física, entre explicación científico-natural y explicación histórica. Por el contrario, el sistema filosófico de Hobbes, que representa uno de los documentos espirituales más brillantes y penetrantes de su época, reposa, en esencia, sobre un análisis teórico de esas analogías entre la estructura de las formaciones naturales y de las sociales, es decir, entre las estructuras fisi-

cas y la unión de los hombres en el Estado. Sus teorías sobre el Estado y la Historia no se pueden comprender si se desconoce su concepción de la naturaleza, la cual se basa en el concepto mecanicista de mundo que la nueva sociedad en ascenso contraponía, como solución de todos los enigmas, al cosmos medieval.

Galileo había reducido todo acontecer a un acontecer mecánico: el movimiento de partículas materiales mínimas. Todo proceso, incluso el más complicado —la transformación de grandes masas— podía a su modo de ver, ser reducido a un movimiento de átomos. Frente a la concepción medieval del reposo como estado originario y, por así decir, adecuado a todas las cosas (concepción que podemos encontrar todavía hoy en la imagen «natural» del mundo), la teoría de Galileo, al afirmar que el movimiento rectilíneo y uniforme constituye el concepto físico más simple, y que el reposo y el movimiento, bajo un punto de vista amplio, han de ser concebidos como relativos, constituyó una proeza histórica. Según Galileo, no es el movimiento en cuanto tal lo que debe ser explicado, sino la aceleración o la retardación y el cambio de dirección. Con esto, el Dios de Aristóteles, motor inmóvil del universo, que da el primer impulso y al mismo tiempo conserva el movimiento, se hace superfluo al menos para la filosofía de la naturaleza.

Esta nueva concepción, cuyos fundamentos se ponen en el Renacimiento, adquiere por obra de Hobbes, y de forma radical, una expresión sistemática cerrada. Siendo toda ciencia, a su modo de ver, saber por causas, nunca podrá conformarse con la simple comprobación o descripción de hechos. La causa de todas las transformaciones de los cuerpos se encuentra en el movimiento de sus partes. No por ello hemos de considerar a Hobbes como un atomista en sentido estricto; para los atomistas, entre los que se cuenta su amigo Gassendi, todo lo que es, está compuesto de unas partículas últimas, invariables, indivisibles y autónomas: los átomos; éstos tienen ciertas propiedades, como por ejemplo la pesantez y la impenetrabilidad, aunque en

realidad no posean ninguna cualidad sensible. Hobbes no admite esas partículas de la materia; para él, lo pequeño y lo grande son conceptos relativos que sólo poseen un sentido en función del sujeto que percibe; lo que al físico le parece la partícula más pequeña, no tiene por qué serlo en sentido absoluto. Ahora bien, de lo que Hobbes está convencido es de que sólo es real aquello que ocupa un lugar en el espacio; y a eso no lo llama materia (concepto que, para él, es meramente abstracto y general, y recuerda demasiado a Aristóteles) sino cuerpo. Todo aquello que, a justo título, pueda ser llamado sustancia o realidad, es cuerpo; todas las modificaciones son movimientos de las partes de los cuerpos, movimientos que debemos seguir investigando para descubrir otros movimientos parciales. Extensión y figura son cualidades constantes de los cuerpos; color, olor, sonido, son meros modos subjetivos de aprehenderlos. Las leyes supremas del movimiento son las leyes supremas del mundo natural, y a que otro mundo no existe.

lo debe ser cuerpo

(X)

(4)

También el hombre es un mecanismo compuesto de partes corpóreas; si se distingue de los demás cuerpos de la naturaleza no es porque ciertos procesos que se producen en él obedezcan a otras leyes que las mecánicas, sino únicamente por la mayor complejidad de su estructura y de sus funciones. Hobbes ha comparado el corazón, los nervios y las articulaciones, respectivamente, con un resorte, unas correas y unas ruedas que ponen al cuerpo en movimiento. Si bien Hobbes se ha visto ocasionalmente atormentado por el problema de la conciencia, la cual serviría, al menos, para distinguir al hombre de una parte de los demás cuerpos, y si bien ha tratado este problema de distintas maneras en las diversas épocas de su vida, sin embargo nunca se expresó de modo inequívoco al respecto. Su postura oscila entre la teoría de que también las sensaciones y los procesos de conciencia son, en definitiva, procesos materiales, al igual que todo lo demás, y la opinión de que ciertos procesos pueden ser considerados unas veces como psíquicos y otras como físicos, lo cual no quiere

decir que se trate de distinciones reales, sino solamente de diversas posibilidades de clasificación. En cualquier caso, el que la conciencia sea un hecho no justifica, en su opinión, ningún otro modo de explicación de las acciones humanas que no sea el mecanicista; y los movimientos humanos han de ser concebidos de modo causal a partir del movimiento de las partes, más o menos igual que los movimientos de la atmósfera.

La relación existente entre el Estado y los hombres individuales es la misma que existe entre los hombres individuales y las partes materiales de sus cuerpos, es decir, la que se da en todo sistema físico con respecto a los elementos materiales que lo integran. «De la misma manera que, en un mecanismo de relojería o en otra máquina un poco complicada, es imposible conocer la importancia de cada parte y de cada rueda si no se la desmonta y se considera separadamente la materia, la figura y el movimiento de cada parte, también cuando nos disponemos a estudiar el derecho público y los deberes de los súbditos, aunque no sea necesario desmontar realmente el Estado, si que debemos, sin embargo, considerarlo como desmontado; es decir, es necesario conocer con exactitud las propiedades de la naturaleza humana, en qué aspectos es apta y en cuáles no lo es para fusionarse en un Estado, y qué relaciones deben entablar los unos con los otros si quieren lograr una unidad»²⁹. De la misma manera que, para comprender las grandes cosas hay que estudiar las propiedades de las partes más pequeñas de la materia, y del mismo modo que en física es necesario proseguir la investigación en busca de lo infinitamente pequeño, también tendremos que partir de las propiedades de las partes más pequeñas del ensamblaje político (los hombres) si queremos explicar el origen y la coherencia de lo grande, es decir, del Estado.

H 112

! Benemot

(X)

Con esto, la teoría de Hobbes, con toda su fundamentación sistemática, lo que hace es poner de manifiesto de modo aún más nítido el error de base de la explicación maquiaveliana de la historia. Todas las transformaciones sociales que se producen en el Es-

ERRON IMA Q

El hecho de que no conozcamos las causas que impulsan a un comportamiento particular no es base suficiente para afirmar que la reacción en cuestión no pueda integrarse, probablemente, en una cadena causal. El poner como punto de partida teórico la libertad positiva en vez de intentar dar una explicación supone más bien, para Hobbes y para la Ilustración, poner un límite artificial a las ciencias, cuya tarea es la de no anclarse definitivamente en ningún estadio de la investigación. Si bien no tenemos en absoluto derecho a construir dogmáticamente cadenas causales donde no conocemos los mecanismos de las acciones humanas, tampoco es lícito que obstaculicemos la investigación posterior introduciendo un concepto de libertad que ponga límites a la ciencia antes de tiempo.

«En mi opinión —dice Hobbes—, la libertad no es otra cosa que la ausencia de todo aquello que obstaculice el movimiento. Por eso no es libre el agua encerrada en un recipiente, ya que el recipiente le impide derramarse fuera; será libre, por el contrario, cuando se rompa el recipiente. Un individuo tiene mayor o menor libertad según disponga de un espacio mayor o menor para moverse. Por eso tiene más libertad el que está encerrado en una prisión espaciosa que el que lo está en una prisión estrecha. El hombre puede también libre bajo un aspecto y no serlo bajo otro. Así, el paseante se encuentra obstaculizado por uno u otro lado mediante vallas o muros, con el fin de que no estropee los campos y viñas colindantes con el camino. Los obstáculos de este tipo son exteriores y absolutos; y en este sentido son libres todos los esclavos y todos aquellos que, sometidos al yugo de la violencia, no estén encadenados o en prisión. Otros obstáculos sólo afectan a la voluntad; no impiden el movimiento de forma directa, sino indirectamente, influyendo en nuestra voluntad. Así, el pasajero de un barco no tiene nada que le impida tirarse al mar si es que lo quiere. Y también aquí la libertad del hombre es tanto mayor cuantas más posibilidades de movimiento tenga. Y en esto consiste la libertad civil (...) Pero en todo Estado y

en toda familia donde haya esclavos, los ciudadanos libres y los hijos de familia tienen frente a los esclavos el privilegio de ocupar empleos más honrosos en el Estado o en la familia y de poseer más cosas superfluas. Y la diferencia entre un ciudadano libre y un esclavo consiste en que el libre sólo sirve al Estado, mientras el esclavo sirve también a un conciudadano. Cualquier otro tipo de libertad supone una liberación con respecto a las leyes del Estado y sólo les corresponde a los que ostentan el dominio»³⁰. Estas consideraciones de Hobbes muestran con toda claridad que no está hablando de la libertad de querer sino de la de actuar, y ésta varía según el individuo, su situación en general y su situación de clase. Nuestras acciones se ven limitadas no sólo por obstáculos externos, sino también por obstáculos internos como, por ejemplo, las posibles consecuencias previstas. El pasajero aquél del barco no se arrojará al mar, siempre que sea «normal», aunque tenga el camino abierto a ello; al que pasea por pasear le dará igual que el acceso a una casa le esté realmente interceptado o que le esté prohibido bajo amenaza de muerte. En ambos casos (que, para Hobbes, se distinguen en que el uno supone una obstaculización mediata y el otro una inmediata) la voluntad como tal no es libre, sino que está determinada por una serie de causas.

La libertad metafísica de la voluntad que Hobbes rechaza, sería un momento que emparentaría sin distinción a todos los hombres, grandes y pequeños, ricos y pobres, enfermos y sanos, jóvenes y viejos; sería una facultad común en la línea de la teología —según la cual todos los hombres son igualmente hijos de Dios— o en la de la Ilustración, la cual, por razones políticas, hace hincapié en la igualdad de todos los hombres. En cambio la libertad de actuar que Hobbes reconoce es distinta según los casos. Cuando se refiere a ella, Hobbes subraya sobre todo las diferencias que la situación social impone. A propósito de los esclavos y de sus señores se hablaba en la última cita de «cosas superfluas», es decir, del lujo. Si partimos de que el esclavo

tado, la Política, la Religión, la Moral y el Derecho, deben ser explicadas a partir del concepto de los individuos aislados, cuyas propiedades concibe Hobbes, en analogía consciente con las de los cuerpos inorgánicos, como eternas e inalterables. Cada uno de estos individuos reacciona ante los movimientos externos con absoluta necesidad. Vistas desde el interior, las reacciones humanas se presentan como ciertas vivencias, sentimientos y movimientos impulsivos. La antropología de Hobbes reposa sobre la idea básica de que todos los afectos, conforme a los cuales reaccionamos, son efectos estrictamente necesarios de los procesos mecánicos que se producen en nuestro cuerpo y en el mundo externo. Las funciones del cuerpo humano se ponen en marcha y se mantienen en movimiento por obra del corazón. La actividad de éste se mantiene gracias a los constantes impulsos que le proporcionan ciertas sustancias absorbidas mediante la inspiración. El corazón bombea la sangre a través del cuerpo y de este modo mantiene la actividad de los órganos. Lo que favorece la circulación de la sangre produce placer, lo que la obstaculiza, displacer. Incluso, por ejemplo, el placer estético está condicionado por vibraciones del éter que provienen de los cuerpos luminosos y que, pasando por la retina, el nervio óptico y el cerebro, se propagan hasta el corazón, desde donde engendran placer. El placer y el displacer se producen siempre como consecuencia de ciertos movimientos que provienen de la naturaleza circundante o del propio interior del cuerpo, siguiendo un proceso que obedece a ciertas leyes. También siguiendo unas leyes necesarias es como a partir del placer o del displacer o, desde un punto de vista físico, del estímulo y de la inhibición de la circulación, se producen las acciones voluntarias del hombre. En estricta analogía con la mecánica, los «movimientos» del alma se dividen en movimientos de atracción y de repulsión. A los primeros pertenecen el amor, el deseo, el impulso de apropiación y el de querer conservar; a los segundos, el dolor, la aversión, el temor. El sentido común, al separar por ejemplo los

dolores psíquicos de los físicos, no se da cuenta de que en ambos casos se trata de algo cualitativamente igual, con la diferencia de que cuando el dolor es corporal sólo es afectada una determinada parte del organismo, mientras que cuando es psíquico se ve afectado el cuerpo en su función total. Conforme a esto, Hobbes divide el conjunto de las pasiones en pasiones de atracción o de apropiación y pasiones de resistencia o de defensa.

No puede, por tanto, haber lugar dentro de esta filosofía para eso que se llama libertad de la voluntad; los manuales de historia de la filosofía clasifican habitualmente a Hobbes desde este mismo punto de vista. Sin embargo, mucho más importante, a decir verdad, es la distinción que hace entre libertad de querer y libertad de obrar, mediante la cual ha contribuido Hobbes en gran manera a que el problema de la libertad se plantee más adecuadamente. La doctrina de la libertad de arbitrio, que en la alta escolástica ocupó un segundo plano y no alcanzó una importancia efectiva hasta la época de la Reforma y de la Contrarreforma, en que fue conscientemente utilizada frente a la moderna ciencia natural en expansión, puede ser resumida en la tesis de que las acciones de los hombres no se pueden explicar por causas naturales. Según esta doctrina, existe dentro de nosotros una instancia que posee el *liberum arbitrium indifferentiae* y que, entre varias posibilidades de actuación, realiza a discreción una de ellas, sin partir de otra cosa que no sea ella misma y sin obedecer a ninguna ley natural. A esta doctrina está ligado no sólo un interés religioso sino, tanto o más, un interés social. Sin libertad de elección resulta difícil fundamentar la responsabilidad ante Dios, la condenación en el más allá y en el más acá. Si bien la protesta por parte de los juristas contra el hábito de justificar la práctica jurídica por medio de la doctrina del libre arbitrio no se ha manifestado hasta épocas muy recientes, es preciso hacer constar que ya Hobbes y, después de él, la Ilustración, habían restado fuerza a esta doctrina con argumentos de peso.

... y su señor tienen la voluntad de procurarse el disfrute de esos objetos y de obtener un placer por medio de ellos, según el concepto idealista de libertad no se distinguen el uno del otro; la disputa puramente filosófica acerca de si son libres o no de querer en el sentido apuntado les atañe a ambos en la misma medida. El resultado teórico de semejante controversia los resume sin distinción bajo un concepto común y atribuye a ambos una dignidad común o una común condición trágica, pero precisamente por eso es un resultado que desvía de la realidad, «conduce más allá de ella». El concepto hobbesiano de libertad, por el contrario, conduce a la realidad. Que el esclavo y su señor, de acuerdo con su naturaleza, tengan que desear y querer, es algo de lo que parte *a priori* este físico mecanicista discípulo de Maquiavelo. Pero cuando el señor se procura el placer, puede disfrutarlo, mientras que si el esclavo satisface el mismo deseo, ello le acarrea la muerte. Esta diferenciación de la libertad es la que importa en la realidad social; y en la discusión sobre esa distinción, el otro concepto de libertad no tiene nada que aportar en ningún caso.

Para que entendamos lo que Hobbes se propone con su estudio acerca de cómo los hombres —cuyas acciones hay que explicar de modo causal— se fusionan en el Estado, crean una cultura, en resumen, hacen su historia, es preciso señalar que su intención primordial no es describirnos la génesis real de los Estados. Su discurso mental, característico de muchos filósofos de la historia, y cuya proyección llega hasta más allá de Rousseau y Kant, está más bien en la línea de la doctrina del «contrato social»: para conocer las causas reales en que se basa siempre y en todo lugar la existencia del Estado, no es necesario estudiar el decurso de la historia. Según Hobbes, tampoco el investigador de la naturaleza necesita un conocimiento exacto de cómo una cosa se ha producido en la naturaleza para poder especificar las causas de que se derive. En efecto, dado que el físico conoce las propiedades de las partículas materiales de que se compone la naturaleza, y dado

que las conoce con independencia de la relación en que se encuentren en un determinado cuerpo, puede reconstruir con el pensamiento cómo las cosas se producen físicamente, basándose en el conocimiento que tiene de las características parciales que, en este caso, serán las leyes del movimiento de la materia. Pues bien, también a nosotros nos bastará considerar a los individuos con independencia de las relaciones en que se encuentran dentro del Estado, es decir, tal como deberían comportarse sin organización estatal, en estado «de naturaleza», para conocer las causas que llevan a la formación del Estado. De la misma manera que la física de aquella época consideraba las partes, corpúsculos o átomos en sí para comprender las cosas ya configuradas a partir de las propiedades de dichas partes, y de la misma manera que hacía surgir el mundo a partir del caos, es decir, a partir de la materia pensada al margen de toda relación, también se pretendía, abstrayendo de las relaciones sociales existentes entre los hombres, poder describir el surgimiento de la totalidad del Estado tomando a los individuos como único punto de referencia. Se pensaba que, para comprender el Estado tal como se da en la historia, bastaba con reflexionar sobre la manera en que los individuos, que en «estado de naturaleza» no están interrelacionados, son movidos, en virtud de sus propiedades, a establecer relaciones y consolidarlas en el Estado.

Ni la historia humana ni la historia natural son, pues, para Hobbes, ciencia de la política en sentido propio; la doctrina del Estado se construye, más bien, a partir del puro pensamiento. Los rasgos fundamentales de esta doctrina se pueden caracterizar de la manera siguiente: dado que el placer y el displacer son lo único que mueve a los hombres a obrar, el bien supremo será la vida, y la muerte, el peor de los males. En estado de naturaleza, la vida del individuo está amenazada al máximo. Ciertamente que, como no hay leyes, cada cual posee un derecho natural a todo, pero siempre tiene que estar en guardia para que el más fuerte, y ocasionalmente

DE... ..

nalmente incluso el más débil, no se lo quite todo. Incluso el más débil puede arrebatarse al más fuerte el bien supremo: la vida; según Hobbes, es errónea la opinión del romanticismo vitalista, según la cual el ser biológicamente superior triunfa siempre en la naturaleza sobre el inferior. El estado natural se caracteriza por un apetito ilimitado del individuo, pero también, al mismo tiempo, por su miedo a todos los demás. Impera el «*bellum omnium in omnes*». Del temor nace la necesidad de seguridad y de ésta, la disposición a renunciar a la propia libertad ilimitada, en constante amenaza, para disfrutar en paz de una libertad limitada. Así es como el contrato social nace del miedo y de la esperanza, como compromiso entre nuestra agresividad ilimitada y nuestro miedo sin límites.

Como en estado de naturaleza no existe todavía un gobierno, el contrato original no se establece entre éste y los gobernados, sino entre todos los futuros ciudadanos del Estado. Sobre la base de su voluntad unánime, los individuos transfieren la soberanía a un hombre o a una asamblea que, en adelante, ejercerá el poder en virtud de ese contrato. La voluntad del soberano, a cuya disposición se ha puesto toda la fuerza y el poder de los contratantes, representa, con su voluntad única, la voluntad de todos. Así, pues, la autoridad proviene originariamente del pueblo, se funda en la voluntad de todos los individuos o al menos de la mayoría de la asamblea originaria. Sin embargo, si hace abstracción de este origen, los individuos carecen de toda libertad frente al Estado, es decir, frente al soberano, a cuyas leyes tienen que someterse por completo: la voluntad del Estado se identifica con la voluntad del gobernante, tanto si esa voluntad dimana de un solo hombre —como en la monarquía— o de una presidencia —como en una república—. Para Hobbes, absolutista incondicional, cualquier restricción del poder supremo va en contra del espíritu del contrato original. Ciertamente es que del contrato también se derivan obligaciones para los que ejercen el poder, pero no son los ciudadanos quienes pueden hacerlas valer en contra de

los gobernantes, que sólo son responsables ante Dios y ante la razón.

A partir del momento en que el poder ha sido transferido y todos han renunciado a él, ningún individuo puede retractarse de esa transferencia aunque se alíe con todos los individuos que quiera. Inspirándose en la filosofía natural, Hobbes hace aquí una comparación entre el Estado, que nace por convención, y los conceptos matemáticos, que también se fijan por convención. Sólo una vez se tiene libertad para decidir y entonces se pueden definir los conceptos como uno quiera. Pero después de conseguirse el acuerdo general, no cabe revisión. En la geometría, el que contraviene las definiciones comete errores; en el Estado, el que infringe las leyes es un delincuente o un rebelde. De la misma manera que las convenciones geométricas han sido fijadas en definitiva para construir máquinas, también la convención del contrato originario fue hecha con vistas a erigir la mayor de todas las máquinas: el Estado. La función de esta máquina es mantener a distancia los horrores del estado primitivo, de la anarquía, y aplastar a todos los monstruos que pudieran poner en peligro la paz y la seguridad ciudadanas, ante todo el «Behemoth», que es el monstruo de la rebelión. El propio Estado no es en verdad otra cosa que el más poderoso de los monstruos, el «Leviatán», «Dios mortal» que gobierna conforme a su propio arbitrio y ante el cual enmudece la voluntad de los demás mortales.

Así, pues, según Hobbes, el Estado se deriva necesariamente de la predisposición de los individuos. Esta deducción es al mismo tiempo el fundamento naturalista de los deberes políticos fundamentales. El derecho positivo se identifica con las leyes vigentes en el Estado, mientras que derecho natural significa para Hobbes todo aquello que, en las acciones del hombre, se sigue necesariamente de la naturaleza humana, siempre y cuando entrañe una reflexión racional. Se trata, pues, de todo lo que razonablemente debemos hacer y omitir «con vistas a una conservación lo más

larga posible de la vida y de los miembros», según sus propias palabras ³¹. La tarea del Estado, desde el punto de vista del derecho natural —ya que el Estado debe tener su origen en una ley natural de este tipo—, es garantizar la paz interior ciudadana.

El hecho de que los profesores y estudiantes de Oxford condenaran las doctrinas de Hobbes y quemaran sus libros es señal de que se habían dado cuenta de la peligrosidad de las teorías del contrato social y del derecho natural. En efecto, la idea de que el Estado y la sociedad deben su existencia y legitimación a la voluntad del pueblo y de que la meta de ambos es el bien de éste, se opone a la convicción medieval de que los gobernantes, y con ellos toda la ordenación social en gremios y estamentos, han sido establecidos por Dios. Los poderes feudales tenían que apelar a su consagración por Dios y por la tradición para justificar las retrógradas reglamentaciones e instituciones, los privilegios y despotismos. Lo «venerable» y lo «divino», que el romanticismo posterior denominará lo «orgánico» (*das organisch Gewachsene*), era defendido en antagonismo con la meta racional de la burguesía naciente: la mayor felicidad posible para el mayor número posible. Hobbes, y con él los representantes clásicos de la teoría del contrato y del derecho natural —tales Grocio y Pufendorf, Christian Wolf y Rousseau—, pero también Fichte y, en general, la mayor parte de los grandes filósofos de la burguesía hasta comienzos del siglo XIX—, dan un fundamento, a partir del contrato originario y del derecho natural, a las reivindicaciones de aquellas capas sociales que quieren liberarse de las formas feudales, convertidas ya en ataduras. Pues, según esta doctrina, también los gobernantes tienen determinados deberes. Aun cuando no tengan que estar sometidos a ninguna instancia civil —lo cual, según Hobbes, estaría en contradicción lógica con la definición de soberano—, tienen que respetar, sin embargo, el espíritu del contrato. Según Hobbes, el soberano no sólo tiene que preocuparse por la paz interna y por la nuda existencia, sino que debe promulgar y aplicar leyes con el

fin de garantizar una existencia lo más placentera posible a todos los ciudadanos ³².

Hobbes examina detalladamente las medidas gubernativas necesarias para el bienestar ciudadano, tal como correspondían a la situación de aquel momento. Dado que en aquella época el comercio y la industria estaban todavía poco desarrollados, era preciso conceder a las disposiciones gubernativas encaminadas al fomento de esas actividades un radio de acción sensiblemente mayor que en épocas posteriores. La política mercantilista reposa en esencia sobre la necesidad de que el Estado ejerza una labor tutelar de las ramas comerciales burguesas. Hobbes deduce esas exigencias del derecho natural inherente al contrato originario. Así, por ejemplo, escribe: «No hay (...) más que tres caminos para que los ciudadanos puedan alcanzar la prosperidad: mediante los frutos de la tierra y del mar, por medio del trabajo y por medio del ahorro, de modo que también las obligaciones del soberano tienen que regularse sólo por ellos. La primera vía se propicia mediante leyes que favorezcan la agricultura y la pesca, es decir, que acrecienten el rendimiento de la tierra y del mar. A la segunda le son provechosas todas las leyes que vayan en contra de la indolencia e inciten a la laboriosidad» ³³. A propósito de esto podemos mencionar, por una parte, las leyes que existían en esta época contra la mendicidad y el vagabundaje y en virtud de las cuales los desocupados se veían obligados a entrar en las manufacturas en horribles condiciones; por otra parte, pensemos también en las subvenciones que se concedían sobre todo a la navegación. Pues bien, aparte de la navegación, Hobbes concede una especial importancia a «las artes mecánicas, entre las cuales incluyo la actividad de todos los artesanos superiores y la matemática, fuente del arte de la navegación y de la industria» ³⁴. Explícitamente dice: «dado que (...) estas leyes son provechosas para los fines antes mencionados, el promulgarlas constituye uno de los deberes de los gobernantes» ³⁵.

La doctrina burguesa según la cual el bien del Estado

CINAC
ON
CIVIL

Principios
de la
CIVIL

(X)

La Ley
de
CIVIL

Posterior
a
1789

ha de ser ley suprema posee, tanto en Hobbes como en muchos de los primitivos defensores de dicha doctrina, un sentido que la evolución posterior ha modificado considerablemente. Así como entonces lo que se resalta fundamentalmente era la necesidad de promover el bien del Estado, por ser la única manera de asegurar el bien de los individuos, hoy día esa concepción ética tiene con frecuencia el significado contrario: el individuo carece de importancia frente al todo y es él, más bien, quien tiene que sacrificar en aras del todo su propio yo y su vida. El concepto de bien del Estado ha sufrido un cambio en su función, el concepto de Estado se ha absolutizado y cosificado, y hay que buscar la razón de estas transformaciones en el hecho de que, en tiempo de Hobbes, las reivindicaciones de la burguesía, tanto en el terreno político como en el legislativo, se dirigen claramente a elevar la situación material de la inmensa mayoría de aquella sociedad. Desde entonces a acá, interés de Estado e interés general, raramente han sido conceptos equivalentes en el curso de la historia. Por eso el Estado ha tenido con frecuencia dificultades a la hora de justificar sus intervenciones apelando a su identidad con los intereses reales de los individuos. Si bien, en un principio, fin y medio estuvieron íntegramente englobados bajo el concepto de bien del Estado, con el paso del tiempo la teoría convierte al Estado en su propio fin y lo cosifica haciendo de él un entidad autónoma.

Ciertamente, la falta de claridad es un rasgo esencial de las doctrinas en su fase inicial. El Estado como unidad indiferenciada de la Nación y el Estado como síntesis de las distintas clases sociales con sus diversos intereses, o sea, Estado y Sociedad, todavía no están conceptualmente diferenciados. Estas diferencias, sin embargo, se desarrollan en la realidad; desde el período mercantilista hasta la actualidad, han venido manifestándose cada vez con mayor fuerza como contradicciones de la vida real, a pesar de lo cual, numerosas teorías aún siguen ateniéndose a Hobbes en su contenido conceptual. La devaluación filosófica del testimo-

nio de la realidad, tal como se está llevando a cabo en la filosofía actual y especialmente en las diversas tendencias de la fenomenología, puede considerarse en relación con estos problemas. Aunque la unidad de Estado y Sociedad ya no pueda ser salvada en el terreno fáctico, se percibe, sin embargo, una formación social similar que, como esencia, presenta una nitidez no enturbiada. Hay una tendencia a conservar en la idea en tanto que «verdad» aquello que no puede ser verificado en la realidad; y desde esa altura se contempla el «*crudo factum*», los hechos en su crudeza, que quizá estén muy lejos de la idea, pero que se supone no enuncian nada contra ella. Frente a esto, se podría comprobar que Estado y Sociedad son cosas distintas. La sociedad no es unitaria, sino que está escindida en su seno; el papel del Estado depende, en cada caso, de los grupos sociales a los que ese Estado representa objetivamente en una situación determinada.

La ingenuidad de Hobbes no sólo se manifiesta en este punto sino también, y de modo muy especial, en el hecho de que a pesar de considerar el régimen absolutista como condición para el bienestar de todos, y expresarlo así, no se contenta con dar ese fundamento inmediato y de principio a dicho régimen, sino que estima necesario hacerlo derivar del derecho natural, y en especial de los deberes inherentes al contrato social. En su doctrina, el derecho natural no es en esencia otra cosa que un sucedáneo del mandato divino medieval. Hasta el siglo XVIII, una parte de la filosofía moderna, apelando a la Naturaleza y a la Razón, intenta otorgar al nuevo ordenamiento la sacralización que había sido conferida al antiguo por medio de una religiosidad inquebrantable. Los filósofos necesitaban esta consagración no sólo cara a su público, sino también frente a sí mismos; pero esta necesidad no proviene de una reflexión consciente de sus propios objetivos, sino que es efecto de un mecanismo psicológico que actúa socialmente. En la disputa filosófica que va desde Hobbes hasta la Ilustración, la cuestión que se debate es si las instituciones políticas han sido fundadas por Dios o por

la razón natural. Aunque esta última hipótesis resulte la más avanzada para aquella época, ambas son ilusorias, ambas encubren los fundamentos reales del surgimiento del Estado. La fundamentación mediante el derecho natural o mediante el contrato social encierra veladamente la idea de que el Estado ha surgido de los intereses vitales de los hombres. Pero que los hombres sean dispares, que puedan desunirse y transformarse y que, en virtud de ello, el Estado pueda dejar de ser expresión del interés general para convertirse en expresión de un interés particular, es una consideración a la que cierra el paso el mito del contrato. La doctrina maquiaveliana acerca de la transformación y degeneración de las formas de Estado, en la cual estaba comprendida la revolución no sólo como delito sino también como necesidad histórica, posee un alcance mayor y es más adecuada que la rígida doctrina jusnaturalista del Estado defendida por Hobbes y sus sucesores; en efecto, esta última ignora por completo los cambios que se operan en las profundidades de la vida social, y además proporciona una base a la creencia —que entre tanto se ha reafirmado aún más— de que el estado de cosas proclamado por los filósofos en sus teorías del Estado es eterno.

Así pues, en este punto, Hobbes está por debajo del instinto del gran político del Renacimiento aunque haya recogido sus consideraciones fragmentarias sobre las relaciones entre políticos y naturaleza y las haya expuesto de forma sistemática. Si Hobbes no ha suscitado mayor aversión y más agrios reproches de inmoralidad que los que suscitó Maquiavelo por haber puesto al descubierto las relaciones que de hecho existen entre la idea y la realidad, podría achacarse en parte a la circunstancia de que los libros de Maquiavelo, dada su asistematicidad, resultaban más accesibles que la exposición, bastante más abstracta, de Hobbes; pero en ningún caso le fue éste a la zaga en agudeza al italiano, sino que más bien la acentuó por medio de su amplia fundamentación. Otra razón por la que quizá Hobbes no fue centro de la atención adversa puede ser

el hecho de que el *Tratado teológico-político* de Spinoza, que poco después conmovería el mundo, se centra sobre las mismas cuestiones y las resuelve de manera similar a Hobbes. Hobbes, a pesar de su edad avanzada, todavía tuvo tiempo de leer el libro de Spinoza a poco de aparecer y, quizá por miedo a las hogueras que por aquel entonces humeaban en Inglaterra, sólo dio a entender con veladas palabras que la obra de Spinoza expresaba sus mismas ideas aunque en un lenguaje más osado aún que el de sus propios escritos.

Hobbes extrae de sus principios filosóficos generales una serie de conclusiones que afectan a la política y a la cultura en general y que coinciden con las opiniones filosófico-históricas de otra serie de autores; a todos ellos podríamos englobarlos en la llamada tendencia materialista dentro de la filosofía de la historia de la burguesía ascendente, cuyos representantes más característicos son Maquiavelo, Spinoza, Pierre Bayle, Mandeville y algunos pensadores radicales de la Ilustración francesa, como D'Holbach, Helvetius y Condorcet.

La argumentación de estos autores procede del modo siguiente: al margen de la naturaleza que se expande en el espacio, no existe realidad alguna. Los hombres mismos son un pedazo de naturaleza, a cuyas leyes generales están sometidos al igual que el resto de los seres. La historia no es otra cosa que la narración de una serie de sucesos de la naturaleza humana, de la misma manera que las otras parcelas de la historia natural describen sucesos acaecidos en otros ámbitos de la naturaleza. El verdadero conocimiento se refiere siempre a la realidad natural, la cual se da en la misma medida en la naturaleza inorgánica que en la vegetal, animal o humana, tanto en los individuos como en la sociedad que éstos constituyen. También el Estado y la Sociedad, que, como sabemos, todavía están conceptualmente indiferenciados, pertenecen a la realidad, ya que son formas de organización de los individuos. Estado y Sociedad, lo mismo que cualquier otra máquina en funcionamiento, deben ser considerados como reales por estar constituidos por relaciones entre partes

reales. Tampoco el problema de las relaciones entre alma y cuerpo conduce conceptualmente más allá de la naturaleza; en efecto, no existen almas autónomas, ya sean independientes o vinculadas al cuerpo, ni fantasmas, ni ángeles, ni demonios que sean algo más que naturaleza; todas las acciones humanas, ya se produzcan consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente, están sometidas a la necesidad de las leyes de la naturaleza. Pero si esto es así, la pregunta que surge a continuación es cómo las representaciones morales, metafísicas, religiosas, han podido llegar a tomar cuerpo y cómo es que los hombres, durante siglos, han podido estar dominados por el convencimiento de que existen objetos no naturales y extramundanos. ¿Cómo es que se han producido estos curiosos errores y con qué finalidad se mantienen? Lo que aquí se plantea fundamentalmente es el problema de la ideología, problema que no ha sido abordado con los métodos adecuados hasta la época post-hegeliana. La respuesta que dieron Hobbes y sus sucesores, y que ya estaba esbozada en Maquiavelo, es, por supuesto, simplista: todas las representaciones que se desvían de la teoría exacta sobre la naturaleza humana y extrahumana han sido inventadas por unos hombres para dominar a otros hombres. La cuna de todas estas ideas es la astucia y el engaño. Su causa es, por una parte, la voluntad de dominio y, por otra, la falta de formación; su finalidad es mantener el poder en manos de quienes las propagan. En consonancia con la oposición que muestran frente a la forma de sociedad contra la cual dirigen sus ataques las nuevas teorías, serán la Iglesia y los clérigos los que aparezcan como autores de estos errores de la historia espiritual. Esta doctrina hace su aparición con pretensiones de validez histórica universal; no sólo afecta a todas las capas sociales que, en el pasado, hayan ejercido una influencia determinante sobre los gobiernos, sino que tanto Maquiavelo como Hobbes y Spinoza están de acuerdo en que ningún poder real imaginable y, por tanto, tampoco el nuevo Estado, podría prescindir de estos métodos; el nuevo Estado ten-

dría, más bien, que arrebatarse a los antiguos poderes los medios ideológicos de dominio y aplicarlos él mismo, aunque con restricciones prudenciales. El hecho de que estos pensadores hayan dado una validez histórico-filosófica universal a su concepción de la ideología como algo necesario, constituye sin duda una de las razones por las cuales fueron rechazados posteriormente. «No me cabe la menor duda —leemos en el *Leviatán*—, que si el teorema de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos de un cuadrado hubiera ido en contra de algún derecho de propiedad o, mejor dicho, del interés de aquellos que poseen propiedades, esta doctrina habría sido si no refutada, por lo menos reprimida mediante la quema de todos los libros de geometría, siempre y cuando los interesados hubieran podido llevarla a cabo»³⁶.

Hobbes proporciona análisis detallados sobre la utilidad de la religión para el clero; pone en relación con los intereses reales incluso las doctrinas escolásticas más distantes. Un ejemplo se encuentra en el primer diálogo del *Behemoth*³⁷, obra típica al respecto. Los interlocutores se llaman A y B. Después de una larga discusión sobre la Escolástica, A analiza la significación que ha tenido la adopción de la filosofía aristotélica. Esta fue «convertida en ingrediente de la religión, ya que servía de apoyo para mantener gran parte de absurdos artículos relativos a la naturaleza del cuerpo de Cristo y al estado de los ángeles y de los santos en el cielo; y consideraron que estos artículos eran apropiados para convertirse en artículos de fe, ya que algunos de ellos reportaban ventajas y otros inspiraban un profundo respeto incluso hacia los eclesiásticos más modestos. Pues si han hecho creer al pueblo que el más insignificante de ellos podía producir el cuerpo de Cristo, ya me gustaría ver quién no les mostraría respeto y quién no sería generoso con ellos o con la Iglesia, sobre todo en el momento de una enfermedad o al pensar que ellos producen o les traen al Redentor». B pregunta: «¿Pero qué ventajas les aportó la doctrina aristotélica para sus engaños?». A responde: «Hicieron

mayor uso de su oscuridad que de su doctrina. Ningún escrito de la filosofía antigua puede ser comparado con los de Aristóteles por lo que respecta a su habilidad para embrollar a los hombres con palabras y trabar disputas que finalmente tuvieron que acabar mediante decretos de la Iglesia Romana. Y a pesar de todo hicieron uso de muchos puntos de la doctrina de Aristóteles como, por ejemplo, y en primer lugar, de la doctrina de las esencias separadas». B: «¿Qué son esencias separadas?». A: «Seres separados, sin cuerpo». B: «¿Separados de qué?». A: «De todo lo que es». B: «No entiendo la esencia de una cosa que no deba existir realmente, pero ¿qué pueden hacer con eso?». A: «Mucho en cuestiones concernientes a la naturaleza de Dios y a la condición del alma después de la muerte en el cielo, el infierno y el purgatorio. Tú sabes lo mismo que todo el mundo qué obediencia tan grande y cuánto dinero obtienen del vulgo por estos conductos. Aristóteles, por el contrario, considera el alma como causa primera del movimiento del cuerpo y, por consiguiente, del alma misma. Ellos utilizan esto en la doctrina del libre albedrío. Cómo y qué ganan por medio de esto, no lo quiero decir».

El diálogo se refiere seguidamente a la función de algunas otras doctrinas de Aristóteles y también a las diferencias entre su filosofía y la Escolástica, hasta que, de repente, toma el siguiente giro. B: «Ahora veo cómo utilizan la lógica, la física y la metafísica de Aristóteles, pero lo que no entiendo todavía es cómo pueden utilizar sus doctrinas políticas en provecho de sus fines». A: «Tampoco yo; pienso que nada bueno les trajo, aunque a nosotros, casualmente, nos haya dañado mucho. Pues la gente que terminó cansándose de la desvergüenza de los sacerdotes y que puso a prueba la verdad de aquellas doctrinas que le habían sido impuestas, empezó a investigar el sentido de la Sagrada Escritura tal como se encuentra en las lenguas cultas, dedicándose al estudio del griego y del latín. Eso hizo que llegaran a conocer los principios democráticos de Aristóteles y de Cicerón; subyugados por la elocuencia de éstos, se prendaron cada vez más de su política y

esto degeneró en la rebeldía de que ahora estamos hablando»^{37 bis}. Hobbes, en cuyo país la burguesía se había asegurado ya una amplia participación en el poder público, creyó detectar como causa inmediata, pero también perniciosa, de los procesos históricos acaecidos hasta entonces, lo que los radicales franceses del siglo XVIII, con una evidente finalidad propagandística en favor de la naciente burguesía de su país, pretendían convertir en motor de los sucesos históricos: la ilustración que, produciéndose a partir de momentos materiales, prepara la revolución.

Hobbes, que a diferencia de los filósofos franceses no aparece principalmente como luchador contra los últimos baluartes del feudalismo, sino como heraldo de un nuevo orden, pasa inmediatamente a sacar conclusiones a partir de lo que ha detectado y las aplica al nuevo Estado. Como los hombres, en virtud de sus disposiciones instintivas, son fácilmente manejables mediante representaciones morales y religiosas, y dado que, en cualquier caso, y tal como lo muestra el pasado, esas influencias ideológicas son un instrumento de gran importancia para los gobernantes, el nuevo Estado debe arrebatarse ese instrumento a los poderes del pasado y servirse de él con plena consciencia. En opinión de Hobbes, esa influencia ideológica se había llevado a cabo en la Edad Media principalmente mediante las universidades. En ellas se formaron numerosos eruditos, que tuvieron que asimilar una serie de habilidades intelectuales gracias a las cuales podían aparecer como el único estamento capacitado para juzgar acerca de las cuestiones humanas decisivas. En las universidades aprendían «el arte de hacer creer a sus lectores todo lo que les venía en gana y a doblegar la fuerza del verdadero entendimiento con tenazas verbales: con ello me refiero a distinciones que no significan nada y que sólo sirven para dejar atónita a la masa de gente ignorante. Lectores juiciosos había tan pocos que esos nuevos eminentes doctores no se preocupaban por lo que ellos pensarán. Estos escolásticos debían aprobar todos los artículos de fe cuya creencia ordenaban los

Papas de tiempo en tiempo (...), de las universidades salían también todos los curas que, desparramándose por pueblos y ciudades, tenían por objetivo atemorizar al pueblo e inducirle a una obediencia incondicional al canon pontifical...»³⁸.

Este instrumento, que ha demostrado su importancia de modo tan patente en el curso de la historia, debe ser ahora puesto al servicio de una causa nueva y buena: la del Estado burgués. Según Hobbes, la paz interna está condicionada en gran parte por las ideas que se inculcan a los hombres. Por tanto, según él, la organización científica del trabajo en las universidades —que son los principales semilleros de las opiniones dominantes— debe ser concebida de modo que concuerde con los fines del Estado. El servicio que prestaron a la Iglesia en la Edad Media deben prestárselo ahora al nuevo Estado nacional autoritario, el cual, como se funda sobre el derecho natural, constituye la mejor forma de gobierno. A este respecto se expresa Hobbes de modo totalmente inequívoco: «Los errores que son incompatibles con la tranquilidad del Estado llegan a las mentes de los súbditos ignorantes, en parte a través de las cátedras y, en parte, a través del parloteo de gentes que, al estar poco ocupadas en otras cosas, disfrutan de ocio suficiente para leer libros; y estas personas toman sus opiniones de aquellos profesores que dan clase a los jóvenes en las universidades públicas. Esta es, por otra parte, la razón por la cual, cuando se quieren imponer doctrinas salutíferas, haya que empezar por las universidades. Allí es donde se deben poner los verdaderos fundamentos, que se han demostrado tales, para una teoría del Estado; los jóvenes que allí se formen, instruirán más tarde a la masa sobre esos temas, tanto en público como en privado. Y esto lo harán tanto más gustosamente y con más éxito, cuanto más convencidos estén ellos mismos de la verdad de lo que proclaman y enseñan»³⁹.

La enorme simplicidad con que se exponen estas opiniones se manifiesta aún con más claridad en la discusión acerca del contenido de lo que, según Hobbes,

se debe enseñar en los centros públicos en materia de ética y de interpretación de la religión. Dado que, en su tiempo, los intereses del Estado que él preconizaba coincidían con los de las capas sociales del pueblo inglés que más prometían en el terreno económico, podía proponer abiertamente y con toda convicción que se enseñara que la seguridad de ese Estado era el único fundamento jurídico real de todas las obligaciones del hombre. Y como la distinción entre Estado y Sociedad aún no se conocía, era posible dar crédito al principio de que toda moral se identifica con las leyes promulgadas por el Estado, siempre que no se deduzca directamente del Derecho Natural como virtud cívica inherente al contrato. De otro modo, no se le habría podido escapar a Hobbes algo que ya se le había pasado por alto a Maquiavelo: que los medios ideológicos de poder, cuyo uso se hereda del pasado, no pueden prescindir, para su utilización eficaz, de esa oscuridad misteriosa que envolvía sus objetivos en épocas pasadas. Según Hobbes, el Estado se identifica con la garantía del mayor bienestar posible para el mayor número posible de ciudadanos. Este método de Hobbes, que se dirige a señalar las relaciones existentes entre poder del Estado y patrimonio ideológico, debería dar los peores resultados en los casos en que el Estado no cumpliera la condición antedicha y, en consecuencia, necesitara de modo más apremiante sus instrumentos de poder. El mismo ha exigido como requisito para que la enseñanza pública tenga éxito que los profesores estén convencidos de la verdad de lo que proclaman y enseñan. Pero el uso de la verdad como instrumento de poder ha tenido en la historia unas vicisitudes muy peculiares; de hecho, parece estar ligada a las capas sociales ascendentes; pero es versátil e infiel. En el proceso de consolidación de esas capas, se va apartando progresivamente de las ideas que, gracias a ella, lograron un reconocimiento. Aunque las palabras sigan sonando igual que cuando se proclamaban por convencimiento, la verdad se ha alejado de ellas lo mismo que del lema «liberté, égalité, fraternité»

que se ve en las prisiones de la República francesa.

Que la verdad no basta a quien ejerce el poder en el terreno político, es algo de lo que Hobbes parte de antemano. Cuando declara que el Estado tiene que poner a su servicio la Religión y la Iglesia, de lo que se trata, según él, es de la explotación de las ilusiones por parte del Estado; conocimiento, para él, se identifica con el contenido de la doctrina de la naturaleza y del Estado. «No me gusta el intento de convertir la Religión en una ciencia, ya que debería ser ley. Aunque no sea la misma en todos los países, sin embargo es indiscutible en todo país...»⁴⁰. El Estado debería declarar como Religión aquellas ilusiones que fueran más provechosas para sus fines, debería convertir en ley el culto correspondiente y, según la práctica de la Iglesia Anglicana, debería hacer que se cultivara y extendiera mediante la labor de una serie de clérigos por él remunerados. De la misma manera que los clérigos inventaron y sostuvieron antaño deliberadamente la Religión con vistas a sus propios fines, también el Estado tendría que hacer ahora lo mismo con vistas a los suyos propios: «el temor a los poderes invisibles, ya sean inventados o transmitidos por tradición, constituye una Religión cuando ha sido establecido por decisión del Estado, y una superstición cuando no ha sido establecido por él»⁴¹. Por tanto, el miedo, que es una característica fundamental de la naturaleza humana, debe ponerse al servicio del Estado por medio de la Religión, es decir, debe ser utilizado ante todo en pro de la obediencia a las leyes y de las buenas costumbres ciudadanas en general. «Todo lo que se requiere para la vida del alma, en lo tocante a la fe y a la moral, reconozco que está expuesto en la Biblia de la manera más simple posible: ¡Hijos, obedeced a vuestros padres en todas las cosas! ¡Siervos, servid a vuestros señores! ¡Hombres, someted al poder supremo, ya sea el rey quien lo encarne o los que han sido enviados por él! Amad a Dios con toda vuestra alma y a vuestro prójimo como a vosotros mismos, son palabras de la Sagrada Escritura perfectamente comprensibles. Pero lo que

ni los niños ni la mayor parte de los hombres comprenden es por qué tienen el deber de hacer esto. No ven que la seguridad del Estado y, por consiguiente, la suya propia, depende del cumplimiento de su deber»⁴².

Que Cristo sea el Redentor prometido en el Antiguo Testamento, es un artículo de fe que Hobbes considera como condición suficiente para la beatitud; pues así nos inclinaremos a suponer que la observancia de los mandamientos ayuda a alcanzar la salvación eterna. «De ahí que yo esté de acuerdo —dice al final del primer diálogo importante del *Behemoth*— en que los hombres tienen que ser llevados a amar la obediencia mediante predicadores y aristócratas que, en su juventud, se hayan saturado de buenos principios en las universidades y en que nunca tendremos una paz duradera mientras las propias universidades (...) no hayan sido reformadas en este sentido y los eclesiásticos no sepan que no poseen autoridad alguna aparte de la que les otorga el poder civil supremo»⁴³. Por lo tanto, la Religión, «el temor a los poderes invisibles», es puesta conscientemente al servicio de la dominación de la sociedad.

Cierto es que en el modo de pensar de Hobbes, de acuerdo con su situación histórica como filósofo de la burguesía temprana, late no sólo una tendencia a la consolidación de las representaciones y de las teorías sociales, sino también una tendencia —ligada a la anterior— a su penetración crítica.

El propio Hobbes ha escrito la frase siguiente: «Una persona privada es siempre libre —porque los pensamientos son libres— de creer o no creer en su fuero interno los hechos que se le ofrecen como milagros. Considerando las ventajas que esa creencia aporta a los que afirman el milagro y abogan por él, podrá después concluir si han de ser considerados como milagros o como embustes»⁴⁴. Esta visión encierra una dialéctica histórica que puede explotar en el momento en que las ideas, que en un principio son meramente «privadas» y se limitan a la cuestión de la creencia en los milagros, adquieran una eficacia pública al convertirse en crítica de las ideas dominantes.

El problema fundamental que aquí plantea la filosofía de la historia de Hobbes es — como ya hemos dicho más arriba — el de la ideología. Este concepto, que en realidad es mucho más rico de contenido, está ya presente en Hobbes, si no de manera explícita, por lo menos en cuanto al sentido. Bien es verdad que, en Hobbes, aparece de modo simplificado como conjunto de convicciones que dominan en una determinada sociedad, en un período determinado, y que sirven para salvaguardar esa forma de sociedad. La visión de Hobbes, y con él la de Spinoza y la de toda la Ilustración, puede formularse más o menos de la siguiente manera: el curso de la historia transcurrida hasta el momento sólo puede ser comprendido si tomamos en consideración el manejo de los hombres por medio de instrumentos ideológicos, lo que constituye uno de sus factores más importantes. En la baja Edad Media fueron sobre todo los nobles y los clérigos quienes, por medio de la ideología, mantuvieron en pie una formación social de cuya persistencia dependía, en esencia, el predominio que ostentaban. A la ideología se contraponía la razón. Esta — que Hobbes llama a menudo «la recta razón» — se identifica con la ciencia y con el derecho natural, y es el compendio de todos los principios que se basan sobre un examen real⁴⁵.

Así pues, para Hobbes y para la Ilustración, la razón consiste en una serie de conocimientos que pueden ser ampliados en todo momento sobre la base de la experiencia o del pensamiento lógico-deductivo; pero los elementos de esta serie, por su parte, deben ser establecidos de una vez por todas y, una vez que han sido encontrados, no deben tocarse más. Por tanto, no sólo existe un concepto de naturaleza de validez absoluta, sino también un concepto de moralidad y de verdadero interés de los hombres que posee validez universal en todo tiempo y lugar; todas las categorías subordinadas a la idea, considerada en un momento como correcta, de Sociedad y de Estado, pasan a ser tenidas por eternas.

Entonces la Historia aparece, en esencia, como el proceso en el cual adquiere la humanidad la plena pose-

Historia, metafísica y escepticismo. *Wolff. HS =*
Wolff = ideal de la soc. burguesa

sión de la razón; llegados a esta posesión, se lograría también la mejor organización de la sociedad, que es lo que se persigue como meta final. Como este estado final viene determinado por los principios del derecho natural — conservación del bienestar general mediante la firme cooperación de los egoísmos individuales —, y dado que estos principios formulan la esencia de la sociedad burguesa, esta teoría constituye objetivamente una concepción de la historia como progreso hacia el ideal de la sociedad burguesa, ordenada en torno a la propiedad y a la libre competencia. La medida de este progreso la dan las ideas de los propios pensadores, ideas que, aunque condicionadas por la época, son consideradas como eternas. A este respecto existe una diferencia entre Hobbes y la Ilustración: mientras el primero supone ingenuamente que la razón está ya dada de algún modo en su plenitud desde un comienzo, pero se ha oscurecido por culpa de determinadas manipulaciones, y especialmente por culpa de la táctica desorientadora de la Iglesia, los pensadores de la Ilustración, excepción hecha de Rousseau, consideran, por el contrario, que la razón sólo puede alcanzarse sobre la base de una experiencia socialmente organizada y, por supuesto, a condición de superar las dificultades que oponen los gobernantes. Así, pues, según Hobbes, el conocimiento se da desde un comienzo, como en la historia bíblica, sólo que se ha oscurecido y entorpecido en su eficacia por culpa de los hombres, mientras que para la Ilustración constituye una ley natural el que la ideología esté al comienzo y que sólo pueda ser desbancada en el curso del proceso histórico.

Todas estas concepciones coinciden en presuponer que la razón permanece eternamente igual y que, a pesar de su capacidad de proliferación (*Vermehrbarkeit*), nosotros podemos abarcarla aquí y ahora de una vez por todas. Aunque la verdad sea un objeto al que se acercan o del que se alejan los hombres, ella permanece al margen de la Historia, imperturbable ante el destino temporal de los hombres. De este modo, esta

teoría, (cuya problemática no se planteará con toda claridad hasta la filosofía de Hegel,) se asemeja a la Religión, a la cual combate tachándola de ideología, en el hecho de prometer una verdad absoluta y acabada. Para ella no hay duda de que el momento de su entrada en escena es el de la apropiación de la verdad sin más.

Así pues, la filosofía moderna considera definitivas sus teorías sobre la naturaleza y sobre la sociedad y, en consecuencia, pinta de la historia un cuadro en blanco y negro. Para todas las convicciones de las épocas pasadas no existen más calificativos que los de embuste o, en el mejor de los casos, (error) las producciones espirituales del pasado son fruto de la mala conciencia o de un entendimiento erróneo. Bien es verdad que encuentran ciertos rasgos comunes con el presente en algunos pensadores de la Edad Media y, más aún, de la Antigüedad, y que, por ejemplo, frente al juicio que merecieron en la Edad Media, no se recatan en dispensar alabanzas a un Demócrito o a un Epicuro, a los que consideran pioneros y heraldos, y en los que ven un fenómeno fortuito de genialidad; pero precisamente esa estimación pone aún más de manifiesto la seguridad que tienen en sí mismos y en la posesión de una verdad supratemporal, en contraste con la espacialidad y temporalidad del entorno. La similitud de este pensamiento con el pensamiento religioso objeto de su crítica consiste en que ambos desgajan de su contexto las concepciones ajenas y las comparan con las propias opiniones, procediendo después a su aprobación o repulsa sin ser capaces de comprender su papel histórico. Del mismo modo que el creyente, basándose en la Revelación, a la que considera como verdad eterna, separaba sin más preámbulos a los herejes de los santos, la filosofía del materialismo burgués, basándose en su propia «razón», separa a los chiflados y farsantes de los sabios y mártires.

Para caracterizar esta actitud, que consiste en darse por satisfechos con un simple sí o no al juzgar las manifestaciones culturales del pasado y que en vez de comprender se conforma con comparar, ha encontrado He-

gel las siguientes palabras: «... toda la historia de la filosofía» no sería «otra cosa que un campo de batalla cubierto de cadáveres(...) un reino de individuos caducos, no ya sólo físicamente muertos, sino también de sistemas refutados, espiritualmente fenecidos, cada uno de los cuales ha matado y enterrado al anterior. No cabe duda de que en este sentido más que "sígueme" habría que decir "síguete a ti mismo", es decir, atente a tu propia convicción, aférrate a tu propia opinión. ¿Por qué a la ajena? (...) Pero, de acuerdo con la experiencia anterior, lo que se pone de manifiesto es que a esa filosofía le son aplicables más bien otras palabras de la Escritura salidas de boca del Apóstol Pablo (...): "Mira, los pies de los que te han de sacar de aquí están ya a la puerta". La filosofía que refutará y desplazará a la tuya no tardará en presentarse, lo mismo que les ha ocurrido a las demás (...) Las hazañas de la historia de la filosofía no son aventuras, como tampoco la historia universal es algo meramente romántico; no son una mera colección de sucesos fortuitos, de empresas de caballeros andantes, que se baten por su cuenta, agotan su esfuerzo sin meta alguna y cuyas acciones desaparecen sin dejar rastro. Tan poco se ha ilustrado el uno aquí como el otro allá...»⁴⁶. «Por lo que respecta al individuo, cada uno es de todas formas hijo de su tiempo; así pues, también la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos. Tan insensato es pretender que una filosofía cualquiera pueda ir más allá de su mundo presente como que un individuo pueda saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas»⁴⁷. Según Hegel, sólo podremos captar el sentido de las ideas que han aparecido en la historia si las comprendemos a partir de las características de su época, es decir, considerándolas en relación con todas las esferas de la vida social. «La religión de un pueblo, sus leyes, su moralidad, el estado de las ciencias, de las artes, de las relaciones jurídicas, el resto de sus aptitudes, su industria, el modo como satisface sus necesidades físicas, todos sus destinos y sus relaciones de paz y de guerra con sus vecinos, todo esto se halla en la más

íntima relación (...) Lo que importa es determinar qué tipo de relación se da en realidad»⁴⁸.

Desde Hobbes hasta la Ilustración se detectó repetidas veces la existencia de tal relación (Hegel evoca incluso a Montesquieu), pero siempre fue entendida de modo meramente externo. Se procede a relacionar todas las manifestaciones de la vida de un pueblo, se las atribuye a un «espíritu del pueblo», pero no se emprende la tarea de explicar sistemáticamente, a partir de la estructura de la sociedad en cuestión, el contenido mismo de las representaciones religiosas, metafísicas y morales. Ahora bien, esto es precisamente el problema de la ideología. Ciertamente es que la falsa conciencia se desenmascara como tal confrontándola con el nivel de la ciencia real; pero, para el conocimiento de la historia, no basta tratar las representaciones religiosas o metafísicas que ya no pueden armonizarse con el nivel alcanzado por la ciencia como si fueran meros errores, del mismo modo que, en la ciencia natural, se rechaza una falsa hipótesis achacándosela al error de algún investigador. Reducir la religión a una mera invención subjetiva de los clérigos es ya falso, en primer lugar, porque, por ejemplo, las cualidades que Hobbes presupone como móviles de la acción en los clérigos y nobles —ante todo el afán de lucro— son momentos psíquicos que no se desarrollan más que con el advenimiento de la sociedad burguesa. Hobbes tenía ante sus ojos esas cualidades y pudo llevar su reflexión sobre ellas hasta las últimas consecuencias; pero, por ejemplo, en la alta Edad Media, no eran típicas en absoluto.

Las representaciones sintomáticas que dominan una época tienen un origen más profundo que la mala voluntad de algunos individuos. Estos mismos individuos han nacido ya dentro de una estructura social que está preconfigurada por el modo y manera en que los hombres de esa época se ganan la vida. Al igual que el cazador y pescador primitivos encuentran ya preestablecido, en cierto modo, no sólo su género de vida material, sino también su horizonte espiritual, por el

simple proceso mediante el cual tienen que asegurarse la existencia y de la misma manera que, por encontrarse en ese estadio primitivo de desarrollo, la forma de vida determina no sólo la existencia fáctica de los individuos sino también su saber acerca del mundo exterior, el contenido y la estructura de su imagen del mundo, así también en formas de sociedad ya más diferenciadas, el ser espiritual de los hombres forma un entramado con el proceso de vida del cuerpo social al que pertenecen y que determina su actividad. Ni la realidad es una cosa compacta, ni la conciencia un nítido espejo que, al modo de ver de la Ilustración, pudiera ser empañado por un aliento ignorante o limpiado por los eruditos; por el contrario, el conjunto de la realidad social se identifica con el proceso vital de la humanidad dentro del cual ni la naturaleza, ni la sociedad, ni sus relaciones mutuas permanecen inalterables. Así, pues, no se puede entender el contenido ni la índole del talante espiritual de los hombres si no se conoce la época en que viven y, más aún, abstracción hecha de los primitivos, si no se conoce la posición particular del grupo en que están insertos dentro del proceso de producción social. Desde la época de los cazadores y pescadores primitivos, las funciones sociales necesarias para mantener y perpetuar la existencia han dejado de estar unidas en las personas individuales para repartirse entre los diversos grupos dentro de la sociedad. Esto ha traído consigo necesariamente una diferenciación dentro de la vida espiritual, en cuyo seno se han desarrollado antagonismos. Esta es la razón por la cual una historia unitaria de las ideas, del arte, de la filosofía y de la ciencia, que abarque amplios espacios de tiempo y que, además, se limite a los meros rasgos del desarrollo espiritual, no es más que un *constructum*.

Hobbes y la Ilustración han planteado por vez primera en la moderna filosofía de la historia el problema de la ideología, es decir, el de la relación existente entre las representaciones imperantes reconocidas como falsas y la situación social. Pero en vez de com-

prender la ideología en su dependencia con respecto de la sociedad, se han conformado con un estudio psicológico del individuo, de tal modo que, al final, lo que aparece como meta y contenido de la religiosidad medieval son las notas psicológicas que caracterizan el mundo burgués, como son el interés privado, la des-
treza, el instinto de ganancia, el enriquecerse a costa de otro y el lucro. Sin embargo, esa religiosidad engloba de modo bastante indiferenciado el conocimiento y la ideología, y es más bien la forma en que se da la Razón medieval —lo cual, ciertamente, sólo se descubre considerando la dinámica social en su totalidad. Esa filosofía estática, en cambio, se ha quedado, en esencia, en un mero contraponer «razón» e «ideología», sin comprender el papel histórico de ninguna de las dos. Para acceder a ese conocimiento habría sido necesaria una autoconciencia crítica con respecto a la eternidad de la propia visión de las cosas. Habría hecho falta reconocer que el desarrollo material e ideológico del período precedente era requisito indispensable para que se diera la Ilustración, con lo cual, utilizando una expresión de Hegel, «la Ilustración se habría ilustrado acerca de sí misma»⁴⁹; además se habría puesto de manifiesto con toda claridad que las categorías, por principio, están sujetas a cambio, están históricamente condicionadas, y el rígido concepto de razón de esa época, cuya fe en sí misma era tan firme como la de la Edad Media, se habría resquebrajado.

La doctrina que afirma el condicionamiento histórico de los contenidos intelectuales no conduce al relativismo histórico. Que un principio esté condicionado no quiere decir que sea ideológico. La línea divisoria entre lo que tenemos derecho a llamar ideología y aquello a lo que no es lícito dar este nombre, la marca, invariablemente, el estado actual de nuestros conocimientos⁵⁰. El error de Hobbes y de sus sucesores no consistió en tomar en serio la ciencia de su época y en ser los primeros que denunciaron las doctrinas inconciliables con ella, tachándolas de ilusiones socialmente eficaces; su error consistió, más bien, en hipostatizar el

conjunto de sus propios conocimientos como razón eterna, en vez de reconocerlo como momento del proceso social total que, en el curso posterior de la historia, no sólo está sujeto a nuevos análisis sino también a verificación y, si procede, a modificación.

La confianza en el pensamiento riguroso y concienzudo, y el saber sobre la interdependencia existente entre contenido y estructura de los conocimientos, no se excluyen mutuamente, sino que van necesariamente a la par. Que la razón no pueda nunca estar segura de su perennidad, que el conocimiento, aunque corresponda a su época, no esté en ningún momento asegurado para todo futuro histórico, es más, que la restricción que supone la dependencia histórica se aplique incluso al conocimiento que la establece, es una paradoja que no elimina la verdad de esta misma afirmación; por el contrario, precisamente el estar siempre inconcluso pertenece a la esencia del conocimiento auténtico. Este es quizá el significado más profundo de toda filosofía dialéctica. Dice la Enciclopedia: «Pero es quizá la peor de las virtudes esa modestia del pensamiento que hace de lo *finito* algo completamente sólido, un *absoluto*; y es el peor fundamento de los conocimientos el que permanece anclado en aquello que no tiene en sí mismo su fundamento (...) La mencionada modestia consiste en aferrarse a aquello que es vano, a lo finito, en contra de lo verdadero, y es por eso por lo que ella misma es lo vano»⁵¹. En otro lugar expone Hegel que es la dialéctica «la que hace que este inteligible, esta diversidad, vuelva a ser entendido más allá de su naturaleza finita y de la falsa apariencia de autonomía que tienen sus producciones, reconduciéndolo a la unidad»⁵². Esta unidad está ya consumada en el espíritu absoluto hegeliano y no es un fragmento en la historia inconclusa de los hombres. Hegel, al aplicar la dialéctica solamente al pasado, considerándola concluida en relación con su propia posición en el ámbito del pensamiento, fue también a caer en el delirio de la Ilustración que tan encarnizadamente combatió. También él, en su pensamiento, elevó un momento histó-

rico a la categoría de eternidad. Pero, puesto que la realidad no era para él más que una presentación de la idea, se vio obligado a deificar y adorar, en el sentido más estricto de la palabra, junto con su propia filosofía, la base política sobre la que ésta se levantaba, es decir, el estado prusiano pre-revolucionario. Esta humildad ante lo existente era la falsa «modestia» de su propio pensamiento.

COMO LA UTOPIA DE LA ILUSTRACION
 HOBBS, al igual que Spinoza o que la Ilustración, constituye una clara expresión de la confianza en la forma de organización de la sociedad burguesa. Esta sociedad y su despliegue constituyen la meta de la historia; sus leyes fundamentales son leyes naturales eternas, cuyo cumplimiento representa no sólo el supremo mandamiento moral, sino también la garantía para la felicidad terrena. Las grandes *Utopías* del Renacimiento, en cambio, son expresión de las clases sociales desesperadas, a cuya costa se hizo la transición entre dos formas económicas. La historia de Inglaterra en los siglos XV y XVI tiene mucho que decir acerca de los pequeños campesinos que, por aquella época, fueron expulsados por los propietarios de las casas y las fincas porque se estaba procediendo a la transformación de comunidades rurales enteras en zonas de pastos para ovejas, con vistas a que el suministro de lanas a las manufacturas textiles de Flandes fuera rentable. Un horrible destino esperaba a los campesinos que iban hambrientos de un sitio para otro dedicándose al pi-

llaje. Los gobiernos dieron muerte a decenas de miles de ellos; otros muchos se vieron forzados a entrar en las manufacturas, que por entonces se estaban desarrollando, en condiciones laborales inconcebibles. Precisamente estas clases sociales son las que representan la primera forma del proletariado moderno; ciertamente, no estaban sometidos a servidumbre, pero sí carecían de todo medio para ganarse la vida. Su situación constituye el fundamento de la primera gran utopía de los tiempos modernos, la que ha dado nombre a todas las que vinieron después: la *Utopía* de Tomás Moro (1516), que fue ejecutado en la cárcel a causa de un conflicto con el rey⁵³.

Los utopistas ven como, dentro de la economía de intercambio que se está desarrollando, el beneficio pasa a constituir el motor de la historia. Ante sus ojos se produce el surgimiento de las grandes manufacturas y de otras empresas que, sobre la base de las riquezas que se habían acumulado en las ciudades, arruinan económicamente el viejo régimen gremial y conducen a la hegemonía de una nueva forma de producción. A un lado se concentra la posesión de las posibilidades de trabajo: los empresarios, diestros e instruidos, no sólo poseen los conocimientos y la capacidad organizativa requeridos por los nuevos métodos de producción, sino también las dependencias donde se trabaja, las materias primas, las herramientas, naves y demás instalaciones sin las cuales ya no es posible un trabajo productivo. Al otro lado se concentra la total carencia de recursos, el hambre y la miseria. Los que han sobrevivido a la servidumbre, las masas hambrientas de las grandes ciudades, las ruinas humanas del orden que declina, se convierten en trabajadores asalariados que tienen que vender su fuerza de trabajo.

Ante este estado de cosas los utopistas reaccionan gritando: ¡la propiedad tiene la culpa! La riqueza adquirida ahora una significación distinta de la que había tenido en la Edad Media; en aquella época aparecía, en esencia, como acumulación de bienes para el disfrute, y no implicaba necesariamente poder sobre los hombres.

La situación que se crea a partir del Renacimiento hace comprensible que la propiedad les parezca de pronto a los utopistas el mismísimo diablo. Y es comprensible porque el poder se apoya ahora cada vez menos en títulos de señorío y derechos hereditarios, depende cada vez menos de la persona del titular del señorío o del que accede a la maestría en un oficio; el poder disponer de los hombres y de su fuerza de trabajo se identifica ahora cada vez más con la riqueza en tanto que posesión de los medios de trabajo. Con la nueva forma de economía, este poder de disponer se va a utilizar cada vez de modo más desenfrenado. No sólo la situación interna de los países, sino también la competencia a nivel nacional —que está iniciándose entre las ciudades italianas— trae consecuencias sangrientas. Los utopistas se dieron cuenta de que la causa de las guerras era la misma que motivó la expulsión de los colonos ingleses por los propietarios de las tierras: el lucro.

No es ninguna casualidad el que los dos grandes utopistas, Tomás Moro y Campanella, fueran católicos. Enrique VIII hizo ejecutar a su antiguo canciller porque éste, ateniéndose firmemente al catolicismo, no quería reconocer la soberanía eclesiástica del rey; Campanella, en una cárcel española, redactó escritos entusiastas en pro de la propagación de un imperio universal hispano-papal y lanzó invectivas contra los herejes. Al final de su proceso —acababa de ser pronunciada su condena a muerte— declaró Tomás Moro ante los jueces: «Decís que soy traidor y rebelde al rey. Oh, no, Señorías; vosotros lo sois. Al separaros de la Iglesia verdadera, destruíis su unidad y la paz. Estáis preparando un horrible futuro»⁵⁴.

Si consideramos que el desencadenamiento de las fuerzas individuales y de la nueva economía competitiva amenazaba destruir la unidad y la paz de Europa en el futuro, y que todo esto iba necesariamente ligado al surgimiento de los Estados burgueses nacionales, comprenderemos que la idea medieval de una Cristiandad unida tenía que parecerles a estos hombres, instruidos

en historia y que tomaban su religión al pie de la letra, algo así como la representación del paraíso. Por mucho que la Iglesia, en el Concilio de Trento, se hiciera cargo de la nueva situación, el catolicismo, en tanto que religión tradicional del pueblo, podía seguir representándose el mundo como un orden fundado en puntos de vista religiosos y en el cual seguía existiendo una paternal preocupación por los más humildes. En la mente de las masas seguía viva la Iglesia de la Edad Media, que había desempeñado importantes funciones sociales y ante todo una generosa asistencia a los pobres; pero ahora que también ella se disponía conscientemente a acumular poder en forma de dinero y mercancías, se desentendía de esas funciones. Moro y Campanella, y con ellos amplias capas del pueblo, honestamente convencidos de la grandeza y del carácter salutarífico de la doctrina católica, permanecieron fieles a su fe. La idea, basada en esa fe, de una humanidad unida —de una «monarquía universal» en lenguaje de Campanella— tenía por fuerza que entusiasmarlos ante el espectáculo del sangriento desgarramiento de Europa que la nueva economía anárquica había traído como consecuencia.

Por fuerza tenía que resultar odioso Maquiavelo a estos pensadores, pues lo que para el florentino constituía un hecho de validez universal, a saber, la utilización de la religión como instrumento de la razón de Estado triunfante sobre la moral, era para ellos el rasgo distintivo, si no el fundamento, de todos los males del presente. «Casi todos los príncipes son políticos maquiavélicos —se lamenta Campanella— y sólo utilizan la religión como arte de dominación»⁵⁵. A ambos utopistas resultaba igualmente odioso algo que veían florecer no sólo entre los grandes soberanos, sino especialmente entre los pequeños príncipes italianos y alemanes: un entusiasmo religioso que no era más que fraseología, capa raída bajo la que se encubrían los más mezquinos tráfico palaciegos.

Para Moro y Campanella la religión era el vaso que conservaba en estado puro la exigencia de justicia

frente a la miseria real; ellos querían realizar en la tierra la comunión de los santos, que sustituiría las leyes de la libre competencia por los mandamientos de Cristo. Su visión de las cosas no podía apoyarse en la concepción del hombre que Hobbes había extraído del presente inmediato, según la cual el hombre es maligno por naturaleza. Para estos pensadores, el hombre no es malo por naturaleza, sino que se malea por su inserción en el entramado de las instituciones terrenas y especialmente en el de la propiedad. Campanella reprocha a Maquiavelo el que éste no reconozca más que las motivaciones malas de los hombres; según él, en los hombres no sólo opera el egoísmo, sino también los impulsos divinos de amor al prójimo.

Los utopistas representan, pues, una anticipación de la teoría de Rousseau según la cual los hombres, que por naturaleza son buenos, se corrompen por culpa de la propiedad. «Cuando me entrego a estas consideraciones —dice Tomás Moro en la *Utopía*— no me queda más remedio que dar la razón a Platón y no me maravillo nada que rehusara dictar leyes a aquellos pueblos que rechazaban la comunidad de bienes. Esa mente preclara previó que el único medio para que todos fueran felices consistía en la aplicación del principio de igualdad. Pero yo opino, sin embargo, que no puede haber igualdad en un Estado donde la propiedad es derecho exclusivo e ilimitado; pues en él cada uno procura, apoyándose en diversas excusas y derechos, apropiarse de todo lo que puede y, finalmente, la riqueza nacional, por grande que sea, termina en manos de unos cuantos individuos, que sólo dejan para los demás la penuria y la miseria»⁵⁶.

También para los utopistas de la Ilustración la propiedad constituye la fuente histórica de las malas cualidades del alma humana; y así, Morelly, oponiéndose también a Maquiavelo y a Hobbes, escribe: «Analizad, pues, la vanidad, la fatuidad, la arrogancia, la ambición, la impostura, la hipocresía, la infamia; descomponed de igual modo la multitud de nuestras aparentes virtudes; todo se resuelve en este fino y peligroso elemento: el

deseo de poseer, con el que volveréis a toparos incluso en el fondo del desinterés; pero esta peste universal, el interés privado, esta fiebre lenta, esta tisis de toda clase de sociedad, ¿habría podido asentarse allí donde no hubiera encontrado alimento, ni siquiera el menor fermento peligroso? No creo que se pueda discutir la fuerza de la afirmación de que allí donde no existiera propiedad de ningún tipo, tampoco podrían aparecer ninguna de sus peligrosas consecuencias»⁵⁷. Y Rousseau lo dice de la siguiente manera: «El primero que, habiendo cercado un terreno, tuvo la ocurrencia de decir: *esto es mío*, y encontró gente suficientemente simple como para creerle, ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil»⁵⁸.

Pero entre Rousseau y los utopistas existe una divergencia importante. Pues aquél no pensaba en defender un retroceso en el desarrollo histórico o, mejor dicho, una inmediata repartición igualitaria de la propiedad, mientras que éstos proyectaron idealmente una sociedad comunista sin propiedad privada, sociedad cuya realización aparecía en su fantasía como posible con los medios del presente. Así se explica que los países de sus sueños —en contraposición con los modernos proyectos socialistas y también con la *Nueva Atlántida* de Bacon—, no se ubiquen en el futuro, sino solamente en un lugar alejado espacialmente del sitio donde se encuentran los autores. *Utopía*, el país de que habla Moro, se encuentra en una isla del océano; la *Ciudad del Sol*, de Campanella, en el interior de Ceilán. Según estos filósofos, la sociedad perfecta puede ser instaurada en todo tiempo y lugar, aunque los hombres hayan de ser llevados a la constitución política correspondiente por la persuasión, por la astucia o incluso por la fuerza.⁵⁹

El hecho de que hagan abstracción de las condiciones históricas emparenta a los utopistas con Hobbes. Pues, de la misma manera que la teoría del contrato pone el fundamento de la sociedad en un acto de libre voluntad de los ciudadanos, los utopistas, sin tener en cuenta las circunstancias del momento, creen poder fundar direc-

tamente una nueva sociedad sobre la mera base de las decisiones libres y racionales de los hombres. Moro explica que basta con proponer a los gobernantes las medidas adecuadas; como lo mejor es enemigo de los buenos, no podrá llegar a ser todo bueno mientras los hombres mismos no sean buenos. Esto —añade alardeando de prudencia— podrá tardar todavía «algunos» años⁶⁰. Puede ser que él mismo aceptara la cancillería que le ofreció Enrique VIII impulsado por consideraciones utópicas de esta índole.

La utopía salta por encima del tiempo. A partir de los anhelos que están condicionados por una situación determinada de la sociedad y que, al modificarse la realidad correspondiente, se transforman junto con ella, la utopía, utilizando los medios que se le ofrecen en esa realidad, quiere instaurar una sociedad perfecta: el país de Jauja, fruto de una fantasía que no deja de estar condicionada por los tiempos. La utopía desconoce el hecho de que el estadio de desarrollo histórico que la incita a hacer ese proyecto de un «país de ningún lugar» está materialmente condicionado en su devenir, en su subsistir y en su desaparecer y que es preciso conocer esas condiciones con toda exactitud y no despegarse de ellas ni por un momento si se quiere llevar algo a cabo. La utopía quisiera borrar de la sociedad presente el sufrimiento y no conservar más que lo bueno que haya en ella; pero olvida que tanto los momentos buenos como los malos no son más que distintas caras de la misma situación, porque las condiciones subyacentes son las mismas. Para los utopistas, la transformación de lo existente no va ligada a una transformación penosa y llena de sacrificios de los fundamentos de la sociedad sino que la trasladan a la cabeza de los sujetos.

Por eso mismo, la doctrina utópica entraña una dificultad lógica: al tiempo que afirma que la propiedad material es el fundamento del modo de ser anímico efectivo de los hombres, la abolición de la propiedad, a su vez, deberá producirse a partir de esta psique. Dicho de modo general, la falta de lógica consiste en que,

a pesar de admitir que las ideas humanas están sometidas a la influencia de las malas instituciones existentes, a estas ideas se atribuye no sólo la paciente tarea de transformar la realidad, lo cual estaría justificado, sino también la descripción, hasta los más mínimos detalles de su contenido, de un modelo ideal de sociedad perfecta. Aquí late la misma noción presuntuosa de una razón universal absoluta con que habíamos topado en la teoría de los filósofos burgueses, donde, en contraposición con los utopistas, su función era sublimar la sociedad existente y hacer pasar por eternas sus categorías.

Moro y Campanella están convencidos de que los bienes necesarios para la sociedad se darán en abundancia si el trabajo se organiza racionalmente y no con vistas al beneficio individual, es decir, cuando se produzca directamente para satisfacer las necesidades de todos. Todos, excepto los que posean una constitución enfermiza, están obligados a trabajar: para Moro basta con seis horas diarias; para Campanella, incluso con cuatro. La *Utopía* de Moro tiene más bien el carácter de una asociación general de ciudadanos libres, contempla la elección de funcionarios; la *Ciudad del Sol* de Campanella se aproxima más al modelo de las órdenes monásticas medievales. Si bien la organización de la vida en *Utopía* es más humana, más liberal, más ilustrada, más inglesa que la de la *Ciudad del Sol*, Campanella, en cambio, ha dado muestras de una visión más audaz de las posibilidades que ofrecen los avances de la ciencia para dominar la naturaleza. Este último prevé toda una serie de máquinas modernas en su país del porvenir; cierto es que, en este punto, ya se le había anticipado Bacon. Campanella posee también la convicción de que no sólo se podrán determinar y explotar los efectos de la naturaleza extrahumana, sino que también se podrá regular la descendencia de la sociedad merced a una eugenesia científica.

Los sistemas utópicos, a la hora de ser caracterizados, han sufrido las consecuencias de su fascinación por Estados puramente ideales y de su desconocimiento de

las tendencias reales del desarrollo. Los presupuestos económicos para una gestión racional de los asuntos sociales basada en la propiedad comunitaria no estaban dados en absoluto en aquella época; por el contrario, la realización de los productos de su imaginación habría supuesto la interrupción artificial de un proceso que dependía del despliegue de las iniciativas creadoras de los individuos en el marco de la libre competencia. En una época en que la personalidad del capitán no sólo era decisiva para el éxito de la travesía, sino que la palabra «capitán» era la expresión más justa para designar también a los dirigentes del resto de las ramas que prometían en el futuro; en una época, pues, en que, dado que la racionalización de la producción humana era todavía escasa, y la distancia entre la conciencia de los dirigentes de la economía y de los ejecutores era abismal, también tenía que ser abismal la distancia entre las condiciones de vida de los dirigentes y de los ejecutores. La propiedad comunitaria y unas condiciones de vida igualitarias, tal como las exigían los utopistas, habrían supuesto la muerte de la civilización. Por eso, comparados con Moro y Campanella, Maquiavelo y Hobbes parecen progresistas; con razón se dice en *El Príncipe* a propósito de los experimentos utopistas: «Como (...) tengo intención de escribir algo provechoso para quien lo entienda, me parece más oportuno exponer la verdad tal como se encuentra en la realidad que imitar las fantasías de aquéllos: (pues algunos autores se han inventado repúblicas y principados jamás vistos y que en realidad nunca fueron fundados) tanto dista lo que ocurre de lo que debería acontecer, que quien no se ocupa de lo primero y se deja guiar por lo segundo labra más bien su ruina que su conservación»⁶¹.

La utopía, en efecto, tiene dos caras; es la crítica de lo que es y la descripción de lo que debe ser. Su importancia radica, esencialmente, en el primer momento. La situación real de un hombre puede deducirse a partir de sus deseos; lo que se vislumbra a través de la feliz *Utopía* de Moro es la situación de las masas

E. Media -> utopia -> utopia
E. Media -> utopia -> utopia
E. Media -> utopia -> utopia
Max Horkheimer
(KAP) ...

en Inglaterra, a cuyos anhelos dio forma el humano
canciller. Claro que él no reconoce estas aspiraciones
como reacción ante la situación social, situación en la
que él vive y sufre lo mismo que las masas, sino que lo
que hace es proyectar ingenuamente el contenido de
esas aspiraciones en un más allá espacial o temporal. La
Utopía del Renacimiento es la secularización del Cielo
de la Edad Media. La construcción de un lejano mundo
terrenal, al cual se podría acceder en vida, representa,
indudablemente, un giro radical respecto a épocas en
las que sólo la muerte podía abrir al pobre las puertas
para habitar en una Utopía. Sin embargo, de la misma
manera que el creyente medieval no vio que el Cielo
era la contrapartida de su propia indigencia, tampoco
los utopistas se percataron de que aquellas islas lejanas
representaban una reacción ante la miseria de su pre-
sente.

Los utopistas se diferencian de los filósofos que se
presentan como apologetas de lo existente o de lo que
en el momento correspondiente se está forjando en
que acertaron a ver que, en el orden burgués pensado
hasta sus últimas consecuencias, y a pesar de la libera-
ción con respecto al sistema de servidumbre, la miseria
real no se supera ni se puede superar. Hobbes y Spi-
noza, al proclamar que el nuevo Estado era expresión
del interés general, tenían razón en la medida en que la
satisfacción de las exigencias de ciertas capas sociales
adineradas y el desarrollo a corto plazo de sus empre-
sas fomentaban al mismo tiempo el progreso de la so-
ciedad en su conjunto. Estos filósofos eran, en cierto
modo, los médicos más prácticos; prescribían lo inme-
diatamente necesario aunque hiciera daño en ciertas
partes. Sin embargo, contrariamente a ellos, los utopis-
tas reconocieron que la causa de los males sociales es-
taba en la economía, es decir, ante todo en la existencia
de la propiedad privada, e hicieron depender la cura-
ción definitiva no ya de un cambio en las leyes, sino de
la transformación de las relaciones de propiedad.

Claro está que la comparación de la sociedad con un
organismo, sano o enfermo, es peligrosa. No permite

ver con claridad lo que quiere decir que la felicidad y la
vida de amplias capas sociales está, en gran medida,
vinculada, nada menos que «orgánicamente», a la pros-
peridad del «todo». Puede ser que en la época de la
alta Edad Media existiera en algunos puntos aislados de
Europa (análogamente a lo que ocurre en ciertas tribus
donde la economía es comunitaria) una relación orgá-
nica entre individuo y sociedad, de tal modo que el
bienestar y el malestar de ésta se identificara con el
estado de salud de los miembros individuales; pero
esto, en cualquier caso, carece de validez en la época
moderna. Este estado de cosas, para expresarlo con
lenguaje de Hegel, habría de ser definido como la ex-
terioridad de unos momentos con respecto a otros y
como el desgarramiento del todo. La comparación de la
sociedad con un cuerpo enfermo que es preciso salvar,
aunque el remedio ocasione dolor en algunos puntos
aislados, pasa por alto nada menos que la «minucia» de
que esos puntos aislados son hombres vivientes, que
existen con su propio destino y que no poseen más que
una vida. Los utopistas, sin embargo, se percataron de
que esas minucias que se pasaban por alto eran, de
hecho, unos hombres que sufrían y a quienes la socie-
dad obligaba a llevar una existencia inhumana; sus
obras encierran la seguridad de que sólo la subversión
de los fundamentos —y no las mejoras puramente ju-
rídicas— podría crear unidad en vez de una existencia
desgarrada e inhumana, justicia en lugar de injusticia.

Cualquier utopía a la que echemos un vistazo nos
enseñará que lo importante es que se den los honores
debidos a quien los merezca y no, como suele ocurrir,
que los malos dispongan de todo lo bueno. Allí donde
las leyes económicas puedan actuar libremente —como
en la realidad presente—, no es el valor ni el mérito,
sino el puro azar, lo que determina de hecho el reparto
de la felicidad y de la desgracia, dada la diferencia de
peculios. La utopía encierra el convencimiento de que
la sociedad sólo puede alcanzar la meta que el derecho
natural burgués le ha prescrito (que consiste en satisfac-
cer los intereses de todos) si, renunciando al ciego me-

canismo de la competencia entre múltiples voluntades individuales como base económica, planifica el proceso de vida de estos individuos mirando al interés de todos. Mediante esta teoría, que pone en conexión con las relaciones económicas entre los hombres no ya sólo el bienestar externo sino también el desarrollo de la moral y de la ciencia, los sueños de los utopistas de la Modernidad enlazan con la *República* de Platón y, al mismo tiempo, demuestran estar al menos tan cerca de la realidad como las apologías de lo existente.

Cuanto mayor peso cobren en la sociedad los intereses de aquellos individuos que han de soportar las penalidades dentro del orden social dominante, más actualidad tendrá el conocimiento que encierra la doctrina utópica acerca de la propiedad. Ciertamente es que saltar por encima del presente y pasar por alto las posibilidades que la realidad ofrecía era un error. Pero también supone un fallo el no imaginar un orden mejor y el no reconocer las condiciones de su existencia. En la *Crítica de la razón pura* se dice a propósito de la utopía de Platón: «...mejor sería prestar más atención a este pensamiento e (...) iluminarlo con renovados esfuerzos que no dejarlo a un lado, tachándolo de inútil, con el ruín y perjudicial pretexto de que es irrealizable»⁶². Kant, al achacar los defectos que presenta la realización de un sistema social perfecto sobre todo «a la poca atención que se presta a las ideas justas a la hora de legislar», y al afirmar que lo importante, en esencia, es inculcar esas ideas justas a los «legisladores», comete el mismo error que los utopistas por lo que se refiere a las condiciones de realización. También él se aferra al fantasma de la sociedad armónica, para cuya realización, llegado el caso, lo único que importa es un recto conocimiento de causa y la buena voluntad de todos los que estén implicados en dicha realización. Pero no son los legisladores del presente los depositarios naturales del conocimiento de las raíces del mal cuyo reflejo es la utopía y del objetivo al que está vinculada la liberación; los depositarios de este conocimiento son aquellos grupos que, por su situación dentro del proceso de

vida social, sufren la indigencia en su propia carne.

Frente a ese volver la espalda a lo existente que se da en los utopistas, la afirmación de los jusnaturalistas acerca de que el nuevo Estado burgués constituía, por su propia naturaleza, la garantía del bienestar general y el mejor seguro posible de vida para sus ciudadanos, era, para aquella época, francamente progresista y correcta. Posteriormente, esta afirmación fue rígidamente sostenida, sin que se procediera a una constante confrontación de la realidad estatal con la meta ideal perseguida, con lo cual dicha afirmación se convirtió finalmente en pura ideología. Ante la apología ideológica de un orden que, en esencia, se caracterizaba por la negación de la servidumbre medieval, es decir, por la libre competencia, la Utopía daba la impresión de no ser más que la expresión de un anhelo impotente, pura poesía. Sin embargo, se comprende que ese anhelo pueda ir perdiendo esa impotencia exactamente en la medida en que la sociedad vaya madurando de cara a una transformación de los fundamentos sobre los que reposa y a medida que vaya desarrollando las fuerzas para realizar esa transformación. Como ya hemos dicho, una economía comunitaria estaba excluida en los siglos XVI y XVII y la competitividad era condición necesaria para un desarrollo superior de la sociedad⁶³. Aunque las utopías pierdan esto de vista, ellas son, sin embargo, las que formulan la meta final, de suerte que esta meta puede constituir el criterio de valoración de toda empresa política.

La imposibilidad de alcanzar de modo inmediato dicha meta y la conveniencia del orden social basado en la propiedad que la utopía combate, no constituyen una justificación para las contradicciones que reinan dentro de ese orden. El individuo que sufre bajo el nuevo orden sólo puede encontrar refugio en los sueños, en la mera interioridad; ésa es otra de las razones que explican la vitalidad que en aquella época experimentó la religión entre las capas sociales inferiores. Estos individuos son las víctimas que el «espíritu del mundo» sacrifica en aras de su meta sublime, pues están pade-

ciendo un período de desarrollo histórico necesario para el progreso. Son, utilizando de nuevo esa comparación organicista cuya ambigüedad aparece aquí con especial nitidez, la sangre derramada en orden a esa misma curación que su propia indigencia ansía y a la cual esa indigencia confiere una forma en la Utopía. Un estado social en el cual puedan desplegarse libremente las fuerzas de cada uno ocasiona costes históricos de alcance universal.

Aquí se pone en evidencia la problemática de todo idealismo, incluido el de Hegel, cuyo pensamiento idealista enuncia que toda realidad se identifica con el Espíritu Absoluto, que «la Naturaleza y la Historia sólo son instrumentos de su revelación y vasos de su honor»⁶⁴. Vemos «derramarse al Espíritu en la Historia en inagotable multitud de aspectos, que en él gozan y se satisfacen (...) En este gozo de su actividad sólo tiene que habérselas consigo mismo»⁶⁵. Este pensamiento lleva en sí no sólo algo de problemático, sino también algo de terrible. Pues así es como la muerte real de los hombres individuales, que sólo acaece una vez, pasa a ocupar un lugar dentro del sistema, de tal manera que, ante la esencialidad espiritual superviviente, ante el Espíritu Absoluto y también ante la conciencia trascendental, aparece como una mera ilusión o, al menos, encuentra una justificación. Pero la teoría no puede en absoluto «dar sentido» a la muerte; más bien es en este punto donde se hace patente la impotencia de toda metafísica «donante de sentido» (*sinngebende Metaphysik*) y de toda Teodicea. Si bien es verdad que aquellas penalidades reales cuyo reflejo es la Utopía están condicionadas por el proceso sin el cual es impensable liberarse de ellas, nada contradice más la tarea de una filosofía real que la sabiduría que se da por satisfecha haciendo constar esa necesidad. Es un hecho que la historia ha realizado una sociedad mejor a partir de otra menos buena y también lo es que, en su transcurso, puede realizar otra todavía mejor; pero también es un hecho que el camino de la historia pasa por el sufrimiento y la miseria de los individuos. Entre estos

dos hechos se dan toda una serie de relaciones explicativas, pero ningún sentido justificador.

Estas consideraciones filosóficas nos impiden juzgar con superioridad esas empresas mediante las cuales quieren los hombres realizar la Utopía de modo inmediato y establecer en la tierra la justicia absoluta. En la época de Tomás Moro, un hombre, al que el propio canciller inglés aborrecía, acometió en Alemania una empresa de este tipo, sin perspectivas de éxito ya desde un principio, con unos medios totalmente inapropiados, y fracasó en ella. Este hombre era Thomas Münzer. Este no quería esperar a que se realizara el cristianismo después de pasar por una serie infinita de penalidades. Proclamó que tampoco Cristo fue paciente ante la injusticia terrena, apoyándose para ello en las palabras del propio Cristo y enfrentándose así a las interpretaciones de los teólogos.

Thomas Münzer renunció a la paciencia del idealismo. Los teóricos y los ejecutores de la política tienen conocimiento de causa y saben que las mínimas mejoras eficaces de la indigencia social exigen condiciones complejas y de lenta realización; pero esos conocimientos nunca pueden suponer un fundamento para la resignación del sabio contemplativo. Quien pida paciencia ante el sufrimiento y la muerte —siempre que éstos estén condicionados por instituciones humanas— no debe olvidar que la paciencia universal mantenida frente al curso de la Historia es una razón esencial para la necesidad de esperar. En todo caso, lo válido para la filosofía de la historia es que la explicación del curso de la Historia hasta el momento presente —explicación que, en gran parte, está todavía por dar—, es algo distinto de la imposible justificación de dicho curso.

Nietzsche formuló un juicio demasiado tajante, y por lo mismo ineficaz, cuando en su artículo *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos* manifestó su absoluta desconfianza hacia la actividad científica en el terreno de la historia. Pero si queremos utilizar la Historia en contra de la Utopía, entonces podemos remitirnos a Nietzsche. Respecto a la admiración por el

llamado «poder de la historia», dice que «prácticamente en todo momento se convierte en nula admiración del éxito y conduce a la idolatría de lo fáctico; es éste un culto para el cual se ha adoptado ahora la expresión de "tomar en cuenta los hechos", que no sólo es muy mitológica, sino también muy alemana. Ahora bien, quien haya aprendido a doblar el espinazo e inclinar la cabeza ante el "poder de la Historia", ése aprobará con un gesto mecánico, a la china, cualquier tipo de poder, ya sea un gobierno, una opinión pública o una mayoría numérica y moverá sus miembros al ritmo exacto con que cualquier "poder" tire de los hilos. Si todo éxito supone una necesidad racional, si todo suceso es la victoria de lo lógico o de la idea, no tenemos más remedio que arrodillarnos rápidamente y recorrer de rodillas toda la escala de los "éxitos" (...) ¡Qué magnífica escuela del bienestar constituye semejante consideración de la Historia! Mirarlo todo desde el punto de vista objetivo, no enojarse por nada, no amar nada, comprenderlo todo, ¡qué suave y flexivo le hace a uno! (...) Yo diría, por tanto, que la Historia inculca: "Erase una vez", y la Moral: "No debéis" o "No habríais debido". Así es como la Historia se convierte en el compendio de la inmoralidad efectiva»⁶⁶. Nietzsche, cuya posterior evolución filosófica, de pura vitalidad le llevó también a él a adorar no ya la historia humana, sino la historia natural, la biología, y que de hecho cayó en «la nula admiración del éxito», estaba formulando con esto una idea de la Ilustración. La explicación cumplida y perfecta, el conocimiento acabado de la necesidad de un suceso histórico, puede convertirse, para nosotros que actuamos, en instrumento para introducir algo de razón en la historia; pero la Historia, considerada «en sí», no tiene ninguna Razón, no es ningún tipo de «esencia», ni un «espíritu» ante el cual tengamos que inclinarnos, ni un «poder», sino una recapitulación conceptual de los sucesos que se derivan del proceso de vida social de los hombres. Nadie es llamado a la vida por la «Historia», de la misma manera que ésta tampoco mata a nadie, ni plantea problemas, ni los

resuelve. Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden hacer que disminuya el sufrimiento individual o general que ellos mismos o las fuerzas de la naturaleza han provocado. La independización panteísta de la Historia, que hace de ella un ser sustancial unitario, no es otra cosa que metafísica dogmática.

INTRODUCCION

- 1 *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia*, p. 76.
- 2 *Ibid.*, p. 78.
- 3 *Ibid.*, p. 97.
- 4 *Hegel y el problema de la metafísica*, pp. 133-134.
- 5 *Montaigne y la función del escepticismo*, p. 196.

LOS COMIENZOS DE LA FILOSOFIA BURGUESA DE LA HISTORIA

1 Claro que, para la ciencia moderna, también la formulación de leyes naturales, cuya aplicación en el futuro es cuestionable, posee un valor de orden; pero este valor se basa en la posibilidad de encontrar otras leyes cuya realización no sea tan limitada.

2 John Suart Mill (*System der deduktiven und induktiven Logik*, Braunschwig, 1869, 1.^a parte, p. 363; *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, traducido al español por E. Ovejero y Maury, Madrid, Daniel Jorro, 1917) designa esta afirmación como «ejemplo de inducción».

3 *I tre libri de' Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1531). [*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en: *Obras de Maquiavelo*. Versión, prólogo y notas de Juan A. G. Larraya, Ed. Vergara, Barcelona, 1961; en adelante su cita abreviada será *Discursos*]. *Il Principe*

(1532) [El príncipe, que se incluye en el mencionado volumen de *Obras*, y que en adelante citaremos abreviadamente como *Príncipe*; la paginación que daremos corresponde a esta edición española y no a la más comúnmente conocida, publicada por la Editorial Espasa-Calpe en la Colección Austral y que incluye un comentario de Napoleón Bonaparte]. *Dell'istorie fiorentine* (1532). Existen dos traducciones españolas de esta obra; una de ellas está incluida en el volumen *Obras históricas de N. Maquiavelo*, Ed. Poseidón, Buenos Aires, 1943, por cuya paginación citaremos; la otra, mucho más reciente, es la *Historia de Florencia*, con prólogo, versión y notas a cargo de Félix Fernández Murga, editada por Alfaguara, Madrid, 1979. Para facilitar la labor del estudioso daremos también la referencia de las *Obras de Maquiavelo* en original para lo cual seguiremos la paginación de sus *Opere*, a cura di Mario Bonfantini. Riccardo Ricciardi Editore, Milano/Napoli, 1963; los textos que no están recogidos en esta edición los citaremos por *Opere complete di Niccolò Machiaveli* con molte correzioni. Milano, A spese dell'editore Ernesto Oliva, 1850, 2 vols.

4 *Discursos*, Barcelona, 1961, p. 302 (*Opere*, 1963, p. 125).

5 *Ibid.*, p. 399 (*Ibid.*, p. 176).

6 *Ibid.*, p. 811 (*Ibid.*, p. 412).

7 *Ibid.*, p. 247 (*Ibid.*, p. 90).

8 *Ibid.*, p. 258 (*Ibid.*, p. 97).

9 *Ibid.*, p. 259 (*Ibid.*, p. 98).

10 *Obras históricas*, B. Aires, 1943, p. 236 (*Ibid.*, p. 773).

11 *Discursos*, ed. cit., p. 459 (*Ibid.*, p. 207).

12 *Ibid.*, p. 457 (*Ibid.*, p. 205).

13 *Ibid.*, p. 458 (*Ibid.*, p. 206).

14 Diderot, *Oeuvres complètes*, París, 1876, T. XVI, p. 33.

15 *Discursos*, ed. cit., p. 264 (*Opere*, 1963, pp. 100-101).

16 *Ibid.*, p. 265 (*Ibid.*, pp. 101-102).

17 *Obras históricas*, ed. cit., p. 34 (*Ibid.*, p. 568).

18 *Discursos*, ed. cit., p. 266 (*Ibid.*, p. 102).

19 *Ibid.*, p. 267 (*Ibid.*, p. 102).

20 *Obras históricas*, ed. cit., p. 34 (*Ibid.*, p. 568).

21 *Ibid.*, p. 164 (*Ibid.*, pp. 700-701).

22 *Príncipe*, Barcelona, 1961, p. 229 (*Ibid.*, pp. 79-80).

23 *Ibid.*, pp. 229-230 (*Ibid.*, p. 80).

24 *Ibid.*, p. 230 (*Ibid.*, p. 81).

25 Federico el Grande, *Antimaquiavelo*, Prefacio.

26 *Carta a Pietro Soderini*, en: *Opere complete*, Milano, 1850, vol. 2, p. 602.

27 *Ibid.*, p. 602.

28 Las obras que principalmente se toman en consideración son las siguientes: *Del Ciudadano* (1642), *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (1651), *Del Hombre* (1658); sumamente interesante es la obra que se titula *Behemoth o el parlamento largo*, tratado histórico sobre el curso de la revolución de Cromwell desde 1640 hasta la restauración, expuesto en forma de diálogo. Hobbes no obtuvo el permiso de impresión para esta obra,

cuya publicación fue póstuma, a pesar de su reconciliación con Carlos II y de los ataques contra Cromwell y los independentes que sagazmente introdujo; esto se debió al aumento de la influencia de sus adversarios intelectuales en la corte. Estando todavía en vida, parte de sus escritos fueron prohibidos tanto por los católicos como por los protestantes. Tres años después de su muerte la Universidad de Oxford publicó un decreto contra la perniciosa doctrina según la cual toda autoridad civil procede originariamente del pueblo (Cf. Ferdinand Toennies, *Thomas Hobbes Leben und Lehre*, Stuttgart, 1925, p. 65; en español: *Vida y doctrina de Tomás Hobbes*. Traducción de E. Imaz. Revista de Occidente, Madrid, 1932), los libros *Del Ciudadano* y el *Leviatán* fueron quemados públicamente por los estudiantes. En el fondo, el retrógrado gobierno de los Estuardo estaba dirigido contra todos los intereses de la burguesía inglesa. [Para las citas daremos siempre la paginación correspondiente a *The English Works of Thomas Hobbes*, Scientia Verlag Aalen, 1962. Al lado, y entre paréntesis, daremos también la referencia de la traducción española correspondiente, siempre que exista. N. de la T.]

29 Hobbes, Thomas, *Philosophical Rudiments concerning government and society*, en: *English Works*, vol. II, p. XIV. En adelante se citará abreviadamente como *Rudiments*.

30 *Rudiments*, ed. cit., pp. 120-121.

31 *Ibid.*, p. 9.

32 *Ibid.*, p. 167.

33 *Ibid.*, p. 177.

34 *Ibid.*, p. 177.

35 *Ibid.*, p. 178.

36 Citado por Toennies, Stuttgart, 1925, p. 178, cf. nota 28. [La referencia exacta del texto que Horkheimer cita es: *Leviathan*, 1.^a parte, cap. XI, p. 91, en: *English Works*, vol. III] (En español: *Leviatán*, edición preparada por C. Moya y A. Escotado, Editora Nacional, Madrid, 1979, p. 206).

(37) Hobbes, Th., *Behemoth*, 1.^a parte, en: *English Works*, vol. I, pp. 215-216.

37 bis [En el original alemán no aparece a pie de página la referencia del texto citado; ésta es: *Behemoth*, *ibid.*, pp. 217-218. N. de la T.]

38 *Ibid.*, pp. 214-215.

39 *Rudiments*, l. c., p. 172.

40 *Behemoth*, l. c., p. 217.

41 *Leviathan*, 1.^a parte, cap. VI, p. 45 (*Leviatán*, ed. cit., p. 162).

42 *Behemoth*, l. c., p. 230. También Hegel considera «recta piedad» aquella que engendra respeto a la verdad y al orden legal del Estado. (Cf. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edición de Georg Lasson, Leipzig, 1921, vol. 24, Prólogo [*Principios de la Filosofía del Derecho*. Traducción de Juan Luis Vernal. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1975, p. 18]. En adelante se citará abreviadamente como *Grundlinien*).

43 *Behemoth*, l. c., p. 237.

44 Toennies, op. cit., p. 263. Cf. *Leviathan*, 3.^a parte, cap. 37, en: *English Works*, vol. III, pp. 436-437 (*Leviatán*, ed. cit., p. 506).

45 En toda la Ilustración francesa è inglesa, el concepto de «Razón» designa el conocimiento exacto y el grado en que el hombre lo posee. El hecho de que los filósofos alemanes, siguiendo a Christian Wolff, hayan tomado la palabra «Razón» en el sentido de una mera facultad psicológica ha traído como consecuencia una fatal confusión que ni siquiera en Kant ha sido eliminada por completo.

46 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1. Band, en: *Sämtliche Werke*, XIII, Berlín, 1833, p. 29 ss. (*Lecciones de Historia de la Filosofía*. Traducción de W. Rocés. Fondo de Cultura Económica 1955, vol. 1, pp. 22-23 y 24).

(47) Hegel, *Grundlinien*, p. 15 (*Principios de Filosofía del Derecho*, ed. cit., p. 24).

48 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, edición de G. Lasson, Leipzig, 1920, p. 100 (*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Traducción de José Gaos. Revista de Occidente, Buenos Aires, 1941, vol. I, pp. 96-97).

49 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, edición de G. Lasson, Leipzig, 1911, p. 367 (*Fenomenología del Espíritu*. Traducción de W. Rocés. Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 333).

50 Reconocer que una teoría está históricamente condicionada no equivale a demostrar que sea ideológica. Para esto hace falta una prueba más complicada: la de su función social.

51 Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, edición de G. Lasson, Leipzig, 1920, p. 336 (*Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*. Traducción de E. Ovejero y Maury. Juan Pablos Editor, México, 1974, parágrafo 386, p. 271).

52 *Ibid.*, p. 192 (*Enciclopedia*, ed. cit., parágrafo 214, p. 150).

53 En este capítulo nos ocuparemos también de una serie de utopías que ofrecen un contenido similar, ante todo *La Ciudad del Sol* (1623) de Campanella, monje del sur de Italia y uno de los mayores filósofos de su tiempo. (Para una exposición detallada de Campanella cf. especialmente: Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München u. Berlin, 1925. En español: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Traducción de Felipe González Vicén. Estudio preliminar de Luis Díez del Corral. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959). Existe una gran literatura utopista, que va desde los partidarios radicales de Cromwell, los *Levellers* (niveladores) hasta la Ilustración francesa, cuya utopía más característica es el *Code de la Nature* del Abbé Morelly (1755). Las utopías de los siglos XIX y XX, que tienen un significado muy distinto desde el punto de vista de la filosofía de la historia, quedan aquí al margen de nuestra consideración.

54 Actas del proceso, citadas por Emile Dermenghen, *Thomas More et les Utopistes de la Renaissance*, París, 1927, p. 86.

55 Meinecke, op. cit., p. 123.

56 Tomás Moro, *Utopía*. Versión directa del latín, introducción y notas de Emilio García Estébanez. Ed. Zero, Madrid, 1980, pp. 102-103.

57 Morelly, *Code de la Nature ou le véritable esprit de ses lois*, París, 1910, p. 16.

58 J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, segunda parte, primera frase.

59 Que el proyecto utópico, por su propia esencia, admite la violencia y la persuasión como medios para realizar un orden mejor, lo demostró Campanella con su propia vida cuando, encarcelado después que fue aplastada la sedición que él encabezaba, continuó en su encierro defendiendo su ideal mediante escritos dirigidos a convencer a los poderosos.

60 Moro, op. cit., pp. 102-103.

61 Maquiavelo, *Príncipe*, Barcelona, 1961, p. 177.

62 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, Leipzig, p. 276 (*Critica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 1978, p. 311).

63 Dada la grotesca inconmensurabilidad existente entre los objetivos y los medios con que contaban, resultan comprensibles los particulares caminos que los utopistas eligieron para realizar sus ideas; Moro pretende convencer a los gobernantes y Campanella prepara una insurrección de monjes en Calabria.

64 Hegel, *Encyclopädie*, ed. cit., p. 463 (*Enciclopedia*, ed. cit., parágrafo 552, p. 374).

65 Hegel, *Philosophie der Geschichte*, ed. cit., p. 12 (*Filosofía de la Historia*, ed. cit., vol. I, p. 26).

66 Nietzsche, *Werke*, Taschenausgabe, Band II, Leipzig, 1906, p. 178 (*Obras completas*, traducción de E. Ovejero y Maury, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1949, tomo II, pp. 146-147).

67 Gianbattista Vico, *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, en: *Opere a cura di Fausto Nicolini*. Riccardo Ricciardi Editore, Milano/Napoli, 1953, p. 367. (*Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*. Traducción de Manuel Fuentes Benot. Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1956, vol. I, p. 20.)

68 *Ibid.* (*Ibid.*).

69 *Ibid.*, p. 489 (*Ibid.*, vol. I, p. 189).

70 *Ibid.*, p. 474 (*Ibid.*, vol. I, p. 168).

71 *Ibid.*, p. 487 (*Ibid.*, vol. I, p. 185).

72 *Ibid.*, p. 486 (*Ibid.*, vol. I, p. 185).

73 *Ibid.*, p. 487 (*Ibid.*, vol. I, p. 185).

74 *Ibid.*, p. 436 (*Ibid.*, vol. I, p. 115).

75 *Ibid.*, p. 436 (*Ibid.*, vol. I, p. 114).

76 *Ibid.*, p. 436 (*Ibid.*, vol. I, p. 115).

77 *Ibid.*, p. 456 (*Ibid.*, vol. I, p. 141).

78 *Ibid.*, p. 458 (*Ibid.*, vol. I, p. 145).

79 *Ibid.*, p. 488 (*Ibid.*, vol. I, p. 188).

80 *Ibid.*, p. 510 (*Ibid.*, vol. II, pp. 37-38).

81 *Ibid.*, pp. 510-511 (*Ibid.*, vol. II, p. 38).

82 *Ibid.*, p. 655 (*Ibid.*, vol. III, pp. 57-58).

83 *Ibid.*, pp. 503-504 (*Ibid.*, vol. II, pp. 27-28).

84 *Ibid.*, p. 447 (*Ibid.*, vol. I, p. 130).

zig y Berlín, 1921, p. 37 (*Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Versión y prólogo de E. Imaz. Fondo de Cultura Económica, México, 1947, p. 47).

100 Montaigne, *Essais*, ed. cit., libro I, cap. 1, p. 7 s. (*Ensayos*, ed. cit., vol. I, pp. 79-80).

101 El «rebaño presuntuoso» no es más que un error de imprenta o un malentendido.

102 *Ibid.*, libro II, cap. 11, p. 195 (*Ibid.*, vol. I, pp. 399-400).

103 Cf. en especial David Friedrich Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, 8ª edición, Bonn, 1875, pp. 279-302.

104 Cf. Ernest Troeltsch, *Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft*, in: *Gesammelte Schriften*, tomo II, Tübingen, 1922, p. 203.

105 *Ibid.*, p. 204.

106 Hegel, *Enzyklopädie*, parágrafo 482 (*Enciclopedia*, ed. cit., tomo III, p. 182).

107 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. de Glockner, Band 11, p. 524 (*Filosofía de la Historia*, ed. cit., vol. II, p. 362).

108 Cf. Montaigne, op. cit., libro II, cap. 12, p. 315 (*Ensayos*, vol. I, p. 444).

109 Cf. también sobre la relación entre escepticismo y dialéctica *Zum Problem der Wahrheit*, in: *Kritische Theorie*, tomo I, p. 236 s., especialmente p. 242 ss.

110 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. cit., tomo 18, p. 540 (*Historia de la Filosofía*, ed. cit., vol. II, pp. 422-423).

111 Montaigne, op. cit., libro III, cap. 13, p. 666 (*Ensayos*, vol. II, p. 392).

112 Cf. a este respecto *Traditionelle und kritische Theorie*, Fischer Bücherei, Bd. 6015, p. 23 ss.

113 Cf. Herbert Marcuse, *Zur Kritik des Hedonismus*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1938, p. 55 ss. (Recientemente también en: Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, I, Frankfurt am Main, 1965, p. 128 ss.)

Introducción de Alfred Schmidt.....	7
Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia ...	13
Hegel y el problema de la metafísica	119
Montaigne y la función del escepticismo	137
Notas	203