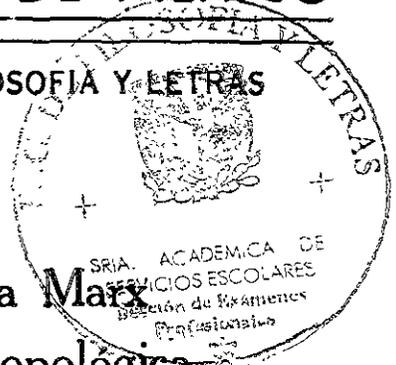


27

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



De Hobbes a Marx Una visión antropológica

TESIS

Que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía

presenta:

GERARDO PEREZ ANDERSON

ASESOR: PROF. GABRIEL VARGAS LOZANO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Ciudad Universitaria

2001

COORDINACION DE
FILOSOFIA





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicada a :

Alicia

Patricia

Maximiliano

Y

Valeria

*Con un agradecimiento especial a quien sin cuya colaboración este trabajo
no hubiera sido posible:*

Pedro González

Indice

Introducción	3
I. La concepción hobbesiana del hombre y la sociedad	8
1. El concepto de "hombre" en Hobbes	14
2. Ley natural y estado	27
3. Hobbes en conclusión.....	36
II. Una contradicción antropológica a las tesis de Hobbes	39
1. Una visión filosófica de la evolución de la inteligencia	41
2. Cerebro, lenguaje y estructuras de pensamiento	45
3. Engels y Morgan; salvajismo, barbarie y civilización	56
III. El humanismo de Engels y Marx y su fundamento antropológico	62
1. La propuesta hegeliana	65
2. Ludwig Feuerbach; Idealismo vs. Materialismo.....	75
3. La crítica de Marx a Hegel	83
4. Conclusiones de este apartado	90
IV. Conclusiones Generales	100
Bibliografía	135

Introducción.

“Al contrario, la ‘cosa’ espacio temporal , con todas sus determinaciones , es un concreto. Desde este punto de vista , la conciencia es un abstracto, ya que oculta en sí misma un origen ontológico hacia el en-sí , y, recíprocamente, el fenómeno es un abstracto también , ya que debe ‘aparecer’ ante la conciencia . Lo concreto no puede ser sino totalidad sintética del que tanto la conciencia como el fenómeno constituyen tan sólo momentos. Lo concreto es el hombre en el mundo, con esa unión específica del hombre con el mundo, que Heidegger, por ejemplo, llama ‘ser-en-el-mundo’. Interrogar ‘a la experiencia’ como Kant , acerca de sus condiciones de posibilidad , o efectuar una reducción fenomenológica, como Husserl, que reducirá el mundo al estado de correlato noemático de la conciencia es comenzar deliberadamente por lo abstracto ”

Jean – Paul Sartre

Mora, sin duda, en la materia, en la materia sin vida, en la materia que llamamos ‘inerte’, una fuerza , una conciencia universal que es mucho más que mera abstracción. Es esta fuerza, cuyo accionar no alcanzamos a comprender cabalmente y que por tanto algunos llaman dios – no importando que este concepto sin contenido sólo los conduzca a la confusión - es capaz de mantener la armonía del cosmos y de hacer que los átomos formen moléculas y, eventual y espontáneamente, moléculas de vida. Esta vida surgida de lo material ha desarrollado otra forma de conciencia, una conciencia inferior , un abstracto, como dice Sartre

Así, este abstracto inacabado, tardío, vacilante, al que llamamos conciencia, se revierte y amenaza con destruirse a sí mismo.

Al cobrar vida la materia y conciencia la vida, por la limitación que impone a la conciencia la materia misma, esta fue asaltada por la confusión. Mientras la vida deviene sin conciencia intelectual, ésta fluye y florece, pero cuando la vida se vuelve consciente de sí misma es trastornada por sus propias condiciones, por sus limitaciones espacio-temporales y por su libertad.

Es por ello que la vida 'consciente', en un acto libre, no acepta su condición de finitud en su determinación material. Este aberrante acto de rebeldía y de negación convierte al miedo, esta emoción que es en la vida no consciente condición de persistencia, en condición de muerte en el hombre, pues, su miedo a la muerte, lo mata en vida.

Como consecuencia de lo anterior es que desde el principio mismo de la historia de la civilización aparece la figura sacerdotal, ese tipo de hombre capaz de sacar inusitada ventaja de estos cadáveres ambulantes vencidos por su miedo, vendiéndoles promesas de vida eterna y lotes en el 'más allá'.

Los métodos y procedimientos de estos hombres "sacros", evolucionan y se vuelven cada vez más elaborados y complejos, así como eficaces al punto que, no obstante su contradicción implícita y explícita, se arraigan poderosamente en el aparato psico-emocional de los hombres impidiéndoles ver y pensar con claridad.

Estos sistemas alcanzan su apogeo en Tomás Hobbes quien en su obra *Leviatan*, expone la más burda y grosera propuesta de un estado teocrático y, por supuesto, absolutista

Debido a lo anterior es que este trabajo toma como punto de partida la antes mencionada obra pues, a mi juicio, ésta contiene todos los elementos que el teócrata sabe apreciar y explotar en beneficio del sojuzgamiento y la enajenación del hombre.

Este sojuzgamiento y enajenación en la que la gran mayoría de los hombres han tenido que vivir a través de la historia y su aparente insuperabilidad constituyen la circunstancia que motiva este trabajo. El analizar este problema desde una perspectiva antropológica debe conducirnos – o al menos esa sería la pretensión- a superar y dejar atrás sistemas de creencias tan perniciosos y arraigados como el de pensar, según indica el mito judeo-cristiano, que los seres humanos son seres caídos que encarnan en esta tierra para sufrir, para pagar por sus pecados y otras fechorías, o como el pensar que vivimos en un plano dimensional ‘karmático’ en el cual estamos pagando alguna forma de condena o deuda por actos malevolos cometidos en otras vidas (?).

Toda esta retahíla de fantasías sólo han servido para que el ser humano oprimido acepte las condiciones de su miserable existencia atendido a una hipotética vida gloriosa en el ‘más allá’. Y estas condiciones no son, desde luego, voluntad divina o cargas karmáticas. Ni el ‘karma’ ni ‘dios’ – lo que sea que semejantes términos signifiquen – tienen nada que ver con la condición de miseria en la que se ha debatido la humanidad, esta es producto, como todo el mundo en su fuero interno lo sabe aunque se resista a aceptarlo, de la organización material que han adoptado las culturas más importantes – más importantes, claro, por haber destruido a las que se les opusieron desde una posición menos codiciosa-.

Ahora bien, el fenómeno consistente en que la mayoría de la humanidad haya renunciado o al menos aceptado ser despojada de una vida digna en el mundo atendido a promesas de una vida suprahumana es, sin duda, un fenómeno muy complejo, cuyo análisis demandaría un trabajo que excedería por mucho las pretensiones de esta tesis. Por lo tanto yo sólo he de referirme a dos factores, mismos que, según mi criterio, son los principales generadores de este fenómeno: el primero es que, en buena medida, la humanidad cree realmente, quiere creer que esta vida es transitoria, que su ‘alma’ es inmortal y que la muerte es en realidad un renacer a un mundo mejor. Esto lo cree así porque de esta manera

mitiga su angustia producto de la certeza de finitud; el segundo factor consiste en que el ser humano tiende a acobardarse ante las posibilidades que le impone su libertad y prefiere descargar la responsabilidad de su vida en alguna otra entidad mundana o ultramundana.* Cabe mencionar aquí que estos elementos producto de la subjetividad de la mente humana se ven exacerbados por una serie de elementos objetivos, producto de la realidad concreta, de la realidad económica y social. Esos elementos que han acompañado al hombre desde siempre; la ignorancia, el miedo (a lo real y a lo irreal), la pobreza y la desesperanza.

Tomás Hobbes, hombre brillante claro, sabía bien todo esto y supo estructurar de forma innovadora y ciertamente original para su época, un sistema capaz de hacer ver como legítimos todos estos elementos (fantasías, miedos, etc.) y enderezarlos, a su vez, hacia la legitimación de la enajenación y el sojuzgamiento, pero, 'por voluntad y para bien del hombre'.

Es por esto que más adelante procedo a contradecir, desde un punto de vista antropológico, las retóricas y endebles argumentaciones de Hobbes tratando de no por ello menospreciar los elementos originales y positivos que en su propuesta pudieran hallarse.

Paso entonces a analizar el trabajo de hombres cuya propuesta es mucho más decorosa desde todos puntos de vista; desde el punto de vista científico, humanista, filosófico y político, realizando en este proceso un salto que tal vez resulte demasiado largo pues dejo de lado el trabajo de autores de la mayor relevancia como John Locke, John Stuart Mill, y J.J. Rousseau, pero, debo decir, que este salto no es una omisión sino una necesidad metodológica pues, por las características de este trabajo, la confrontación debe evitar, en lo posible, digresiones o inclusiones que aumenten de forma inconveniente su extensión. Así, hemos procedido a analizar sólo el trabajo de aquellos autores cuya obra se relaciona directamente con las propuestas de los confrontados, o, en su caso, de aquellos

* Cf. Fromm, E. *El miedo a la libertad*

otros cuya exposición fortalezca o debilite, según sea el caso, de alguna manera, sus respectivas posiciones.

Por otra parte debo anotar que, no obstante el rigor científico y filosófico con el que hombres como Darwin, Leakey, Morgan, Feuerbach, Marx y Engels trabajaron, no están por ello, desde luego, libres de error, y no soy yo, claro, quien ha de corregirlos, eso lo ha hecho ya la implacable acción de la historia, yo sólo consignaré los elementos que, a mi juicio, resulten de importancia para este trabajo.

Para terminar, y valiéndome de la ventaja que el presente momento histórico me brinda, me he permitido darme a la no poco aventurada y, tal vez, peligrosamente irreverente tarea de criticar el trabajo de estos autores desde una panorámica histórica de finales del siglo XX.

I. La concepción hobbesiana del hombre y de la sociedad

El desprecio del hombre hacia sí mismo, hacia su naturaleza y hacia su propio comportamiento, no son ninguna novedad ni originalidad alguna.* Desde que brillantes psicólogos remotamente pre-freudianos descubrieron en el aparato psíquico-emocional del ser humano la capacidad de generar y almacenar culpa, y que dicha capacidad resulta “bien dirigida” en el instrumento de dominación más eficaz, más aún que las armas o el miedo, las religiones y sistemas teocráticos altamente culpígenos han sentado sus reales en la faz de la tierra para desgracia de la humanidad.

¿Cual es entonces la importancia de Hobbes y de sus tesis relativas a la naturaleza y comportamiento humanos si en su negativísima versión del hombre no habría, propiamente dicha, originalidad ni novedad alguna?

La respuesta es que, no obstante ser cierto que la infausta visión que Hobbes enuncia y a partir de la cual configura su concepto del hombre proponiendo a este como ser pasional y proclive a la maldad, no es novedosa, lo que sí lo es, es la formalización de esta visión negativa y el estatus casi científico que, por el aparente rigor de su método y la igualmente aparente claridad de sus conceptos, se le han atribuido a sus tesis y postulados; de hecho, Hobbes fue uno de los primeros que intentó poner a la teoría política en contacto con el pensamiento moderno propiamente dicho. Este intento se basó en un esquema ‘científico-filosófico’ dividido en tres partes, la primera de las cuales habría de ocuparse de lo que hoy conocemos como geometría y mecánica, el movimiento de los cuerpos, la física. La segunda atendería lo relativo a la fisiología y psicología de los individuos humanos, y la tercera se ocuparía del cuerpo ‘artificial’ que es la sociedad y el Estado.

* Pareciera, por el contrario, que el cristiano se regocija vilipendiándose a sí mismo, pues, a mi modo de ver, eso lo reconcilia con su dios, ese ente patibulario y vengativo que se recrea en el sufrimiento y castigo de su creación, en ocasión de los actos que estas criaturas realizan en función de las condiciones que el mismo les ha impuesto, con el fin de tener en quien desahogar su perversa crueldad. Sólo así se explicaría la absurda actitud religiosa del cristiano que se flagela atrocemente en procesión pública dada su insostenible carga de culpa.

Relacionando todos estos elementos en un mismo esquema, Hobbes pretendía integrar la psicología y la política a las ciencias físicas exactas, es decir, establecer formulas para las ciencias sociales análogas a las formulas de las ciencias físicas. Esto, desde luego, lo convierte en un precursor temprano del positivismo y por ende del derecho positivo.

“El buen método significaba para él llevar a otros temas el modo de pensamiento que, al parecer, había tenido superlativo éxito en la geometría ; en esta creencia se diferencia poco de Grocio o de Descartes. Ahora bien, el secreto de la geometría es que parte de las cosas más sencillas y cuando avanza hacia la solución de problemas más complicados no utiliza sino lo previamente demostrado. Por ello construye con solidez ya que no da nada por supuesto y cada paso tiene la garantía del anterior, pudiéndose volver desde él hasta las verdades evidentes por sí mismas con las que comienza toda construcción. Así fue como Hobbes concibió su sistema. La estructura es piramidal.”¹

Por desgracia esta benevolente apreciación de George Sabine por supuesto olvida que el ‘Materialismo científico’ de Hobbes, como él lo llama, no es tal pues tiene por primeras verdades una serie de postulados teológicos y entidades ultramundanas cuya vaguedad es incompatible con la pretensión científica de su sistema, y que al encontrarse, precisamente, en la base de este, lo hacen susceptible de derrumbarse al menor testereo verdaderamente científico. Además que, como el mismo Sabine apunta, realizar la pretensión de Hobbes era imposible pues su sistema se basaba en una confusión generalizada en la filosofía anterior a Leibniz consistente en no diferenciar el conocimiento lógico o matemático del conocimiento empírico o de los hechos.

¹ Sabine, G. *Historia de la Teoría Política*, pag. 355

Cabe señalar aquí que el sistema 'científico' de Hobbes no se atiene a la verificación empírica sino a un procedimiento deductivo en donde, como veremos, las premisas están tomadas de las creencias tradicionales y que son por esto aceptadas como exactas.

Hay en esto una terrible contradicción pues la intención del iusnaturalismo moderno el cual incluye a Hobbes, por supuesto, y a sus antecesores Grocio y Pufendorf, era la de referir a la teoría política a las ciencias exactas, principalmente a la matemática, geometría y a la física mismas que estaban basadas en verdades evidentes no en creencias tradicionales. No obstante lo anterior Hobbes se permite hablar de conductas humanas como si estas fueran verdades evidentes susceptibles de analizarse o de insertarse en un sistema del mismo modo que la aritmética lo hace con el número 2 en la proposición $2 \times 2 = 4$. Un ejemplo claro de lo anterior nos lo da George Sabine en la breve descripción del debate de la época que a continuación cito:

"Hay, pues, ciertas condiciones o valores mínimos que, siendo que la naturaleza humana tal como es, tienen que darse para que pueda perdurar un sociedad ordenada. Específicamente, las principales son la seguridad de la propiedad, la buena fe, la honestidad en los tratos y un acuerdo general entre las consecuencias de los actos de los hombres y sus premios. Estas condiciones no son resultado de la elección voluntaria ni producto de la convención, sino más bien lo contrario; la elección y la convención son consecuencia de las necesidades del caso."²

La contradicción es bien clara ya que se habla de naturaleza humana como primera premisa y los análisis antropológicos brillan por su ausencia; se habla de la seguridad de la propiedad y jamás se diserta con relación a su origen - refiriéndonos, claro, a su origen primigenio, no a la forma como un determinado sujeto haya adquirido una determinada propiedad - . Y así, se axiomatiza como en aritmética, como si hablar de conducta humana fuera lo mismo que hablar de números. Por lo tanto, este proceder que se pretende exacto resulta en un fiasco, pues es la inexactitud su característica más peculiar en virtud de que

² Ibid. pag. 324

los axiomas no son tales, sino, simplemente, creencias populares. Y qué decir de los juicios de valor como: “buena fe”. Quisiéramos saber, para la anterior definición, ¿quién fija el criterio de bueno y malo? ¿la aritmética?

Para ilustrar lo anterior quisiera citar a Grocio - antecedente directo de Hobbes - quien se permite formular la siguiente definición de derecho natural:

“El derecho natural es un dictado de la recta razón , que señala que una acción según sea o no conforme a la naturaleza racional, tiene en sí una calidad de fealdad o necesidad moral; y que en consecuencia , tal acto es prohibido u ordenado por el autor de la naturaleza, Dios.” (Libro I, cap. i , sec. x, 5.)

Y abunda en lo anterior con la siguiente declaración: “Así como ni siquiera Dios puede hacer que dos por dos no sean cuatro, tampoco puede hacer que lo intrínsecamente malo no lo sea.” (Libro I, cap. i, sec. x, 5.)

Superpone así Grocio el iusnaturalismo a la teología. Pufendorf por su parte va aún más lejos:

“Samuel Pufendorf, en su gran tratado sistemático sobre derecho natural e internacional, comenzó por rechazar la opinión de Grocio de que la moral y las matemáticas no son igualmente ciertas. Este ideal de la demostración no estaba limitado al derecho y a la política. Se extendía a todas las ramas de los estudios sociales y dio por resultado los sistemas de religión natural y ética racional que predominaron en los siglos XVII y XVIII.”³

No obstante lo anterior, es innegable la originalidad de Hobbes así como su potencial propositivo, pues, si bien es cierto que :

³ Ibid pags 331 y 332

“en años recientes se ha dicho que la segunda definición de derecho que nos da Grocio es precursora de la idea estrictamente moderna de los “derechos” subjetivos (jus) – un segundo significado de “derecho” es una cualidad perteneciente a las personas y habitualmente se refiere a la legítima capacidad de hacer o tener algo – , según la cual la persona posee “derechos” intrínsecos simplemente como ser humano y no como encarnación de ciertas cualidades objetivas, como las de gobernante, de padre o de terrateniente. Sin embargo debe decirse que Grocio sólo avanza una corta distancia hacia la plena idea de los derechos objetivos; el planteamiento específicamente filosófico de tal idea, y por tanto, del individualismo tal y como lo conocemos en la época moderna, empieza con Tomás Hobbes,”⁴

En realidad, la visión de Hobbes de lo que el derecho natural es o debe ser, es, en buena medida, innovador pues difería sustancialmente del concepto de ley o derecho natural aun de Aristóteles que se encontraba en la base de las teorías iusnaturalistas más difundidas. Este concepto aristotélico consiste en la imposición, por este derecho, de las condiciones morales básicas de una vida civilizada. Asimismo, Grocio, no obstante haber planteado la hipótesis de un derecho natural secular, es decir, que prescinde de Dios, al no disociarlo completamente de la teología, siguió siendo un principio teológico no mecanicista, de tal suerte que el derecho y ley naturales siguieron teniendo un doble significado; uno para las ciencias naturales en donde la ley natural significaba un principio mecánico como el de la ley de la gravitación, y otro que significaba una norma jurídica percibida por intuición. Pero para Hobbes todos los sistemas, tanto cósmicos como humanos, sólo eran una relación causal;

⁴ Strauss, Cropsey *Historia de la Filosofía Política* , pag 370

“Pero en cualquier caso, su sistema fue el primer intento decidido de considerar la filosofía política como parte de un cuerpo mecanicista de conocimiento científico.”⁵

En esto radica la importancia y el peso de este autor, al punto que, aún hoy, su obra resulta de gran vigencia para muchos, pues comparten con Hobbes muchos de estos criterios no obstante su innegable obsolescencia. El por qué de esta afinidad de muchos hombres comunes y líderes sociales y religiosos con las tesis de Hobbes, trataremos de explicarlo más adelante, en este apartado he de abocarme básicamente a exhibir a la argumentación de Hobbes como inválida y falaz fundada en premisas falsas, tomadas, sin ningún análisis previo, como verdades evidentes, pero que, en realidad, están excluidas de la más somera investigación antropológica, aún a pesar de que Hobbes, por supuesto, no fue ajeno a la psicología humana así como tampoco fue ajeno a su contexto histórico, motivo por el cual en un primer momento sus postulados parecieren objetivos y atinados, plenos de buen sentido y portadores de una fuerte y positiva carga crítica, además de una sentencia devastadora, así como también de un valioso contenido pragmático. Esto, por supuesto, no es así y esta confusión debe quedar resuelta evidenciando a la obra de Hobbes tal como es, tendenciosa y amañada, así concebida y puesta al servicio de los más oscuros poderes de dominación.

Así, continuaré enunciando los elementos metodológicos que hacen de Hobbes un precursor temprano del positivismo, ya que este rigor metódico es el principal disfraz que encubre a la mentira hobbesiana. Por su parte, la falsedad de sus premisas, mismas que invalidan su argumentación, así como a la falacia recurrente de esta, se irán descubriendo por sí mismas.

⁵ Sabine, G. *Historia de la Filosofía Política*, pag. 357

1. El concepto de "hombre" en Hobbes

“Lo que se ha llamado muchas veces ‘naturaleza humana’ no es más que una de sus muchas manifestaciones – y con frecuencia una manifestación patológica –, y la misión de esa definición errónea ha consistido habitualmente en defender un tipo particular de sociedad presentándolo como resultado necesario de la constitución mental del hombre.”

Erich Fromm

Como es el caso en todo “antropólogo” que fundamenta (nótese fundamenta, no dirige) sus estudios en mitos religiosos del tipo judeo-cristiano, Hobbes concibe el origen del hombre como divino, es decir, que el hombre es una creación de un ser superior omnipresente, omnipotente y perfecto. No obstante, por algún motivo que ningún teólogo, antropólogo o experto de cualquier otra disciplina afin atina a esclarecer, la suprema creación de este supremo ser resulta en un espíritu bajo, pasional y propenso a todo tipo de conductas reprobables y contrarias al carácter de aquel ser supremo que lo ha creado.

Con base en este perfecto absurdo, materia favorita del ocioso y fútil debate entre religiosos, Hobbes desarrolla su exposición de lo que es para él la “naturaleza humana”. Analizaremos primero sus consideraciones epistemológicas, pues su simplismo y superficialidad son condición de posibilidad de ulteriores manipulaciones en el análisis hobbesiano y veremos como estas mismas son las que le permiten configurar su negativo y perverso concepto de “ser humano”.

Así pues, Hobbes inicia su exposición epistemológica aseverando que es el hombre creación de Dios, ser dotado por medio del sentido y la memoria - que le son innatos - de la capacidad de alcanzar la razón. Es este "logro" (¿logro o dote?) fundamental pues es el que nos distingue de las bestias. Pero esta capacidad por sí misma no es suficiente para poner al hombre por encima del error y del absurdo pues, según definición del propio Hobbes, la razón no es más que cómputo;

"Porque razón, en este sentido, no es más que computo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convertidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos; empleo el término caracterización cuando el computo se refiere a nosotros mismos, y significación cuando demostramos o aprobamos nuestros cómputos con respecto a otros hombres."⁶

En virtud de lo anterior la razón humana es susceptible de error y de absurdo si se incurre en ciertas prácticas respecto de las cuales Hobbes nos advierte:

"Cuando un hombre calcula sin hacer uso de las palabras, lo cual puede hacerse en determinados casos (por ejemplo, cuando a la vista de una cosa conjeturamos lo que debe precederle a lo que ha de seguirla), si lo que pensamos que iba a suceder no sucede, o si lo que pensamos que precedería no ha procedido, llamamos a esto error; a él están sujetos aún la mayoría de los hombres prudentes. Pero cuando razonamos con palabras de significación general y llegamos a una decepción al presumir que algo ha pasado o va a ocurrir, comúnmente, se le denomina error, es, en realidad un absurdo o expresión sin sentido"⁷

Así Hobbes denomina "absurdas" a expresiones sin sentido:

⁶ Hobbes, *1. Leviatán*, pag. 33

⁷ *Ibid* pag. 34

“Por Tanto, si un Hombre me habla de un *rectángulo redondo* ; o de *accidentes del pan en el queso* ; o de *substancias inmatrimales*; o de un *sujeto libre*, de una *voluntad libre* o de cualquier cosa *libre* de ser obstaculizada por algo opuesto, yo no diré que está en un error, sino que sus palabras carecen de significación; esto es, que son absurdas.”⁸

Y nos explica la manera en que estas, a su vez, pueden conducirnos a conclusiones absurdas y esto es básicamente, según Hobbes, debido a que no se comienza el raciocinio por las definiciones o explicaciones de los nombres que van a usarse, “.. método solamente usado en geometría, razón por la cual las conclusiones de esta ciencia se han vuelto indiscutibles.”. De este modo Hobbes plantea 7 causas de conclusiones absurdas - e incurre en al menos en 3 de ellas como veremos después -. La primera es, como ya se dijo, originada por la falta de definiciones; la segunda es por la asignación de nombres de cuerpos a accidentes o de accidentes a cuerpos; la tercera la adscribe Hobbes a la asignación de nombres de accidentes situados fuera de nuestros cuerpos a accidentes situados dentro de nuestros propios cuerpos; la cuarta causa es, la asignación de nombres de cuerpos a expresiones; la quinta, la asignación de nombres de accidentes a nombres y expresiones; la sexta la atribuye Hobbes al uso de metáforas, tropos y otras figuras retóricas, esto en lugar de definiciones específicas; la séptima, a nombres que no significan nada pero que se toman, aprenden y usan rutinariamente en las escuelas

Ahora bien, esta crítica está dirigida a los escolásticos y así referida resulta útil para los fines de Hobbes en su propósito de subordinar la iglesia al soberano,

“Consideraba como un error cardinal la creencia en sustancias no materiales, derivado de Aristóteles y propagada por el clero en beneficio propio; es el aspecto metafísico de aquel otro error

⁸ Hobbes, F. : *Leviatan*, Pág. 35

cardinal consistente en creer que la iglesia es el reino de Dios y está dotada, por tanto, de una autoridad distinta de la que corresponde al Estado. Hobbes aparenta todavía creer que la fe no puede imponerse, pero la profesión de la fe es un acto externo y por consiguiente cae en la provincia del Derecho.”⁹

Pero, lo que sorprende, claro, no es este ataque de Hobbes a la iglesia por motivos políticos, sino que incurra en estos mismos vicios durante todo el desarrollo de su obra - *Leviatan* - como si él mismo se hubiera llenado el camino de trampas.

Procederemos ahora a exhibir la argumentación de Hobbes partiendo de su primera premisa: “ el hombre es creación de Dios”. Veamos; ¿de donde obtiene Hobbes este dato o cómo llega a esta conclusión? y ¿por qué no un Dios A o B o universal, sino única y exclusivamente el que Hobbes dice?

Pues bien, como veremos a continuación, el “riguroso método científico” hobbesiano no parece tener mucho que ver con la obtención de estas premisas sino que son “revelación sobrenatural”:

“Ahora bien, en lo que a continuación me propongo tratar, que es la naturaleza y derechos de un estado cristiano, de lo cual dependen gran número de revelaciones sobrenaturales de la voluntad de Dios, la base de mi discurso debe ser no solamente palabra natural de Dios, sino también la profética.”¹⁰

Sin embargo afirma, en otra parte del texto, que no hay pauta objetiva para calibrar la verdad religiosa:

⁹ Sabine, G., Historia de la Teoría Política, pag. 366

¹⁰ Hobbes, T. *Leviatan* pag. 305

“Como no hay pauta objetiva para calibrar la verdad religiosa, el establecimiento de cualquier creencia o forma de adoración tiene que ser un acto de voluntad soberana.”¹¹

“Por tanto, si tenemos en cuenta que ahora ya no se producen milagros, no quedará ningún signo por el cual se reconozca la pretendida revelación o las inspiraciones de un hombre particular; ni existirá obligación de prestar oídos a una doctrina, más allá de lo que está de acuerdo con la sagrada escritura, que desde tiempos de nuestro salvador reemplaza y recompensa suficientemente la necesidad de cualquier otra profecía; de lo cual por interpretación juiciosa y docta, y por minucioso raciocinio, pueden deducirse fácilmente todas las reglas y preceptos necesarios para el conocimiento de nuestros deberes frente a Dios y a los hombres, sin fanatismo ni inspiración sobrenatural. Y es esta escritura la que tomaré como principio de mi discurso, respecto de los derechos de quienes son, sobre la tierra, los supremos gobernantes de los Estados cristianos con respecto a su soberano.”¹²

¿Qué pasa entonces con el método que ha de salvarnos de errores? Según nos dice Hobbes la primera regla del método es atenerse a verdades objetivas, “evidentes”, como en la geometría. ¿Y cuales son estas verdades para Hobbes? Estas verdades son, desde luego, las verdades religiosas obtenidas por revelación, pero, “no hay pauta objetiva para calibrar la verdad religiosa”, entonces el establecimiento de cualquier creencia es voluntad soberana, pero,

“... es esta escritura (la sagrada, la revelación, cuya verdad queda establecida en un acto de voluntad soberana) la que tomaré (previa interpretación ‘juiciosa y docta’) como principio de mi discurso, respecto de los derechos de quienes son, sobre la tierra,

¹¹Ibid, pag 366

¹² Ibid pag 310

los supremos gobernantes de los Estados cristianos con respecto a su soberano.”

es decir, la legitimidad de la “sagrada escritura” proviene de la interpretación del soberano (o de quien le apoya servilmente) y, la legitimidad del soberano proviene de la dicha interpretación de la escritura. La circularidad de este argumento dista enormemente de ser científica y, más que burda, es grosera, y el reconocer como filósofo o politólogo serio a quien así argumenta es, en el mejor de los casos superficial, y en el peor, cómplice, pues aquí no hay método, hay sofística barata enderezada a un fin turbio.

Ahora bien, lo que no obtiene Hobbes por “revelación sobrenatural” entonces procede a obtenerlo, como hemos visto en el caso de la razón por medio de definiciones simplonas producto estas de análisis superficiales o razonamientos erróneos y absurdos saturados de aquellos vicios sobre los cuales nos ha prevenido puntualmente unas páginas antes v.g. cuando Hobbes nos dice que la razón no es más que computo de las consecuencias de los nombres generales, es decir algo así como cálculos nominales, y un poco más adelante dice que el error se origina cuando se falla al establecer una relación de causalidad mediante un cálculo sin palabras, es decir, sin nombres (?). En primer lugar Hobbes no explica de manera suficiente como es posible pensar sin lenguaje (habría que abundar), así mismo vemos que Hobbes tampoco define claramente los nombres que usa (como Dios, por ejemplo). Todas estas vaguedades y contradicciones lo conducen, claro, a conclusiones absurdas. Como veremos más adelante igualmente vaga e inconsistente resulta su definición de Bien y Mal, en la que evade deliberadamente el “en sí” y esta nueva vaguedad lo conduce a otra contradicción:

“Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama bueno. Y el objeto de su odio y aversión, malo, y de su desprecio, vil e inconsiderable o indigno. Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan con relación a la persona que los utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (en donde no existe estado) o (en un estado) de la persona que la

representa; o de un árbitro o juez a quienes los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla de bien y de mal”¹³

La contradicción consiste, esta vez, en que si bien es cierto que los conceptos de bueno y malo, en general, son tan sólo una serie de normas y preceptos que el hombre se inventa para conciliar en forma práctica y de acuerdo con las características de cada cultura, el aparente conflicto que le plantea la conjugación simultánea de su instinto y su razón, y esto en alguna medida está de acuerdo con un concepto general de moral, en realidad esta argumentación se revierte en contra de los propósitos del propio Hobbes, ya que anula, otra vez, su primera premisa al dejar de lado la revelación sobrenatural al decir que bien y mal no son más que relativos. Además su argumentación incurre en el error que él mismo ubica en el 5º lugar de su lista, y que es el de asignar nombres de accidentes a nombres y expresiones; ateniéndonos al ejemplo del propio Hobbes en el que señala que hay error en decir cosas tales como: “La naturaleza de una cosa es su definición”, entonces, si estamos de acuerdo en que un apetito es un accidente y decimos que su naturaleza de apetito lo define como “bueno”, estamos haciendo eso exactamente, asignar el nombre de una expresión a un accidente. Hobbes razona con base en una forma que él mismo invalida y es ahí precisamente en donde entra en contradicción nuevamente pues si bien, como lo explicará de manera extensa a lo largo de su texto, conocemos lo que es bueno y malo por “revelación sobrenatural”, entonces bien y mal están determinados por la ley de Dios y no son relativos en tanto tales a una determinada condición sino que el hombre incurrirá en maldad en todo caso por desacato o ignorancia o en bondad por obediencia a leyes Divinas, y no a leyes circunstanciales determinadas por accidentes, nombres, expresiones o relaciones. Hobbes trata de componer esta contradicción con el siguiente sofisma:

“Estos dictados de la razón - se refiere a la disertación de los hombres respecto a la que es bueno y deseable o malo e indeseable - suelen ser denominados leyes por los hombres; pero impropriamente, porque no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos, mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien

¹³ Ibid pag. 42

por derecho tiene mando sobre los demás. Si además consideramos los mismos teoremas como expresados en la palabra de Dios, que por derecho manda sobre todas las cosas, entonces son propiamente llamadas leyes.”¹⁴

Como si lo anterior no fuera lo suficientemente viciado, el fundamentar argumentos en la divinidad sitúa a Hobbes en el más embarazoso encontronazo con su propio método pues no inicia su raciocinio con definiciones exactas, ya que no está, obviamente, en posición de definir a Dios. Esta expresión era entonces, es ahora y seguirá siendo, un concepto vacío sin posibilidad alguna de definición no importa cuanto se le adjective.

Así, decir cosas tales como:

“Pero allí donde Dios, mismo por revelación sobrenatural instituyó una religión, se estableció para sí mismo un reino privativo, y dio leyes no solamente para la conducta de los hombres respecto a él, sino para lo de uno respecto a otro. Por esta razón en el reino de Dios la política y las leyes civiles son una parte de la religión, y por ello no tiene lugar alguno la distinción de dominio temporal y espiritual. Ciertamente es Dios el rey de toda la tierra, pero aún así puede ser, también, rey de una nación particular y elegida. En ello no hay incongruencia, como no la hay tampoco en que quien tiene el mando de todo un ejército, tenga, a la vez, el de un regimiento o hueste particular suya. Dios es rey de toda la tierra por su poder, pero de su pueblo escogido es rey en virtud de un pacto”¹⁵

resulta en la más brutal contradicción y el más evidente y burdo intento de validar poderes ilegítimos con base en monumentales falacias. Lo que aparece tan original como increíble es que Hobbes se toma un buen tiempo para advertirnos sobre estos absurdos y formas engañosas justo antes de utilizarlas, tal vez pensando que en virtud de tan reciente llamada

¹⁴ Ibid Pag. 131

¹⁵ Ibid pag. 95

de atención esta misma podría desviarse, es decir, que dejándose llevar por la lectura o confundido por ésta, el lector no advertiría las falacias y los absurdos.

¿Cómo es entonces posible que Hobbes advierta que la primera causa de conclusiones absurdas sea la falta de método desde el momento en que no se comienza el raciocinio con las definiciones mientras que él inicia su desarrollo con base en el más indefinido de todos los conceptos, “Dios”? Tal vez porque bien sabía que nadie se atreve a cuestionar la palabra “Dios”, ni mucho menos a cuestionar la palabra de Dios.

O, ¿cómo es posible que pretenda definir lo que es ciencia y con base en esta definición establecer los principios que han de dar fundamento al marco jurídico de una nación, con aseveraciones tales como: “Pero allí, donde Dios mismo por revelación sobrenatural” o con definiciones tan simplistas y superficiales y confusas tales como:

“Y mientras que la sensación y la memoria no son sino conocimiento de hecho, que es una cosa pasada e irrevocable, la *ciencia* es el conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho con respecto a otro.”¹⁶

y

“si advertimos, pues que la verdad consiste en la correcta ordenación de los nombres de nuestras afirmaciones, un hombre que busca la verdad precisa tiene necesidad de recordar lo que significa cada uno de los nombres usados, por él”¹⁷

Obviamente, con desarrollos argumentativos cuya base es un marco epistemológico fundado en revelaciones sobrenaturales o definiciones simplonas de lo que son la verdad y la razón, tales como las que arriba se citan, se puede llegar justa y exactamente a la “verdad” que mejor nos convenga, como nos advierte Nietzsche:

¹⁶ Ibid. p. 37

“En un estado natural de las cosas del individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con éste, procura que, al menos, desaparezca del mundo el más grande *bellum omnium contra omnes*. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser <<verdad>>, es decir, se ha inventado una designación de las cosas, uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira.”¹⁸

Dicho lo anterior podemos ver mejor como Hobbes continua troquelando sus propias verdades con base en prácticas que en otros critica, pues en él son válidas ya que es él el garante de la verdad divina por “revelación sobrenatural”. Ahora veamos como se legitima a sí mismo al tiempo que descalifica a todo otro teócrata; El planteamiento de Hobbes va en el siguiente sentido: según nos explica la semilla “natural” de la religión consiste en cuatro cosas: idea de los espíritus, ignorancia de las causas segundas, devoción hacia lo que los hombres tomen, y admisión de las cosas causales como pronóstico. Ahora bien, debido a las diferentes fantasías, juicios y pasiones de los hombres, se desarrollan mitos tan diferentes que los propios de una cultura resultan ridículos para otra - *Leviatan* pag 90 -. Hasta aquí, bien Hobbes, en términos generales, lo inadmisibles es lo siguiente:

“En efecto, estas semillas han sido cultivadas por dos distintas especies de hombres. Una de estas clases está constituida por quienes han nutrido y ordenado la materia religiosa de acuerdo con

¹ Ibid pag 26

¹⁸ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*, pag 20

su propia invención. La otra lo ha hecho bajo el mando y la dirección de Dios.”¹⁹

Como hemos visto hasta ahora, no hay en Hobbes método filosófico o rigor científico alguno, su exposición está basada tan sólo en revelaciones “sobrenaturales”, es algo así como un “iluminado”, y por tanto, puede decir cosas como la siguiente, refiriéndose a la anterior cita: “La religión de la última especie es política divina”. A Hobbes, al igual que cuanto teócrata ha tenido el mundo la desgracia de engendrar, el poder le dimana nada más ni nada menos que de Dios mismo. Así pues su rigor metódico (materialista-científico) que antes mencionamos se encuentra nada más que en sus pretensiones, pues hasta su definición de iusnaturalismo está basada en la palabra “Dios”.

Ocioso resulta continuar analizando argumentaciones tan inverosímiles y anticientíficas que se permiten hablar de “milagros” como hechos probatorios y medios de determinación de la legitimidad o ilegitimidad de una afirmación o de un sistema. Por lo tanto sólo deseo, para terminar este subapartado, señalar otra de las afirmaciones que, no obstante su absurdo, aún hoy son vigentes, pues muchas personas las han considerado verdades evidentes. Lo anterior en virtud de que, como lo hemos dicho antes, el descubrir y evidenciar estas trampas, es la pretensión de estas líneas. Me refiero en este caso a la confusión que Hobbes, al igual que todos los reformistas religiosos, promueve al proponer el “cambio” no en el sentido de eliminar la religión, sino que sólo desean generar cambios a conveniencia de su interés político diciendo que la religión es buena y deseable y que son los religiosos los que con su mala actitud y reprobable conducta la hacen ver como mala e indeseable, así, Hobbes trata de reivindicar a la religión diciendo:

“Así, puede atribuir todos los cambios de religión a una sola y única causa, es decir, a los sacerdotes inconvenientes, y no solo entre los católicos sino incluso en esta iglesia que tanto ha presumido de reforma.”²⁰

¹⁹ Hobbes, *1. Leviatán*, págs. 90 y 91

²⁰ *Ibid* pag 99

Hobbes dice esto después de enunciar una breve pero densa lista de las más habituales fechorías de los sacerdotes de todas las religiones, y que van desde sus brutales intervenciones en la política, hasta las más groseras prácticas de lucro, como la venta de indulgencias. Esto resulta harto conveniente para quienes pretenden reivindicar a la religión ante los ojos de aquellos que han sufrido por efecto de su nefasta existencia, desviando así la atención de su verdadera malignidad. Las maldades de los sacerdotes no son peculiares tan sólo a ellos sino a todos los poderosos, religiosos o no, y en muchos casos la religión es tan sólo el nombre, el medio, o el pretexto para ejecutar dichas maldades. Estoy queriendo decir que la verdadera perversión social de la religión va mucho más allá de corruptelas políticas, pues el miedo y la culpa que la mayoría de las religiones siembran en el espíritu humano son la condición de posibilidad del sometimiento de las masas a el poder y a la autoridad de estos maleantes con disfraz de pastor que son los sacerdotes y todo el sufrimiento físico que causan no se compara, no obstante su inmensidad, con la escandalosa y cruel tortura espiritual que históricamente han infringido las religiones al genero humano, tal y como lo advierte F. Nietzsche en el parágrafo § 77 de Aurora:

“ 77. Los tormentos del alma. ~ Todo el mundo pone el grito en el cielo por el menor tormento que alguno haga padecer a un cuerpo ajeno; la indignación contra el hombre capaz de acción semejante, estalla espontáneamente; temblamos sólo al figurarnos los tormentos que se podrían aplicar a un hombre o a un animal, y nuestra impresión se nos hace insoportable cuando oímos hablar de un acto de esta clase. Pero estamos muy lejos de experimentar los mismos sentimientos respecto de los tormentos del alma, no obstante lo que tienen de espantosos. El cristianismo los ha puesto en práctica en proporción insólita, y practica todavía este genero de martirio, llegando hasta a quejarse de desafección o de tibiaza cuando da con un estado de alma libre de estos tormentos.

De todo esto se infiere que la humanidad se conduce todavía frente a las hogueras espirituales, a los instrumentos de tortura con la misma paciencia y la misma vacilación medrosa que

mostraba antiguamente respecto de las crueldades cometidas sobre los cuerpos de los hombres y de los animales [...] Figuraos un hombre sencillo que no puede borrar de su memoria el recuerdo de palabras como estas: <<¡Oh eternidad! ¡Ojalá no tuviera yo alma! ¡Ojalá no hubiese nacido! ¡Estoy condenado, perdido para siempre! Hace seis días hubiereis podido ayudarme. Pero hoy ya no hay remedio. Pertenezco al Diablo, tengo que seguirle al infierno.»²¹

Esta consigna desenmascara por sí misma el verdadero carácter pernicioso de la religión más allá de las corruptelas de los sacerdotes, pues es en realidad eficaz generador de culpa y por ende de manipulación social al servicio del estado, aun asumiendo que los sacerdotes fueran angelitos dechados de virtud, cosa que, por su puesto, están lejos de ser.

Hemos visto, pues, la forma amañada y burda con la que, valiéndose de epistemologías baratas y apelaciones falaces a la autoridad divina o natural, Hobbes configura su concepto de hombre, mismo que resulta en una fatídica contradicción, es decir, nos habla de un ser racional y superior a los animales en virtud de esta cualidad, pero incapaz de llevar, merced a ésta, una vida mejor que la de los animales pues su naturaleza es maligna y por ello ha de someterse a la autoridad de un pacto, pero no sólo con otros hombres, esto no basta, ha de pactar también con Dios como nación elegida. Cabría entonces preguntar ¿cómo es que un ser tan bajo y vil está en posición de pactar con Dios o de ser, en todo caso, elegido por éste?

Con base en esta inextricable maraña de contradicciones procede Hobbes a exponernos su concepción de la manera en que debe de constituirse el Estado a partir del estado de naturaleza.

²¹ Nietzsche, *El Zaratustra*, págs. 49 y 50

2. Ley Natural y Estado.

“El punto de llegada es el reconocimiento de que el ilusionismo hobbesiano es de tal especie que le abre el camino al positivismo jurídico más de lo que perfecciona el edificio del iusnaturalismo tradicional. Pero se equivocaría quien creyese que puede llegar a la conclusión de que el iusnaturalismo moderno va a caer en los brazos del positivismo jurídico. ¡Todo lo contrario! Lo cierto es que Hobbes inventa, elabora, perfecciona los más refinados ingredientes iusnaturalistas – el estado de naturaleza, las leyes naturales, los derechos individuales, el contrato social – , pero los manipula ingeniosamente para construir un gigantesco mecanismo de obediencia.”²²

Ciertamente, Hobbes inventa un mecanismo de obediencia, de dominación, mediante la manipulación de conceptos, pero, a diferencia del parecer de Bobbio, yo no lo considero ingenioso, sino más bien burdo, tanto que sólo puede ser deglutido por aquellos que poseen una garganta muy ancha. Y fue para sustentar esta afirmación que consideré necesario comenzar este apartado evidenciando, una vez más, la forma falaz, amañada y escandalosamente contradictoria con la que Hobbes incursiona esta vez en el terreno de las definiciones y las demostraciones.

Una vez que hemos visto la forma en que Hobbes ha sustentado su verdad en lo “irrefutable” – revelaciones sobrenaturales, leyes divinas, Dios, etc. – y cómo este se eleva a garante de la verdad en virtud de su método y sus fuentes, quedando así en posición de determinar lo que el estado debe ser, pasemos ahora a analizar su “ingeniosa manipulación” basándonos en el estudio que Norberto Bobbio realiza en su texto *Tomas Hobbes*.

De acuerdo al procedimiento de Bobbio lo primero que hay que analizar es la forma en la que Hobbes resuelve la “paradoja” que plantea el ser iusnaturalista y positivista al

²² Bobbio, N. *Thomas Hobbes*, pag. 145

mismo tiempo. Comenzar el análisis en este punto resulta pertinente tanto para el ensayo de Bobbio como para fines de este trabajo; en el primero para seguir su itinerario; en el segundo, para exhibir nuevamente a Hobbes ahora en su intento por arreglar la mencionada paradoja.

El método de Hobbes para jerarquizar la realidad no es tan complicado, no requiere de grandes edificios retóricos como los discursos socráticos, o de complejos sistemas lógicos como los hegelianos, simplemente define conceptos a conveniencia y una vez que estos se ajustan a su argumentación lo conducen a su meta sin mayor complicación, por ejemplo:

“Pero ahora [14] conviene advertir que mediante un nombre no siempre se comprende, como en la gramática, una sola palabra, sino, a veces, por circunvolución, varias palabras juntas. Todas estas palabras: el que en sus acciones observa las leyes de su país, hacen un solo nombre, equivalente a esa palabra singular: justo.”²³

Con semejantes forma de dar definiciones todo puede legitimarse sin mayor esfuerzo. No importa lo beneficioso o pernicioso de un acto, si es acorde a la ley, es justo, y como la ley deriva de Dios no se necesita más justificación.

Esto, claro está, no le resultó tan fácil a Hobbes pues esta concepción legalista de la justicia es la base del positivismo jurídico:

“... es decir, de aquella concepción jurídica que, considerando al derecho positivo como criterio autosuficiente sobre lo justo y lo injusto, elimina por completo cualquier referencia al derecho natural.”²⁴

²³Hobbes, T. *Leviatan*, pag. 25

²⁴Bobbio, N. Thomas Hobbes, pag. 104

y tal como lo apunta Bobbio, todo el sistema jurídico de Hobbes descansa sobre el reconocimiento de leyes naturales. Esto, claro, dificulta las cosas a Hobbes pero no mucho, pues, como lo hemos visto, todo es cuestión de definir a conveniencia. Así pues, Hobbes redefine razón y:

“Lo que constituye la diferencia entre la definición hobbesiana y, la de los demás iusnaturalistas es el significado distinto de razón. Para Hobbes la razón es una operación de cálculos con la que derivamos consecuencias a partir de nombres convenidos para expresar y registrar nuestros pensamientos. No tiene valor sustancial sino sólo formal.”²⁵

Aquí se resuelve todo el sistema de Hobbes; el raciocinio es mera formalidad y se endereza a un determinado fin, no hay como en las concepciones tradicionales de ley natural bueno o malo en sí.

Así que, como apunta Bobbio, “no puede haber principios verdaderos en sí mismos en una filosofía nominalista como la de Hobbes.”²⁶

Lo anterior permite a Hobbes manipularlo todo; fin último paz, bondad, maldad, etc. Mientras el primero prescribe lo que es bueno y prohíbe lo que es malo, Hobbes pretende eludir la comprometida tarea de hablar de bueno o malo en sí y determina que la ley natural indica lo que es conveniente o no para el logro de fin supremo sin hablar de lo bueno en sí. De este modo se da el cambio del iusnaturalismo tradicional al iusnaturalismo de Hobbes.

A partir de esta nueva indefinición Hobbes “deriva” el resto de las leyes naturales y con base en estas, mismas que a su vez están basadas en el más “anti-anropológico” análisis del hombre y la sociedad, Hobbes comienza a elaborar la justificación de la más grosera versión del Estado absolutista.

²⁵ Ibid pag 105

²⁶ Ibid pag 106

Esta justificación comienza estableciendo la falsa premisa de que la condición natural del hombre es una condición de guerra de todos contra todos. ¿De donde obtuvo este dato el señor Hobbes? ¿Mediante qué estudio antropológico llegó a esta conclusión? Mediante ningún estudio, por supuesto, evidentemente Hobbes tenía un absoluto desconocimiento acerca de la forma de vida de las sociedades arcaicas. Es una de tantas premisas de “evidente” verdad que, por tanto, nunca fueron sometidas a estudio o proceso de comprobación alguno. De hecho, no hay indicio de alguna sociedad arcaica (por primitiva que sea, con pacto social o sin él) cuyos miembros vivan o hayan vivido en condición de guerra permanente de todos contra todos. Muy por el contrario, si bien estas culturas no están al margen de conflictos, si son las que presentan una vida más pacífica y armoniosa con sus semejantes y con su entorno.

Además, aunque parezca reiterativo, hay aquí otra contradicción, pues aun asumiendo que en el estado de naturaleza la condición del hombre fuera de guerra permanente, en la propuesta de Hobbes, se vive igual o peor, pues le parecen justificables los conflictos bélicos dentro del marco de su sistema:

“Dada la situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existió para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido. Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos, más allá de lo que la seguridad requiere, otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndolos dentro de límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podían subsistir, durante mucho tiempo, si se sitúan solamente en plan defensivo. Por consiguiente siendo necesario, para la conservación del hombre, aumentar su dominio sobre sus semejantes, se le debe permitir también”²⁷

²⁷ Hobbes, I *Leviatán* pag. 101

¿Que beneficio aporta entonces al hombre pactar con otros si esto no lo libra del peligro de muerte violenta? La única diferencia es que en este contexto la violencia queda legitimada. Sin embargo a Bobbio le parece rescatable la forma como Hobbes aborda el problema en el que se había estado “debatiendo” el iusnaturalismo tradicional ya que lo transforma de un problema insoluble, es decir un problema de profundo carácter ético-filosófico, en cuanto a la determinación de lo que es bueno en sí, a un problema meramente pragmático y susceptible de diversas soluciones al proponer cuales deben ser los comportamientos que los hombres han de observar una vez planteado y aceptado un problema.

Por mi parte, esta forma de “resolver” un problema concreto procediendo, tan solo, a transformarlo en la letra, es decir, por transmutación, no me parece que resuelva algo. Esta suerte de alquimia me parece antifilosófica y, en este caso, particularmente perniciosa pues no es una solución sino mera adecuación, misma que tan sólo ha servido para justificar o legitimar la dominación y el genocidio al punto que esa absurda argumentación de buscar la paz por la guerra ha puesto a la humanidad al borde de su autodestrucción definitiva.

Para terminar sólo resta exhibir la forma en que Hobbes, una vez que ha definido lo que son las leyes naturales, pretende dar validez a las monarquías y a los absolutismos. Juzgue el lector si estas argumentaciones tienen algo de rigurosas, científicas, positivas, o al menos, ingeniosas.

Dispongamos la argumentación hobbesiana de forma esquemática: Primera premisa; se entiende por libertad (o libertad es:) la ausencia de impedimentos externos que reducen el poder de un hombre de hacer lo que quiere, pero que no pueden impedir que use el poder que le resta de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten. Segunda premisa; ley natural es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que pueda destruir su vida. Así Hobbes diferencia *ius* y *lex*, derecho y ley, en el sentido de que la primera significa libertad y la segunda obligación, mismas que son incompatibles cuando se refieren a la misma materia.

Tercera premisa; la condición del hombre es una condición de guerra de todos contra todos. Con base en estas premisas Hobbes infiere, lógicamente, que:

“... en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste este derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie ...”²⁸

De esta inferencia deriva Hobbes la primera ley de naturaleza:

“Cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla; debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra.”²⁹

Así pues, la ley fundamental de naturaleza es, en su primera fase, según Hobbes, buscar la paz y seguirla, la segunda, que sería la suma del derecho de naturaleza, es defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles.

De esta ley fundamental se deriva la segunda:

“Que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacer con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo.”³⁰

Continuando con las definiciones hobbesianas. “La mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman contrato.”³¹ En este sentido Hobbes pretende establecer que

²⁸ Ibid. pag. 107

²⁹ Ibid. pag. 107

³⁰ Ibid. pag. 107

³¹ Ibid. pag. 109

quien transfiera los derechos también transfiera los medios de disfrutar de ellos, mientras esté bajo su dominio. Así mismo, hacer pactos con Dios es imposible, a no ser por mediación de aquellos con quienes Dios habla, ya sea por revelación sobrenatural o por quienes en su nombre gobiernan. (?)

Una tercera ley de naturaleza es que los nombres cumplen los pactos que han creado y esta ley de naturaleza es fuente y origen de la justicia; lo que cumple con el pacto es justo lo que no, es injusto. Sin pacto no hay conceptos de justo e injusto, en Hobbes no hay justicia en sí.

Estableciendo las leyes de naturaleza, Hobbes presenta su concepción del estado:

“La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica, es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, y la realización de sus pactos y la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XXIV y XXV.”³²

Resulta entonces que la única forma de vivir en paz y salvaguardar la propia seguridad es constituyendo Estados y esto sólo es posible mediante la transferencia de los propios derechos a un hombre o a una asamblea de hombres. En este sentido Hobbes explica que el Estado, es decir, el poder Soberano, se alcanza por adquisición o por institución. Por adquisición quiere decir que es por imposición, por conquista, y por institución cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí para someterse a un hombre o asamblea voluntariamente. Así pues, una persona o asamblea adquiere el poder soberano

³² Ibid. pag. 137

por votación – algo así como democracia – y una vez transferidos estos derechos el votante adquiere el estatus de “súbdito”. Ahora bien, como el pacto se realiza entre hombres para que, una vez de acuerdo, los derechos sean transferidos y se nombre “Soberano” y no por pactos entre el soberano y los otros hombres pues antes de ser nombrado Soberano no existe tal soberanía, entonces cualquier acuerdo previo es nulo pues si se pretendiera hacer valer cualquier pacto de este tipo no habrá juez que pudiera decidir la controversia quedando pues la solución a la espada y a la fuerza de cada quien, situación que contraviene el espíritu que anima la institución. De aquí deriva Hobbes la conclusión de que los monarcas no reciben el poder del pacto en sí, es decir, de manera condicionada, pues dada la “verdad obvia” de que los pactos son sólo palabras, no tienen fuerza para obligar; su fuerza proviene de la fuerza pública, es decir de la libertad de acción del soberano.

Por otra parte el soberano no puede ser injusto con súbdito alguno pues todo lo que hace lo hace con autorización de éste. Cada hombre es autor de los actos del soberano.

“En cuarto lugar, como cada súbdito es, en virtud de esta institución, autor de los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquiera cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos. En efecto, quien hace una cosa por autorización de otro, no comete injuria alguna contra aquel por cuya autorización actúa.”³³

Esta burda retórica se basa en la utilización de la palabra “cualquiera” mediante la cual Hobbes evita sistemáticamente acotar los poderes de un déspota, como si algún pueblo pudiera, en algún momento, estar de acuerdo en asumir un pacto por virtud del cual renuncia al establecimiento de garantías que lo protejan contra la discrecionalidad en la aplicación de la ley por parte de un autócrata. El espíritu de cualquier pacto que se precie de ser “razonable” debe ser el de proteger, a quienes pactan, de abusos y arbitrariedades vengan de quien vengan, y no el de legitimar dichos abusos.

³³ Ibid pag. 145

Tampoco es posible para Hobbes la libre expresión pues como los actos de los hombres proceden de sus opiniones estos pueden alterar o atentar contra la institución de la paz. También es prerrogativa del soberano, según Hobbes, hacer la guerra y la paz con fines de bien público.

En este mismo tenor Hobbes descalifica todo aquello que pudiera debilitar su monolítica concepción del Estado Soberano. Así, si se le llama tiranía a la monarquía es sólo por que algún o algunos individuos han sido agraviados por ésta y no porque sea injusta pues, como hemos visto, al soberano, por definición, no puede ser injusto.

El poder legislativo (parlamentos, cámaras de representantes, etc.) tampoco es deseable pues es un absurdo que una sociedad esté representada, a un mismo tiempo, por dos autoridades antagónicas.

Para terminar con este esquema resulta que también es preferible un sólo monarca que una asamblea pues, según Hobbes, quien tiene que cuidar a un mismo tiempo tanto de los intereses públicos como privados, en caso de que una determinada circunstancia le ponga en situación de tener que escoger entre unos y otros, se inclinará siempre por los propios, como sería el caso de un asambleísta, mientras que, por el contrario, al ser en el soberano el interés público coincidente con el privado no hay tal problema, pues la riqueza, honor y poder del monarca es proporcional al de sus súbditos.

Cabe mencionar por último que Hobbes considera igualmente legítima la soberanía por institución que la soberanía por adquisición pues la primera se realiza por miedo mutuo y la segunda por miedo al conquistador. O sea que, según este razonamiento, es lo mismo pactar para evitar hacerse daño mutuamente, que aguantar la imposición ignominiosa y cruel de un conquistador.

3. Hobbes en conclusión.

La argumentación de Hobbes es mucho más extensa y detallada que la expuesta en el anterior esquema pero resulta ocioso profundizar en el análisis de argumentaciones tan a todas luces viciadas.

De hecho, la gran extensión de *Leviatan* se debe a que Hobbes se ve obligado a elaborar grandes entramados para confundir al lector a base de premisas falsas (pero aparentemente verdaderas) y argumentaciones que en momentos resultan verdaderamente ininteligibles, para así poder justificar y legitimar, a base de la más burda y grosera sofística, la injusticia y los abusos de las monarquías y de la iglesia a la cual pretende salvar de sus responsabilidades como opresora social, culpando de su nefasto accionar a los malos sacerdotes, como ya lo hemos visto.

“Los escritos políticos de Hobbes fueron motivados por las guerras civiles y con la intención de ejercer influencia del lado del rey. Estaban destinados a apoyar el gobierno absoluto y a juicio de Hobbes esto significaba la monarquía absoluta; todos sus intereses lo adscribían al partido monárquico y creía sinceramente que la monarquía era la forma más estable y ordenada de gobierno.”³⁴

Así pudimos ver que, según Hobbes, es el hombre ser maligno y pasional por naturaleza, al punto de que si no se le coacciona por el terror simplemente no puede vivir en paz. Por otro lado, Hobbes ha determinado que no hay bueno ni malo en sí, lo bueno es nada más que lo que se endereza a la conservación y bienestar del individuo, dejando pendiente definir “bienestar”.

³⁴ Sabine, G. *Historia de la Teoría Política*, pag. 353

Siendo pues el hombre malo y su conservación fin último, es entonces la paz el objeto en dirección al cual el hombre debe dirigir sus esfuerzos y sacrificios.

Lo anterior le basta a Hobbes para establecer lo siguiente: que el Estado es condición de persistencia y bienestar del hombre y nos dice:

“Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, *civitas*. Esta es la generación de aquel gran *Leviatan*, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, [88] que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común”³⁵

Tal es la tesis de un hombre que nos habla de la insuperable maldad humana, pero que el fin último es conservar la vida de este ser maligno (cabría preguntar ¿para que conservar algo tan malo por naturaleza); que nos habla de pactos de común acuerdo que conducen a la pérdida de la facultad de hacer acuerdos y que, además dicha pérdida es hereditaria (si alguien acordó, *illo tempore*, dar la soberanía a un hombre, yo 600 años después, y que además no voté, tampoco puedo revocar un pacto para asegurar mi bienestar y con ello autorizo el mal) ¿hago un pacto para asegurar mi bienestar y con ello autorizo a un autócrata a que abuse del poder en mi contra? - cabe aclarar aquí que Hobbes sí nos habla de una situación en la que el monarca puede ser depuesto y esto es cuando ya no puede garantizar la paz, entonces la soberanía vuelve al pueblo. Situación que, claro está, se

³⁵ Ibid. pag. 131

encuentra muy poco desarrollada en el *Leviatan* - “Por supuesto, reconoce Hobbes, es posible abusar de tal poder absoluto, pero no hay condición en la vida humana que no tenga sus inconvenientes.”³⁶ . Tal es el concepto de hombre, de justicia y de Estado en Hobbes, y así también es de sencilla la forma en la elude hablar de la escandalosa ausencia de hasta las más elementales garantías en su infame sistema.

Ahora bien, no obstante que en la segunda mitad del siglo XX las monarquías han sido casi totalmente abolidas o reducidas a anacronismos decorativos en casi todo el mundo, no por esto han desaparecido las tiranías y las teocracias y es por ello que éste análisis es pertinente, pues estas inválidas y falaces conclusiones hobbesianas son, como ya lo hemos apuntado, vigentes en la actualidad, aunque ocultas tras algún eufemismo tal como “seguridad nacional”, toda demagogia democrática debidamente guardada, claro.

Pasemos ahora a analizar una concepción del hombre y la sociedad mucho más científica, desde un punto de vista antropológico, en Engels y en Marx, y confrontemos ambas en las conclusiones generales.

³⁶ Strauss, Crosopey - *Historia de la Filosofía Política* pag. 389

II. Una contradicción antropológica de las tesis de Hobbes.

Es, aún hoy, creencia generalizada que el hombre es malo por naturaleza, que es un ser pasional incapaz de vivir en paz si no es por coacción. Lo anterior, no obstante que hace ya más de 100 años, hombres cuyo trabajo se atiende a una rigurosa científicidad y no a “revelaciones sobrenaturales”, realizaron extraordinarios trabajos buscando explicar el origen del hombre y su sociedad, así como también el origen de su comportamiento.

Tal es el caso de investigadores como C. Darwin, L.H. Morgan, F. Engels, K. Marx, etc., quienes, en un esfuerzo verdaderamente inapreciado en nuestros días, desafiaron a la sociedad de su tiempo con todos los males que esto implica en entornos mentalmente cerrados y ultraconservadores como aquellos que a estos hombres les tocó vivir, para liberar al hombre de las cadenas que, en unos casos por ambición y en otros por docilidad, se ha impuesto asimismo o ha permitido que le impongan.

El objetivo de este apartado es exponer, en breves páginas, los pasos que condujeron a los antes mencionados autores a la primera configuración de un esquema decoroso - que no se pretende perfecto ni último - del origen del hombre, su comportamiento y su sociedad.

Esta visión, a diferencia de la hobbesiana es, si no infalible, sí objetiva y no pretende legitimar ni justificar sistema socio-político alguno. No es el trabajo de estos hombres la búsqueda de elementos para fundamentar sistemas. Es la enunciación de los hechos en la forma y alcance que, de acuerdo con nuestras facultades cognitivas y recursos tecnológicos y científicos propios del momento específico, nos son accesibles.

Si bien, del establecimiento de los postulados científicos obtenidos como resultado de dichos trabajos, por su naturaleza misma, se derivan una serie de teorías políticas, sociales y económicas, esto no debe conducir al error de suponer que propuestas tales como el marxismo-leninismo, por ejemplo, pretendan establecer una visión materialista de la historia para fundamentar o justificar sus cometidos y consignas, ya que, de hacerlo así se incurriría en una falla metodológica fundamental consistente en invertir la relación causal. Las investigaciones de estos científicos se iniciaron buscando respuestas a la pregunta que

interroga por el “por que” del comportamiento humano y su sociedad, y sus sistemas se derivaron de las respuestas que encontraron, no como en el caso de Hobbes, quien ya tenía las respuestas y el sistema y luego se dio a la tarea de adecuarlas a una “investigación”. Existe una gran diferencia entre aquellos sistemas que se derivan de investigaciones objetivas y aquellos que lo que buscan es inventarse una norma tal que permita justificar un estado de cosas inducido artificialmente y que sólo busca legitimar y proteger los intereses de los poderosos.

Por lo tanto, el punto de partida de una exposición de este tipo es, necesariamente, el trabajo de Darwin, pues es requisito indispensable, si se ha de ser objetivo, el liberarse de elementos mitológicos, cosmogónicos, y creacionistas y asumirse a sí mismo como ente biológico sujeto a las leyes naturales (no en sentido hobbesiano, por supuesto) y no a caprichosos y “convenientes” designios sobrenaturales. Esto último es cosa no fácil, pues para hombres a quienes se les ha exacerbado la arrogancia con cuentos de inmortalidad y orígenes divinos, les resulta traumática la renuncia al linaje divino y la aceptación de un linaje de chango.

1. Una visión filosófica de la evolución de la inteligencia.

El desarrollo de los seres biológicos es una historia plagada de accidentes, de prueba y error, de resultados esperados e inesperados, de sucesos controlables e incontrolables. Uno de estos accidentes es la conciencia. El desarrollo del cerebro humano parece haber rebasado las expectativas de la naturaleza misma, pues no lo dotó de las estructuras necesarias capaces de ejercer control sobre sí mismo cuando la conciencia o la razón actúan en el ámbito de su propia realidad, esta falta de control sobre la razón es tal, que aún el instinto más poderoso, el instinto de conservación, parece ceder al embate de esta facultad. Y es aquí, precisamente, en donde el desarrollo de la capacidad de conciencia y de razón parece haber ya excedido a tal grado los fines de la naturaleza, que de no ser por los obstáculos que otras formas de razón, más afines a la naturaleza que las ha creado, le han impuesto a las formas brutales de "inteligencia", ésta, en cuanto tuvo los recursos tecnológicos necesarios, hubiera exterminado toda forma de vida. Ahora bien, para perecer no se necesita tecnología, también se destruye por arrogante estupidez, tal como lo apunta Nietzsche en *La gaya ciencia*:

" Pero la conciencia no asegura ni siquiera la unidad del organismo; es la última fase de la evolución, constituye el resultado más tardío, más inacabado, más frágil; sin la acción reguladora de los instintos, la humanidad habría perecido hace mucho tiempo gracias a las equivocaciones de la conciencia; buscamos en ella, sin razón, nuestra esencia, nuestro orgullo: la toma de conciencia es siempre síntoma de duda, de chapuza, de imperfección orgánica."¹⁷

Como si lo anterior no fuera suficiente, la sumisión de la razón a las emociones es, tal vez, la característica que en mayor medida condiciona el errático accionar de la conciencia y la razón. No obstante su pretensión de dominio sobre las emociones y los instintos, a toda acción de la razón subyace siempre una emoción o un instinto así, ante la

¹⁷ Reboul, O. *Nietzsche crítico de Kant*, pag. 26

angustia producto de la certeza de finitud aparece otro característico equivoco de la razón derivado del anterior: el engaño.

“ El hombre nada más desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos [.....] si no se contenta con la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías, entonces trocará continuamente ilusiones por verdades.”³⁸

En este contexto podemos decir que el cerebro evolucionó, y en su camino hacia una forma acabada mediante la cual el universo cobre conciencia de sí mismo - parafraseando a C. Sagan* -, se ha estacionado en esta fase crítica del encontronazo con la existencia finita, carga esta, sin duda, demasiado pesada para una conciencia inmadura; carga que lo ha llevado al contradictorio camino de la muerte definitiva en su búsqueda de inmortalidad.

Mentes menos agobiadas por el peso de la carga que significa la certeza de la extinción segura del hombre como organismo particular, han logrado aceptarse como lo que son, sin más; entes biológicos, capaces de analizar e interpretar su entorno y su existencia misma, en la medida de sus limitaciones, atendidos en su avance a estas y sin pretensiones trascendentales.

Este es el caso de hombres como Darwin y los paleontólogos Louis Leakey, y su hijo Richard, quienes con sus investigaciones van dando sustentación, cada vez más sólida, a la teoría del evolución. En este sentido Leakey nos explica:

“ A través del tiempo histórico, los registros revelan que se han desarrollado religiones y mitologías destinadas a proporcionar al hombre respuestas a su “ inquietud fundamental “. Cada tribu,

³⁸ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira*, pag. 21

* Cf. Sagan, C. *Cosmos*

estado y nación han explicado su propia creación, por lo general, de la mano de un dios todo poderoso, que luego pobló el resto del mundo con seres bastante inferiores. Mucha gente interpreta el hecho de que todas las culturas del mundo tengan algún tipo de dios o de dioses como una prueba significativa de la existencia de tal deidad. Otros, yo mismo, preferimos deducir de ello algo relativo a la naturaleza especial de la mente humana.”³⁹

El deslindarnos de concepciones mitológicas que presentan al ser humano como un ser caído debido a su condición de “ ser maligno “, cuya naturaleza le niega cualquier posibilidad de mejoría, nos permite despejar la mente de angustias y nebulosas aberraciones, para así poder formarnos una idea más clara de nuestro origen y verdadera naturaleza.

Lo anterior es de importancia fundamental pues sólo mediante el análisis objetivo de nuestra realidad podrán desarrollarse mecanismos que permitan superar nuestros conflictos ancestrales con la naturaleza, con otros hombres y con dios mismo, lo que quiera que eso sea.

Así, con un enfoque de la humanidad afín al espíritu de este trabajo, R. Leakey rechaza la malignidad “ natural” del hombre y basado en serios y metodológicamente rigurosos trabajos científicos, provee los elementos necesarios para fundamentar, sólidamente, una refutación categórica a los postulados teológicos y teocráticos que proponen al hombre como malo por naturaleza.

“ Hay una creencia popular de que tal estado de cosas(eventual autodestrucción) es una consecuencia inevitable de la naturaleza humana. Se argumentan que *homo sapiens sapiens* es un ser agresivo por naturaleza, un “ mono asesino “ innato, y que, a medida en que la tecnología avance, la tecnología militar irá siendo más y más sofisticada [sic ..] y tendrá mayor poder destructivo, y que éste será utilizado. Si este argumento es

³⁹ Leakey, R. *La formación de la humanidad*, pag. 40

correcto, entonces, al parecer, apenas se puede hacer nada puesto que el holocausto llegará tarde o temprano. Pero yo estoy convencido de que el argumento no es correcto y que esta noción popular del “mono asesino” es una de las ideas más peligrosas y destructivas que haya tenido nunca la humanidad.”⁴⁰

⁴⁰ *Ibid* pág. 21

2. Cerebro, lenguaje y estructuras de pensamiento.

Si bien este breve ensayo no es, y no pretende ser, un tratado de antropología física, paleontología, neurofisiología o, menos aún, de filosofía de lenguaje, considero pertinente, sin embargo, hacer aquí algunas anotaciones relativas a los estudios científicos que nos conducen, con cierto grado de certeza, a concluir que el comportamiento humano en tanto *homo homini lupus* no es inherente a su naturaleza, sino una conducta inducida por la desafortunada conjugación de una serie de factores ambientales y psicológicos, y misma que, posteriormente, fue manipulada de manera intencional y detalladamente planeada para fines de dominación.

La conjugación de factores a la que nos hemos referido, comienza con un elemento que llamaremos agresividad “positiva” presente en todos los seres llamados superiores. Esta agresividad la hemos calificado de “positiva” pues es condición indispensable para la conservación de las especies, pues deben ser los más fuertes los que sobrevivan e impongan su fuerza a otros machos en el momento de la procreación transmitiendo así sus características de fortaleza, salud y adaptabilidad a su descendencia. Asimismo sólo una hembra fuerte y agresiva es capaz de proteger y alimentar a su prole hasta que ésta pueda valerse por sí misma. Absurdo sería que los seres biológicos se desarrollaran y persistieran en un ambiente hostil con comportamientos débiles timoratos. Esto sólo puede proponerlo una cultura capaz de transvalorar todos los valores tal y como es el caso de Hobbes y sus partidarios, quienes consideran malignos los instintos del hombre pero, aún mismo tiempo, les resultan aconsejables las guerras.

El segundo elemento en esta inconveniente conjugación de factores es la aparición de la inteligencia como condición de supervivencia, es decir que, a diferencia de otros seres inteligentes como los cetáceos, mismos que no obstante su ya comprobada inteligencia, éstos no la aplican con fines de supervivencia ya que para ello continúan atentos exclusivamente a sus instintos y reservan su capacidad mental para un fin que al hombre aún le resulta misterioso, los homínidos comenzaron a aplicar la inteligencia para fines

* Cf. Nietzsche, I. *Genealogía de la moral*

prácticos de supervivencia desde un primer momento del trabajo creador. Esto sin duda condicionó la evolución del homínido hacia formas más inteligentes, pues la inteligencia aplicada era ya factor fundamental de supervivencia. Cabe subrayar que no es la inteligencia por sí sola la que es factor, sino que es su asociación al trabajo la que la definen como tal*:

“Según la tesis de Engels, en el desarrollo de la especie humana (un paleontólogo agregaría hoy las especies o subespecies inmediatamente anteriores a la del *homo sapiens sapiens* que es la nuestra) el trabajo, a diferencia de lo que ocurre en otras especies animales, actúa como el gran agente que va rehaciendo las condiciones materiales de existencia y, simultáneamente, la personalidad misma de los individuos, en un incesante proceso de interrelación transformadora. En otras palabras, el hombre actual va naciendo del trabajo incesante de las especies o subespecies que le precedieron en la escala evolutiva.”⁴¹

Lo anterior es de primera importancia para todo intento por explicar al hombre y su comportamiento, pues la evolución de cerebro como órgano capaz de realizar funciones extra fisiológicas ve aumentadas hasta tal punto sus posibilidades, que en la actual etapa de su evolución ni siquiera tenemos una noción aproximada de éstas. A tal grado llega nuestra ignorancia al respecto, que a muchos fenómenos psíquicos les llamamos aún parapsicológicos, sobrenaturales, místicos, etcétera.

Sergio Bagú señala en el artículo de referencia que, si esta tesis resulta cierta el trabajo sería, en las sociedades humanas, el elemento transformador por excelencia y el atributo más importante de la personalidad humana.

Ahora bien, faltaría probar estas hipótesis, y para ello Bagú se remite a un trabajo arqueológico y paleontológico que, al parecer, resulta, precisamente, en la prueba requerida:

* Marx, en la ideología alemana apunta la diferencia existente entre el trabajo de una abeja y del hombre pues

⁴¹ Bagú, S. “Valor interpretativo de la obra de Marx y Engels aplicable a la realidad de América Latina” en revista *Dialéctica* #19, julio de 1998. Pág. 52

“ se trata de una prolongada investigación realizada en la caverna de Zukudian, en China. Los directores de esta investigación, los paleontólogos Wu y Lin, presentaron su informe final en inglés en 1983. Ignoro si hubo antes un informe en chino, como es muy probable.

La caverna de Zukudian estuvo ocupada en forma casi continua por seres inteligentes desde el año 460,000

hasta el 230,000 antes del presente ; es decir, durante 230,000 años. Supongo que se trata del sitio de mayor ocupación casi permanente conocido hasta ahora en todo el mundo. Los seres inteligentes que habitaron esta caverna pertenecían al especie homo erectus pekinens , uno de los escalones intermedios entre el australopithecus y el homo sapiens sapiens.

En los estratos superpuestos de ocupación se han ido pudiendo clasificar cronológicamente cráneos en instrumentos productivos. Hay una línea de continuidad y relación entre los dos tipos de restos materiales. A medida que se avanza en el tiempo los instrumentos son más refinados, más funcionales y más pequeños y, a la vez, los cráneos aumentan su capacidad. Esta llega a los estratos superiores a más de 1000 centímetros cúbicos, lo que significa un aumento de más de 100 centímetros cúbicos con relación a estratos inferiores.”⁴²

Cabe aquí subrayar que, dada la secuencia evolutiva tanto de los cráneos como de los instrumentos, lo primero que se suele pensar es que, en la medida en que el cerebro aumenta sus capacidades los instrumentos se hacen más elaborados y útiles. Pensar así es, por supuesto, producto de un error metodológico al establecer el orden causal. El cerebro no aumenta su tamaño sin causa alguna, aumenta porque los seres más inteligentes, en la medida en que el cerebro va siendo capaz de extrapolar sus funciones más allá del fisiológico, son mejores candidatos para sobrevivir, por lo que se seleccionan naturalmente y transmiten a continuación sus características a su prole, persistiendo así sólo los más inteligentes.

⁴² Ibid pag 53

Así pues, el cerebro adquiere un papel protagónico en términos de evolución y es condición previa de una serie de fenómenos inéditos en la historia de la vida el planeta, pues tiene la peculiaridad de ser factor de supervivencia no por los cambios inducidos en la especie misma sino fuera de esta, planteando así una nueva relación entre el ente biológico y los objetos que lo rodean.

El tercer elemento en esta inconveniente conjugación de factores es el lenguaje. Tal como lo señala R. Leakey en su ya antes citada obra *La formación de la humanidad*, por extraño que parezca, los psicólogos y prehistoriadores no pueden ponerse de acuerdo en cuanto al porqué razón apareció el lenguaje, pero nadie se atreve a ser categórico y hasta dogmático al afirmar que hayan sido presiones evolutivas las que dieron lugar al habla.

Dejaremos del lado esta controversia, pues no lo consideramos de mayor importancia para los fines de este trabajo y sólo diremos que, en mayor o menor medida, de una o de otra forma, prácticamente todos los seres vivos se comunican y es, por tanto, la comunicación un rasgo característico de la vida. Luego entonces, resulta obvio que la forma, especificidad y grado de desarrollo de los modos de comunicación de las especies están estrechamente relacionados con la morfología, medio ambiente y grado de desarrollo de cada una de éstas, de lo cual se sigue que la comunicación tanto en cuanto necesidad, cuanto en tanto característica peculiar de cada especie, está vinculada, de una u otra manera, a la evolución. No hay motivo suficiente que nos haga pensar que el lenguaje como forma de comunicación, tenga que ser la excepción y que por tanto quede excluido de los procesos evolutivos. Resulta mucho más razonable pensar que exista una retroalimentación entre cerebro y lenguaje, es decir, que se haya establecido una espiral ascendente entre el cerebro y sus habilidades que comienza con el crecimiento del cerebro por presiones evolutivas para suplir necesidades fisiológicas exclusivamente. Este crecimiento conduce, de manera fortuita, como es característico en los procesos evolutivos, al desarrollo de la capacidad de este órgano de extrapolar sus funciones y esto genera necesidades de comunicación, lo cual resulta en la aparición de un modo de comunicación en forma de

lenguaje. El lenguaje, a su vez, induce un mayor desarrollo de la inteligencia, lo cual aumenta la capacidad cerebral de extrapolar sus funciones y así sucesivamente.

Ahora bien, es de importancia central mencionar dos circunstancias fundamentales; primera: el lenguaje es condición del pensamiento tal como lo entendemos, todo ser humano piensa en algún idioma o lengua, por tanto, sus estructuras de pensamiento están condicionadas por las estructuras gramaticales de su lenguaje en particular. Segunda: que el lenguaje crea una conciencia general colectiva.

Con respecto a la segunda de estas características parece haber consenso, pero, con respecto de la primera más bien existen tesis contradictorias. Antes de proceder con el desarrollo de este apartado considero importante hacer mención de la tesis que contradice a la que hemos propuesto en el sentido de que las estructuras gramaticales determinan las estructuras de pensamiento y el porqué no nos atenemos a ella.

Con relación a lo anterior diremos que en los intentos por descubrir los que pudieran haber sido los orígenes de lenguaje en el ser humano, se han realizado numerosos experimentos de larga duración con antropomorfos (primates). Estos estudios han demostrado que los primates(chimpancés y gorilas) son capaces de aprender lenguaje señas y el significado ó denotación de ciertas palabras (es decir la relación arbitrariamente establecida entre un sonido cualquiera y un objeto cualquiera), pero no son capaces de captar o desarrollar ciertas estructuras gramaticales mismas que definen al lenguaje como tal. En este sentido, Leakey refiere las conclusiones a las que ha llegado a Noam Chomsky:

“ Los chimpancés tienden a producir series de palabras en las que es válida cada unidad individual, pero cuyo conjunto no tiene sentido, porque no se ajusta a las reglas de la gramática. Muchos lingüistas, en particular Noam Chomsky ven reglas básicas presentes en todos los lenguajes humanos. Pueblos diferentes pueden hablar lenguas distintas debido a la separación cultural, pero bajo las palabras subyace una estructura gramatical parecida. La causa, sugieren, estaba en que el lenguaje es el producto de

determinadas estructuras cerebrales específicas. Noam Chomsky y sus seguidores ven el lenguaje como un rasgo exclusivamente humano.⁴³

Está claro que el lenguaje depende de ciertas estructuras cerebrales (esto es una obviedad, basta observar las diferencias anatómicas entre los cerebros humanos y los de los animales menos evolucionados para deducirlo), pero hay que apuntar que la conclusión de que el lenguaje es exclusivamente humano es más bien ligera, pues:

a) El hecho de que un chimpancé no adquiera estructuras gramaticales válidas según el criterio de Chomsky y otros, no quiere decir que estos animales no sean susceptibles de adquirir, utilizar y tal vez hasta desarrollar ciertas formas de lenguaje más o menos complejo;

“ El investigador Herbert Terrace, quien dirigió un proyecto de larga duración sobre lenguaje por señas con un chimpancé llamado Nim Chimsky (nombre que hace referencia al mentor de Terrace) han llegado, a regañadientes, a la conclusión de que los antropomorfos no tienen en absoluto capacidad para el lenguaje, y que ninguno de los proyectos de la década pasada nos dice nada sobre el lenguaje humano, salvo que ningún animal lo posee. Pero Roger Fouts nos dice: ' El problema de esta posición es que aplica una regla elástica. Se rechaza que los chimpancés puedan tener lenguaje porque su empleo de los signos no se ajusta a las reglas estrictas de la gramática, pero, cuando un niño dice: <pelota mía>, la frase se interpreta como <por favor ¿puedo tener mi pelota?>. No se puede tener un rasero para una situación y otro para la segunda.⁴⁴

Además, en la medida en que los experimentos con primates progresan los resultados son cada vez más contundentes en el sentido de que estos animales sí son capaces de aprender y utilizar estructuras gramaticales “válidas”.

⁴³ Leakey, R. La formación de la humanidad pag. 131

⁴⁴ Ibid pag. 132

b) Noam Chomsky así como aquellos que están de acuerdo con sus conclusiones en el sentido de que el lenguaje es un rasgo exclusivamente humano, no parecen estar al tanto de que el cerebro de los cetáceos está tan evolucionado como un cerebro humano (o tal vez más) y que poseen un lenguaje altamente complejo el cual apenas estamos empezando a comprender.

Así pues, queda claro que el lenguaje está presente en muy diversas criaturas y las estructuras de estos lenguajes determinan en buena medida el tipo de relaciones que mantienen estas criaturas tanto con los miembros de su especie como con su entorno en lo general, pues estas estructuras de lenguaje condicionan la forma en que el individuo o el grupo concibe al universo y sus relaciones con éste, siendo esto muy evidente al observar, por ejemplo, los efectos que tienen en el hombre y en su relación con su entorno palabras tales como aquellas que implican posesión.

Un ejemplo muy claro de la forma en que el lenguaje determina nuestra concepción del universo es que, tal como lo determina la gramática, concebimos al tiempo (término particularmente problemático, de por sí) en tres modalidades; presente, pasado y futuro. De hecho, la mayoría de las personas aceptan que pasado y futuro no existen, que sólo son formas gramaticales y que sólo existe el presente. No se dan cuenta de que lo único que en realidad no existe, más allá de la gramática, es el presente, pues el pasado es un hecho fáctico que se manifiesta en todo suceso y en todo objeto pues provienen a su vez de otros en el pasado y estos se concatenan en una secuencia hacia el futuro. Así pues, el pasado se nos manifiesta como hecho y el futuro como proyecto, es decir, un devenir que en su fluir nos condiciona, puesto que viene de algo y se encamina hacia algo. Por el contrario, el presente no determina nada, ni viene de nada, ni va a ningún lado, pues de hecho ni siquiera podemos capturarlo en concepto ya que tanto las expresiones de gran amplitud como las extremadamente pequeñas, tales como decir “ el presente año” o así como decir “el presente microsegundo” carecen de sentido fuera de sistemas artificiales específicos como podrían ser el contable (presente año fiscal) o el de mediciones de alta precisión en física (un microsegundo que se ~ fija~ en un cronómetro atómico).

De hecho, estas formas de pensar subordinadas a las estructuras gramaticales, encuentran su límite en ellas mismas. ¿Cómo pensar en lo eterno, o en una hipotética ciclicidad del tiempo si lo único que existe es el presente?

“ La prueba de la subjetividad, o del antropofornismo, de todas nuestras categorías es que provienen del lenguaje y de la gramática, <esa metafísica para el pueblo>(GS,354). Kant había intentado sin duda esquivar tal reproche; en oposición a Aristóteles, pretendía derivar sus categorías no del discurso, sino del juicio en cuanto tal (überhaupt), y más precisamente(en los prolegómenos) del juicio científico, escapando, pues, a las consecuencias de la semántica y de la sintaxis. Pero Nietzsche recusa tal pretensión; según él, todo pensamiento humano, incluso el científico, se expresa, lo que arruina para siempre su pretensión de objetividad. La propia ciencia es una lengua cifrada, que permite dominar, pero no explica nada.”⁴⁵

Así pues, aceptar la conclusión de Chomsky en el sentido de que el lenguaje es un rasgo exclusivamente humano y que sólo hay un tipo de estructura gramatical válida que subyace a todo lenguaje, sería aceptar que esta estructura única es producto de una característica morfológica y fisiológica naturales en el cerebro humano y que, por tanto, su comportamiento es producto, meramente, de un desarrollo así también natural.

Con lo anterior he pretendido establecer que el comportamiento humano depende en gran medida de las estructuras del lenguaje así como de sus significados y de sus creaciones pues es éste un factor determinante en la secuencia de eventos que han ido configurando al ser humano como generador de cultura. Es importante aclarar, sin embargo, que si bien la comunicación es algo natural en los seres vivos, las estructuras gramaticales ya bien desarrolladas, son un elemento artificial producto y productor a la vez de la facultad del encéfalo humano de extrapolar su fisiología. Es entonces esta facultad responsable, al menos en parte, de la forma como interpretamos al mundo y a nosotros mismos y

trasciende, por tanto, el mero pragmatismo de la comunicación cotidiana, pues el lenguaje al interpretar, por necesidad, conforma. Y así, al desarrollarse en el lenguaje términos relativos a la propiedad, deja el hombre de ser parte de la naturaleza para convertirse en propietario de esta, y es, precisamente, ésta ilusión la que lo aniquila.

El 4º factor y el que podría ser el más determinante en el sentido de la “inconveniente” conjugación de elementos, es la revolución agrícola. Con relación al origen y al por qué de la aparición de dicho fenómeno existe también una gran controversia, al punto que algunos investigadores proponen que ésta es producto de una necesidad social:

“ Una de las teorías más nuevas sobre la revolución agrícola sugiere que: ' en la explicación de los orígenes de la agricultura, a la tecnología y a la demografía se le ha asignado una importancia excesiva, mientras que a la estructura social, demasiado escasa'. Así empieza Barbara Bender un artículo científico reciente en el que explica que hay que buscar la simiente de la revolución agrícola en la elaboración de sistemas sociales complejos entre los cazadores-recolectores más tardíos. Sugiere que, con la evolución, hace 40,000 años, del hombre plenamente moderno, Homo sapiens-sapiens, las sociedades se volvieron mucho más complicadas, y apunta a los cazadores-recolectores contemporáneos para demostrar la importancia que tiene establecer alianzas entre tribus, entre grupos de estas tribus y en el seno de los propios grupos. Tales alianzas suelen conllevar el intercambio de bienes y, en ocasiones, de comida. En los grupos pueden surgir jerarquías, que también se ponen de manifiesto en la distribución de comida. Aquí, sugiere la autora, se ve el inicio de una necesidad de producir bienes excedentes.”⁴⁶

A mi parecer la hipótesis de la Dra. Bender es una flagrante inversión de la relación causal, es decir, en todas las especies con costumbres gregarias hay jerarquías, conflictos

⁴⁵ Reboul, O. Nietzsche crítico de Kant, pag. 19 y 20

⁴⁶ Leakey, R. La formación de la humanidad, pag. 211

sociales y hasta alianzas, esto desde grupos de cebras hasta grandes primates y esta práctica no ha conducido a ninguna especie al inicio de una “necesidad” de producir excedentes. Son, por supuesto, los excedentes los que, en el homo sapiens-sapiens agricultor y pastor, van fijando las jerarquías. Yo, en lo personal, me inclino mucho más por el enfoque del arqueólogo Robert Braidwood quien apeló a un progreso cultural gradual como desencadenante de la revolución agrícola:

“ decía:’ en mi opinión, no hace falta complicar la historia con <causas extrañas>. La revolución productora de alimentos parece haber ocurrido como la culminación de la diferenciación y la especialización siempre en aumento, de las comunidades humanas. Hacia el año 8000 a.c., los habitantes de los montes que rodean el creciente fértil habían llegado a conocer su hábitat tan bien que empezaron a domesticar los vegetales y los animales que habían recolectado y cazado. Algo después, otras culturas humanas alcanzaron el nivel correspondiente en Centroamérica y , quizá, los andes, así como en el sudeste asiático y en china”⁴⁷

Siguiendo el consejo del prof. Braidwood, dejaremos de lado las <causas extrañas> y veamos la revolución agrícola como la consecuencia necesaria del creciente proceso de extrapolación de las capacidades cerebrales.

Bien, ahora tenemos ya los cuatro elementos que se han conjugado para que el ser humano haya tomado el camino equivocado, el que lo hace ver como un ser malévolo y pasional por naturaleza. Por una parte, agresividad positiva - que será tal en tanto se mantenga dentro de los límites de las determinaciones meramente biológicas -, por otra, el desarrollo de la inteligencia con su consecuente posibilidad de transformar la naturaleza. Por la otra, el lenguaje, y por último la agricultura.

Es este último factor el de mayor peso, como ya hemos dicho, en lo que hemos llamado la “inconveniente” conjugación de factores, pues si bien los tres primeros son

⁴⁷ Ibid pag 210

también indispensables para la conformación del *homo sapiens-sapiens* y sus culturas tal como las hemos conocido y estudiado, es la revolución agrícola y la posibilidad que esta brinda al hombre de tener mucho más de lo que necesita para su subsistencia, lo que lo ha determinado como un ser pasional, codicioso, desconfiado, poco confiable y bélico.

Sustentar la anterior afirmación no plantea mayor dificultad. Basta observar a las culturas arcaicas existentes aún hoy, las que no explotan la tierra y que por ende no acumulan excedentes ni se atribuyen de forma alguna la propiedad de esta, las que, no obstante no estar exentas de conflictos, han podido vivir en mayor armonía con ellas mismas y con su entorno, manteniéndose ajenas a guerras crueles y fratricidas, esclavismo, devastación del medio ambiente, de odios enconados y otras calamidades que han azotado a humanidad a través del historia, para corroborarlo.

Así pues, en conclusión diremos que si bien el hombre es susceptible de corrupción por naturaleza, esta corrupción no le viene de dentro sino de fuera, es decir, su “malignidad” no le es natural sino que es la imposición de un artificio llamado civilización, hija ésta de la conjugación de los cuatro factores, de los cuales el más negativo, en cuanto a las determinaciones que de este derivan (la agricultura), es completamente externo y artificial.

3. Engels y Morgan; Salvajismo, Barbarie y civilización.

“ La codicia vulgar ha sido la fuerza motriz de la civilización desde sus primeros días hasta hoy; su único objetivo, su objetivo determinante es la riqueza, otra vez la riqueza y siempre la riqueza, pero no la de la sociedad, sino la de cual o tal miserable individuo. Si a pesar de eso han correspondido a la civilización el desarrollo creciente de la ciencia y reiterados períodos del más opulento esplendor del arte, sólo ha acontecido así porque sin ello hubieran sido imposibles, en toda su plenitud, las actuales realizaciones en la acumulación de riquezas. ”

Federico Engels *

Las bajas pasiones del hombre no son naturales en él, lo que es natural en su constitución es el que, como ser inacabado en cuanto a su desarrollo intelectual, es susceptible de corrupción, y qué mejor agente corruptor que la codicia. El nacimiento de la civilización de la que tanto nos enorgullecemos, está asociado a la aparición de la agricultura pues es esta condición *sine qua non* para la acumulación de riqueza. En su obra *La sociedad antigua* Lewis H. Morgan hace un estudio que si bien ha sido rebasado ya por la antropología actual, no por ello pierde un ápice de su valor como uno de los primeros, si no es que como el primer intento verdaderamente científico por explicar el origen de nuestra sociedad y de su comportamiento. Engels, científico riguroso también, retoma el trabajo de Morgan en su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* para

* Engels, F. *El origen de la familia, la propiedad y el estado*, pag. 177

dilucidar, de una buena vez, el origen de la sociedad capitalistas, mucho más allá de concepciones absurdas, acientíficas, y teocráticas al estilo Tomás Hobbes.

Con base en el trabajo que Morgan realiza con los pieles rojas de América -como ellos los llaman- Engels desarrolla una elucidación muy clara del por qué del comportamiento humano civilizado, relacionandolo con su forma de producción y no con causas metafísicas o “sobrenaturales”.

“ pero el hombre mismo se diferencia de los animales en el momento en que comienza a producir sus medios de existencia. Paso adelante determinado por su propia constitución física. Dedicándose a la producción de estos medios de existencia, los hombres edifican indirectamente su propia vida material.”⁴⁸

A diferencia de Hobbes quien fantasea con un estado de naturaleza, de salvajismo igual a guerra de todos contra todos para salvaguardar su persona y su propiedad “privada”, misma que les “natural”, seguida de un súbito surgimiento del estado por medio de un pacto de sesión de derechos, Engels realiza un análisis antropológico que se basa en los diferentes estadios de desarrollo de las sociedades humanas establecidos por Morgan, y cuyo gran mérito, según nos explica el propio Engels, es el haber encontrado en las uniones gentilicias de los indios norteamericanos la clave para descifrar importantísimos enigmas de la historia antigua de Grecia, Roma y Alemania. Engels reconoce la labor de más de 40 años de Morgan, y sugiere que su esfuerzo no ha sido en vano.

Ciertamente, el trabajo de Morgan no ha sido en vano, pero tampoco ha recibido, ni remotamente, el reconocimiento que merece fuera de los círculos especializados, así como esto tampoco ha sucedido con el trabajo de Engels en la materia. Aun hoy politólogos, sociólogos, economistas y juristas, cuando escriben, disertan, y analizan en relación a los orígenes de la sociedades y del estado, se inclinan con mucho mayor frecuencia a utilizar

⁴⁸ Marx, Engels. *La ideología alemana*, pag. 25

como referencia ó fundamento de sus argumentaciones los trabajos de Hobbes, Rousseau, Hegel, o de algún otro autor clásico o hasta los del ahora vetado Karl Marx, que los lúcidos y casi concluyentes trabajos de Morgan y Engels.

El trabajo de Morgan en *La sociedad antigua* es extenso y detallado, pero Engels logra sintetizar y ordenar toda esta información y dirigirla hacia una concepción verdaderamente antropológica del origen de la civilización y del por qué de su comportamiento.

Ahora, en un breve resumen, mencionaremos las clasificaciones establecidas por Morgan y retomadas por Engels; según el esquema de Morgan, la etapa más temprana es el salvajismo en sus estadios inferior, medio y superior. En estos estadios Morgan ubica, no con mucha precisión por cierto, la aparición del lenguaje articulado, la invención del arco y la flecha, etcétera; a continuación ubica la barbarie en sus correspondientes 3 estadios; inferior, medio y superior. Aquí Morgan ubica el comienzo de la domesticación de plantas y animales. Acontecimiento de importancia central.

Otro aspecto importante del estudio de Morgan es la familia, pues conforme con un análisis que la mayoría de los autores clásicos omite, ésta está estrictamente relacionada con el tipo de economía y los modos de producción.

Con base en estos aspectos de su estudio Morgan va conformando -a diferencia de Hobbes y Rousseau- una visión realista y científicamente sustentable de la manera en que la civilización y el hombre producto de esta surgieron de las sociedades primitivas.

“ 1. La propiedad en el estadio superior de la barbarie.- En las postrimerías de este periodo la propiedad en masa, compuesta de una gran variedad de bienes de posesión individual, comenzó a generalizarse por el surgimiento de la agricultura, de las manufacturas, del comercio doméstico y del intercambio con el exterior, pero la antigua posesión de la tierra bajo el régimen de la propiedad común sólo había cedido en parte a la propiedad

individual. La esclavitud sistemática tuvo su origen en este estadio. Ella está directamente relacionada con la adquisición de bienes. Originó la familia patriarcal del tipo hebreo y las familias semejantes de las tribus latinas sometidas a la autoridad paterna, así como también una forma modificada de la misma, entre las tribus griegas. Por estas causas, y más particularmente por la creciente abundancia de alimento merced al cultivo de los campos, comenzaron a desarrollarse las naciones, reuniéndose muchos millares de personas bajo un solo gobierno, mientras que anteriormente habían sido unos pocos. La ubicación de las tribus en zonas fijas y en villas fortificadas, con el aumento de la población, intensificó la lucha por la posesión de las tierras más codiciadas. Esto condujo al perfeccionamiento del arte de la guerra y el aumento de la recompensa de la proeza individual. Estos cambios en el régimen y plan de vida indican la aproximación de la civilización, que habría de derrocar a la sociedad gentilicia y sustituirla por la política.”⁴⁹

Por su parte y basándose en los trabajos de Morgan, Engels determina con precisión cuáles son las causas de que el núcleo de la sociedad civilizada sea la familia monogámica, así como también cuál es su función y el por qué de esta:

“ 4. la familia monogámica. Nace de la familia sindiásmica, según hemos indicado, en el período de transición entre el estadio medio del estadio superior de la barbarie; su triunfo definitivo es uno de los síntomas de la civilización naciente. Se funda en el predominio del hombre; su fin expreso es el de procrear hijos cuya paternidad sea indiscutible, y esta paternidad indiscutible se exige porque los hijos, en calidad de herederos directos, han de entrar un día en posesión de los bienes de su padre. La familia monogámica se diferencia del matrimonio sindiásmico por la solidez mucho más grande de los lazos conyugales, que ya no pueden ser disueltos por

⁴⁹ Morgan, I. *La sociedad antigua*, págs. 592 y 593

deseo de cualquiera de las partes. Ahora, sólo el hombre, como regla, puede romper estos lazos y repudiar su mujer.”⁵⁰

Y un poco más adelante concluye:

“ Por lo tanto la monogamia no aparece de ninguna manera en la historia como una reconciliación entre el hombre y la mujer y menos aún como la forma más elevada de matrimonio. Por el contrario, entra en escena bajo la forma del esclavizamiento de un sexo por el otro, como la proclamación de un conflicto entre sexos, desconocido hasta entonces en la prehistoria. En un viejo manuscrito inédito, redactado en 1846 por Marx y por mí, encuentro esta frase: ' la primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de los hijos '. Y hoy puedo añadir: el primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino. La monogamia fue un gran progreso histórico, pero al mismo tiempo inaugura, juntamente con esclavitud y las riquezas privadas, aquella época que dura hasta nuestros días y en la cual cada progreso es al mismo tiempo un regreso relativo y el bienestar y el desarrollo de unos verifican a expensas del dolor y la represión de otros.”⁵¹

Por todo lo hasta aquí expuesto queda claro que las estructuras sociales en la civilización no son producto de determinaciones o necesidades de índole moral, religioso o puramente racional. Tanto el Estado como la familia obedecen, casi exclusivamente, a los particulares modos de producción. Con base lo anterior Engels apunta:

“ Así, pues, el estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es ' la realidad de la idea moral' , ni ' la imagen y la realidad de la razón' , como afirma

⁵⁰ Engels, F. *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, pag. 59

⁵¹ *Ibid* pag. 63

Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables que es impotente para conjurar.”⁵²

Así podemos ver que tanto el humanismo que la obra de Marx y Engels proponen como todos sus postulados socio-políticos obedecen o tienen su origen en investigaciones de estricto rigor científico, por lo tanto, la hipotética influencia de Hegel en el pensamiento de Marx y de Engels, es una mera especulación, y no se trata más que de coincidencias metodológicas.

Sin embargo, Engels y Marx conocieron a profundidad los trabajos de los filósofos que los antecedieron. En el siguiente apartado analizaremos la crítica que Engels y Marx hacen de estos filósofos con el fin de deslindar, en la medida de lo posible, todas las influencias que, a nuestro juicio resulten falsas, del trabajo de Engels y de Marx, para qué, de esta manera, sea más fácil distinguir, en el trabajo de estos autores, los elementos propiamente científicos así como también los meramente filosóficos.

⁵² Ibid pag 170

III. El humanismo de Engels y Marx y su fundamento antropológico

Es la obra de Carlos Marx y Federico Engels, tal vez, la más controvertida en materia de filosofía, economía política y sociología, jamás escrita.

Al no resolver de forma definitiva muchos de los tópicos que a lo largo de su obra aborda, Marx dió lugar a una vorágine de interpretaciones, enfoques, concepciones y tergiversaciones, no obstante los esfuerzos de Engels por publicar, ordenar y clarificar la obra de Marx después de su muerte. Estas controversias son aún hoy vigentes. Pero debido a la fundamental importancia que esta obra tiene en el desarrollo de la historia reciente — a pesar de su carácter de no resuelta en algunos temas importantes —, es que tal cantidad de autores aspiran a ser “él interprete” del sistema de Marx y Engels.

Yo, por supuesto, no aspiro a tal honor, pero sí ha sido mi intención, durante la elaboración de este trabajo, el realizar un análisis lo más objetivo posible respecto a el carácter básicamente científico* de la obra de Marx y Engels y deslindarlos así de hipotéticas influencias, mismas que, en su momento, han contribuido a aumentar la confusión respecto al trabajo de estos autores.

En este sentido me parece que han sido demasiadas las interpretaciones del trabajo de Marx las que han pretendido, o bien elevarlo a alturas científicas a las que Marx nunca aspiró, o bien reducirlo a filósofo moral. Nada más inexacto que esto último, pues resulta imposible siquiera pretender ignorar la búsqueda sistemática que hace Marx de las leyes causales que rigen, según él, los fenómenos económicos y sociales que determinan el carácter de la cultura occidental a partir de la instauración de la economía capitalista.

* Cabe aclarar en este punto que el concepto de ciencia en Marx difiere sustancialmente del concepto de ciencia en Engels. Mientras Engels es un cientista, es decir, un intelectual que se atiene al rigor del método científico en sentido “normal”, Marx desarrolla un concepto mucho más específico adecuándolo al estudio de las ciencias sociales. La ciencia que él habría de utilizar sería crítica, dialéctica y sistemática; en realidad una forma más bien original de ciencia, como veremos más adelante.

Por otra parte resulta igualmente inútil el pretender soslayar los contenidos éticos que aparecen de forma implícita y explícita a lo largo de toda la obra de Engels y Marx mismos que yo me atrevería a decir que son, a la vez, la inquietud que los impele a concentrar toda su energía e inteligencia en la elaboración de una crítica que más que enfocada a un sistema económico, se dirige a la sociedad que de este deriva.

En virtud de esta controversia consideré una exigencia metodológica abordar el análisis de la obra de Marx y Engels a partir de sus influencias más primitivas ya que estas subyacen -- o al menos así debería serlo -- a la estructura ideológica de todo autor, y, como al menos este trabajo parece demostrarlo, Marx y Engels no son la excepción.

En acuerdo con lo anterior, la cuantificación y la cualificación de la influencia de Hegel y Feuerbach en la obra de Marx y Engels resulta de la mayor importancia para iniciar una correcta comprensión de estos autores, pues si bien Marx y Engels distan mucho de ser idealistas, es también un hecho que, en el caso de Marx, mucho de su trabajo temprano y tardío gira en torno al idealismo hegeliano, ya sea como influencia primigenia, ó ya sea como tesis de la que ha de derivar la antítesis, sea esto dicho en un sentido meramente formal o pura y tajantemente literal.

Consideré, pues, pertinente iniciar este apartado con una descripción general de la propuesta hegeliana haciendo referencia sólo a aquellos puntos en los que a mi juicio, podemos identificar elementos que, presumiblemente, influyeron en la configuración ideológico-filosófica de Marx.

A continuación, siguiendo un orden sucesivo congruente, pasamos a analizar la transición, o tal vez debería decir confrontación Idealismo-Materialismo protagonizada por el nunca suficientemente apreciado Ludwig Feuerbach, y que resulta indispensable para la comprensión, desde un enfoque filosófico, del carácter materialista de la obra de Engels y Marx no obstante las duras críticas que estos hacen al mismo Feuerbach.

Pasamos después a la propuesta marxiana misma que se basa en una crítica implacable a Hegel y a todo filósofo o economista burgués, y en la que Marx sólo admite, en algunos puntos, haber recibido influencia del idealismo de Hegel, básicamente en lo que respecta al método dialéctico, el cual Marx retoma para ponerlo “otra vez sobre sus pies.”, aunque para algunos autores esta expresión resulta exagerada:

“Decir que el método dialéctico de Marx es exactamente opuesto al de Hegel es un juego de palabras. En cuanto a la metáfora, no menos ritualmente repetida por los marxistas, de que Marx volvió a poner sobre sus pies a la dialéctica hegeliana, no es más que un modo de decir (que yo ni siquiera encuentro feliz) que intento aplicarla a zonas más limitadas, más *terre à terre*, para que así diera resultados más tangibles.”⁵³

Regresaremos a esto más adelante en este apartado. Por último pasaremos a exponer algunas conclusiones en las que me he permitido enunciar algunos puntos de vista personales, mismos que han de tomarse con las reservas del caso dadas las limitaciones de quien escribe.

⁵³ Monnerot, J. *Dialéctica del marxismo*, págs. 30 y 31

1. La propuesta hegeliana

En este subapartado haremos una breve descripción del sistema hegeliano pues es este un elemento determinante en el tránsito que va desde el humanismo iluminista – mismo que es una reacción contra el nacionalismo extremo y la esclavización del hombre – hacia el humanismo de Marx y Engels.

Así veremos que es el concepto de libertad para Hegel, tanto en materia de Derecho y Estado, como en su sistema todo, un punto central, una piedra de toque a partir de la cual puede desarrollar su filosofía. Es entonces de primordial importancia para la comprensión de la propuesta general de Hegel el aclarar, lo mejor posible, el significado de dicho concepto al interior del sistema mismo.

En este sentido podríamos comenzar diciendo que si la disertación hegeliana se centra en la relación sujeto-objeto así como en las características objetivas o subjetivas de estos elementos, es entonces necesario definir al espíritu, ya que es en éste en donde la conciencia de estas determinaciones radica. Según Hegel el espíritu es “el concepto realizado que es para sí que se tiene a sí mismo como objeto”.⁵⁴ Ahora bien, ¿qué es para Hegel “concepto realizado”? En una primera instancia nos explica: la sustancia – asumo sustancia como entidad material-biológica – “es ella misma sujeto, todo contenido es su propia reflexión en sí”⁵⁵, entonces – según Hegel – la persistencia o la sustancia de un “ser allí” es la igualdad consigo mismo, pues la desigualdad sería la disolución. Pero esta igualdad consigo mismo – nos explica – es la abstracción pura y ésta es el pensamiento. Ahora, en dirección al “concepto”, continúa su explicación por la vía de la “cualidad” que es para él la “determinabilidad simple”, y mediante esta se distingue un ser allí de otro. A través de esta diferencia se explica por qué cada ser allí es esencialmente pensamiento, así, abstracción, cualidad y diferenciación conducen, en ese orden secuencial, a definir al ser como pensamiento, pero como pensamiento conceptual, como concepto realizado: “el

⁵⁴ Hegel, G. W. F. *Enciclopedia*, III, § 382. Adic. Pág. 31

⁵⁵ Hegel, G. W. F. *Terminología del espíritu*, pag. 36

espíritu es espíritu porque es autor de su propia libertad”⁵⁶ y “... es capaz de soportar la negación de su propia inmediatez individual, el dolor infinito, mantenerse afirmativo en esta negatividad y ser idéntico a sí mismo.”⁵⁷

De este modo por su identidad consigo mismos, ser y espíritu se identifican a su vez entre sí. Con base en lo anterior podemos entender que de la sustancia (¿Materia?) se deriva para Hegel el pensamiento y, de éste, el concepto del cual surge el espíritu como concepto realizado, como realización.

Es entonces, según Hegel, el hombre el único espíritu pensante, y es ahí, en el hombre, en donde este se realiza. Es, pues, el hombre, el ser que

“... se eleva por encima de la individualidad, de la sensación a la universalidad del pensamiento, al conocimiento de sí mismo, de su subjetividad”.⁵⁸

Podemos ver que para Hegel, el conocimiento de sí mismo, de la propia subjetividad, es un acto de objetivación de sí mismo que implica el contacto con la objetividad externamente dada. Así llegamos, tal como lo apunta la cita textual #56, a entender, dentro del sistema hegeliano, a la libertad como condición de posibilidad del espíritu, pero al decirnos Hegel que el espíritu es tal por ser autor de su propia libertad, parece caer en una explicación circular. Esta aparente circularidad se resuelve, al mismo tiempo que el significado de concepto y de pensamiento en la siguiente tesis:

“Ante el pensamiento el objeto no se mueve en representaciones o en figuras sino en conceptos, es decir, en un indiferenciado ser en sí que, de modo inmediato para la conciencia, no es diferente de ella. Lo representado, lo configurado, lo que es como tal tiene la forma de ser algo otro que la conciencia; pero un concepto es al mismo tiempo algo que es, y esta diferencia, en cuanto es en la conciencia misma, es un contenido

⁵⁶ Colomer, F. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, pag. 360

⁵⁷ Hegel, G W F. *Enciclopedia*, III, § 382, Adic. Pag. 31

⁵⁸ *Ibid.*, III, § 381, par. 30

determinado, pero, por el hecho de que este contenido es, al mismo tiempo concebido conceptualmente permanece inmediatamente consiente de su unidad con este algo que es determinado y diferente y no como en la representación; el concepto, en cambio, es inmediatamente para mí mi concepto. En el pensamiento yo *soy libre*, porque yo no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo”.⁵⁹

No hay pues circularidad en la explicación ya que es “la conciencia homónima consigo misma que de sí misma se repele deviene elemento que es en sí”;⁶⁰

Aclarados pues (?) los conceptos y su significado para el sistema, podemos pasar ahora a la propuesta hegeliana en materia de Derecho y Estado:

“Al introducirse en la esfera de la libertad, el espíritu subjetivo sale de la subjetividad y entra en relación con una objetividad exteriormente dada, es decir, entra al ámbito de las creaciones jurídicas y sociales de la actividad humana libre”.⁶¹

De este modo podemos entender que para Hegel la inserción del espíritu en la objetividad, el espíritu objetivo, es asimismo su inserción en la libertad. Ahora bien, hay para Hegel 3 formas de libertad; la primera, de querer o libertad natural; la segunda es la facultad de decidir; la tercera y más alta en jerarquía se divide, a su vez, en tres etapas sucesivas que son: El Derecho, la Moral y la eticidad.

Para Hegel esta jerarquización es de primordial importancia pues sí bien libertad natural y libertad de decisión o capricho son ambas formas de libertad, estas dos operan sólo a nivel de lo individual y por tanto carecen de relevancia en el ámbito de lo social, así:

⁵⁹ Hegel, G W F *Fenomenología del espíritu*, pag 122

⁶⁰ *Ibid*, pag 122

⁶¹ Colomer, F *El pensamiento al más de Kant a Heidegger*, pag 363

“El espíritu objetivo es una realidad sobre individual sin conciencia propia. Si alcanza conciencia es sólo en la conciencia de los individuos. Pero aunque creado y sostenido por ellos, el espíritu subjetivo les sobrevive. Los individuos son a la vez sus criaturas y creadores. El espíritu objetivo tiene su propia vida, su nacimiento, floración y ocaso, en una palabra lo que llamamos historia”.⁶²

De esta manera la propuesta hegeliana, relativa a las relaciones humanas, plantea una sociedad organicista. En esta la libertad individual o de decisión, forma inferior de libertad, queda subordinada al mando de la libertad suprema que se desarrolla, como ya hemos dicho, en el Derecho, la moralidad y la eticidad. Si bien es cierto que esta subordinación no se da por un contrato de cesión de derechos (Rousseau, Hobbes), sino por la necesaria superioridad del espíritu objetivo sobre el subjetivo, al aceptar el individuo o subjetividad esta subordinación, y al interpretarla como un acto libre, el efecto es el mismo, pues la constitución política y jurídica de un estado, en estos términos, no es otra cosa que un contrato en el cual se asume la subordinación “por necesidad”. Ahora bien, en el contexto de una sociedad organicista este “contrato” sería sólo parte de la organización social, no su origen.

En este sentido Hegel establece que, dado que los niveles de moralidad y eticidad por elevados no pueden ser alcanzados por toda sociedad, en ausencia de estos elementos, es el derecho condición de posibilidad de la libertad, el Derecho limita – según Hegel – el capricho no la libertad, “una existencia absoluta que sea existencia de la voluntad libre es el Derecho”.⁶³

No obstante esta preminencia de lo objetivo sobre lo subjetivo, Hegel nunca pretende disminuir la importancia del individuo como tal. Esto queda de manifiesto, de forma muy clara, en el §36 de la *Filosofía del Derecho*:

⁶² Hegel, G W F · Enciclopedia III

⁶³ Hegel, G W F · *Filosofía del Derecho*, §29, pag 60

“La personalidad encierra en general, la capacidad jurídica y constituye el concepto y la base también abstracta del derecho abstracto y por ello formal. La norma jurídica es, por lo tanto: <<se personifica y respeta a los demás como personas>>”.⁶⁴

Lo anterior se completa en los § 42 y 44:

“Lo inmediatamente diferente del espíritu libre es, para sí y en sí lo exterior, en general, una cosa, un algo de no libre, no personal, no jurídico”.⁶⁵

“La persona tiene, para su fin esencial, el derecho de poner su voluntad en cada cosa, la que, en consecuencia, es mía; no teniendo aquella en sí misma un fin semejante, retiene su determinación y anima mi voluntad; el absoluto derecho de apropiación del hombre de todas las cosas”.⁶⁶

Ahora bien, antes de continuar es imprescindible hacer mención del método filosófico del cual Hegel se vale para desarrollar su sistema y sustentar sus postulados y aseveraciones; este método es, desde luego, la Dialéctica;

“El método de pensamiento adecuado a este proyecto no puede ser otro que el dialéctico. En efecto, en la dialéctica se conjugan dos cosas: movimiento y negación. En este sentido entendemos por dialéctica una teoría general que afirma el carácter intrínsecamente móvil y cambiante de la realidad en virtud de alguna negación, y por método dialéctico un estilo de pensar que procede mediante negaciones, precisamente por que supone que la realidad es en sí misma dialéctica, o sea que se mueve mediante negaciones. Ahora bien, este es exactamente, como acabamos de ver, el supuesto de

⁶⁴ Ibid, pag. 66

⁶⁵ Ibid, pag. 69

⁶⁶ Ibid, pag. 71

Hegel. En consecuencia sólo la dialéctica, un pensamiento que se mueve mediante la negación, será capaz a la vez de expresar el movimiento de reflexión de lo absoluto y de la conciencia que lo capta.”⁶⁷

Así mismo, Hegel define, con base en su desarrollo filosófico dialéctico, abstracto y formalista, tres elementos fundamentales en torno a cuya conceptualización versan importantes trabajos, tanto de sus críticos como de sus seguidores. Estos elementos, mismos que mencionaremos a continuación, son para Hegel consitutivos de la sustancia ética;

“ a) Como espíritu inmediato o natural, la familia.; b) La totalidad relativa de las relaciones relativas de los individuos como personas independientes, unos con otros, en una universalidad formal: La sociedad civil.; c) La sustancia consciente de si misma, como el espíritu que se ha desarrollado en una realidad orgánica: La constitución del Estado.”⁶⁸

Y abunda :

a) La familia:

“El espíritu ético en su inmediatitud, contiene el momento natural de que el individuo tiene su existencia sustancial en su universalidad natural, en el genio; esta es la relación de los sexos, pero elevada a determinación espiritual - es el acuerdo del amor y la disposición de ánimo de la confianza - el espíritu como familia, es espíritu que siente.”⁶⁹

⁶⁷ Colomer, F : *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, pag. 207

⁶⁸ Hegel, G F . *Enciclopedia* pag. 351

⁶⁹ *Ibid* pag. 351

b) La sociedad civil:

“La sustancia, que en cuanto espíritu, se particulariza abstractamente en muchas personas (la familia es una sola persona), en familias o individuos los cuales son por sí en libertad independiente y como seres particulares, pierde su carácter ético, puesto que estas personas, en cuanto tales, no tienen en su conciencia y para su fin la unidad absoluta, sino su propia particularidad y su ser por sí, de donde nace el sistema de la atomística. La sustancia se hace de este modo nada más que una conexión universal y mediadora de extremos independientes y de sus intereses particulares; la totalidad desarrollada en sí de esta conexión es el Estado como sociedad civil o como Estado externo.”⁷⁰

c) El Estado:

“El Estado es la sustancia ética consistente de sí, la reunión del principio de la familia y de la sociedad civil; la misma unidad que se da en la familia como sentimiento del amor es la esencia del Estado, la cual, sin embargo, mediante el segundo principio del querer que sabe y es activo en sí, recibe a la vez la forma de universalidad sabida. Esta, como sus determinaciones que se desarrollan en el saber, tienen por contenido y fin absoluto la subjetividad que se sabe; esto es, quiere por sí esta racionalidad.”⁷¹

71

De esta manera Hegel ubica el desarrollo y actividad humana en tres niveles:

⁷⁰ Ibid pag. 351

⁷¹ Ibid pags. 351 y 353

1° El espíritu subjetivo, es decir, el hombre como individuo, como ser natural, el cual se particulariza abstractamente en muchas personas (Familia = una sola persona) y las cuales, a su vez, son unidas por una conexión mediadora y universal, la sociedad civil.

2° La del espíritu objetivo, es decir, el Estado o sustancia ética consciente de sí.

3° Y de el espíritu absoluto, que a su vez se desarrolla en tres esferas; el arte, la religión, y la filosofía.

“El espíritu absoluto es identidad, que es tanto enteramente en sí, cuanto debe tomar y es tornada en sí; es la única y universal sustancia como sustancia espiritual; la división (el juicio) en sí y en un saber, para la cual ella es como la sustancia. La religión – así esta esfera altísima puede ser designada en general – es de considerar, por un lado, como la que procede del sujeto y se encuentra en el sujeto; por otro lado, como lo que procede objetivamente del espíritu absoluto, el cual es como espíritu en su comunidad.”⁷²

De esta forma Hegel explica que el concepto de espíritu tiene su realidad en el espíritu mismo, es decir, en la autoconciencia; “consistiendo esta realidad en la identidad con el concepto en cuanto saber de la idea absoluta,”⁷³ Así vemos que según la exposición de Hegel, hay necesidad de que la inteligencia, que es libre en sí, sea hecha libre en su actualidad mediante su elevación a su concepto, ya que es este “la forma digna de él” (Ibid pag. 382) y son, de esta forma el espíritu objetivo y subjetivo la vía a través de la cual este aspecto de la realidad o de la existencia se viene elaborando.

En el subapartado III. 3 de este trabajo, así como en las conclusiones generales nos será fácil observar algunos de estos elementos en Marx, pero también importantes

⁷² Ibid pag. 359

⁷³ Ibid pag. 382

similitudes de este sistema con el sistema hobbesiano v.g. Hobbes en Hegel; 1. Religión revelada:

“En el concepto de la verdadera religión, esto es, de aquella de cuyo contenido es el espíritu absoluto, es puesto esencialmente que sea revelada, y revelada por Dios. Puesto que siendo el saber (el principio mediante el cual la sustancia es espíritu) como forma infinita y estante por sí, es absolutamente manifestación; es espíritu es solamente espíritu en cuanto es para el espíritu; y en la religión absoluta el espíritu ya no manifiesta más momentos abstractos de sí, sino que se manifiesta a sí mismo.”⁷⁴

2. Positivismo jurídico:

“El momento positivo de las leyes se refiere sólo a su forma, que consiste en tener vigor y en ser conocidas; con lo que se da, a la vez, la posibilidad de ser conocidas por todos en el mundo exterior ordinario. El contenido puede ser en sí racional o también irracional y por consiguiente injusto.”⁷⁵

Podemos ver en estos fragmentos de Hegel elementos que habían ya aparecido en Hobbes, tales como la religión por revelación o la calidad de justa o injusta de una ley en virtud de su carácter, ya sea racional o irracional, respectivamente. Asimismo aparecerán en Marx algunos elementos propiamente hegelianos, como la dialéctica. Determinar el grado en que estos elementos varían y/o influyen en Marx, es decir, analizar si estas variaciones y/o influencias son esenciales o meramente formales, es el objetivo de los siguientes apartados.

Pero es importante subrayar, como conclusión a este subapartado, que lo que convierte a Hegel en una figura central en la historia de la filosofía en lo particular y de occidente en lo general, no es tanto su sistema, no obstante su importancia y originalidad

⁷⁴ Ibid. pag. 387

⁷⁵ Ibid pag. 355

sino la conclusión a la que este lo conduce; “El espíritu objetivo tiene su propia vida, su nacimiento, floración y ocaso, en una palabra lo que llamamos historia.”

Así pues, según el desarrollo hegeliano, el hombre no es bueno o malo por naturaleza - Hobbes - , sino que el hombre es un “ser histórico”, es decir, el hombre es un producto de la historia que él mismo va forjando. Aserción esta sin precedente en la historia de occidente y de influencia determinante en el desarrollo de ulteriores sistemas.

2. Ludwig Feuerbach; Idealismo vs. Materialismo

Es de todos conocida la pretensión de la filosofía hegeliana de erigirse en culminación de la filosofía, ya que en ella venían a resolverse todos los sistemas que la precedieron.

“En general, con Hegel termina toda filosofía; de un lado, porque en su sistema se resume del modo más grandioso toda la trayectoria filosófica; y, de otra parte, porque este filósofo nos traza, aunque sea inconscientemente, el conocimiento positivo y real del mundo”.⁷⁶

Resulta de la mayor importancia la última parte de la anterior cita de Engels, pues no obstante ser Hegel uno de los representantes más importantes (o el más importante) del idealismo, su sistema parece, al final, conducirnos al conocimiento “positivo y real” del mundo.

Un poco en la misma forma en que el empirismo de Kant se revierte en el idealismo de Fichte, el idealismo de Hegel se revierte en el materialismo de Feuerbach. Sea esto así o no, lo que es innegable es el carácter que casi podríamos calificar de “necesario” que tiene la aparición del materialismo como consecuencia del idealismo, toda vez que la especulación metafísica ha sido llevada a su apogeo por la más refinada y evolucionada lógica y formalismo.

Así, el idealismo inicia el descenso necesario por definición – apogeo: punto más alto, al cual sucede, necesariamente, un descenso hasta el punto más bajo. Dado el clima de exaltación ideológica imperante en la Alemania de la primera mitad del siglo XIX, lo que se presentó, claramente, fue un colapso, a tal punto que el mismo Feuerbach proclamó, de manera, tal vez demasiado radical, que la filosofía de Hegel, era toda, pura religión*.

⁷⁶ Engels, F: Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, pag.155

*No hay que olvidar que a la muerte de Hegel su lugar en la dirección ideológica de Alemania es asignada a Schelling, pues a través de él la misma religión trata de eliminar la “nefasta” influencia de Hegel y su indeseable panteísmo

En este estado de cosas aparece *La esencia del cristianismo*, obra en la que Feuerbach establece de manera “definitiva” el fin de la religión como verdad y la instala en su categoría más precisa, en la categoría del mito. Asimismo proclama el fin de la filosofía, al menos de la filosofía clásica. Cabe mencionar, en este sentido, que los autores más influidos por Feuerbach como Engels y Marx no se consideran a sí mismos filósofos, o al menos no en el sentido que hasta entonces tenía la palabra.

Así, con su proclama:

“La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales”⁷⁷

Feuerbach “pulverizo”, como nos lo indica Engels, la contradicción motivo de toda filosofía, y “restaura en el trono” al materialismo.

Pero no basta con negar la filosofía de Hegel para acabar con ella – continúa Engels -- había que “anularla” ajustándose a sus mismos postulados “..., es decir, destruyendo críticamente su forma, pero conservando el nuevo contenido conquistando por ella.”⁷⁸ Esto último es muy importante pues son tal vez estos contenidos “rescatables” los que constituyen la influencia de Hegel en la obra de Marx.

Pero, por lo hasta aquí expuesto, hemos de preguntarnos como es posible que Hegel ejerza, de alguna manera, influencia sobre autores perceptiblemente antitéticos, en el más amplio sentido del término, como lo es el mismo Marx. Esto quizá nos lo explique Engels con esta sencilla observación.

“Durante este largo periodo, desde Descartes hasta Hegel y desde Hobbes hasta Feuerbach, los filósofos no avanzaban impulsados solamente, como

⁷⁷ *Ibid.*, pag. 159

⁷⁸ *Ibid.*, pag. 161

ellos creían, por la fuerza del pensamiento puro. Al contrario. Lo que en realidad les impulsaba eran, precisamente, los progresos formidables y cada vez más rudos en las ciencias naturales y de la industria. En los filósofos materialistas, esta influencia aflora a la superficie, pero también los sistemas idealistas fueron llenándose más y más de contenido materialista y se esforzaron por conciliar panteísticamente la antítesis entre el espíritu y la materia; hasta que, por último, el sistema de Hegel ya no representaba por su método y su contenido más que un materialismo que aparecía invertido de una manera idealista”.⁷⁹

Y es aquí, en este colapso del idealismo, en donde Feuerbach aparece para desenmascarar toda esta farsa. Ahora bien, no hay que olvidar que el mismo Feuerbach es, en una etapa temprana al menos, un hegeliano, y que de hecho la influencia de Hegel salta a la vista a lo largo de la obra de Feuerbach, a veces de forma explícita, como en la siguiente cita; “El objeto de la razón es la razón que se tiene como objeto a sí misma”⁸⁰, o a veces de forma implícita; “Pues lo divino sólo es percibido por lo divino, Dios sólo es percibido por sí mismo.”⁸¹. Aunque hay que decir que al confrontar la anterior cita con el párrafo 381 de la *Enciclopedia* la influencia implícita se hace explícita. El pensamiento de Feuerbach parte de ese sistema y es, a su vez, como ya lo hemos dicho, el colapso del mismo, pues esta identidad entre Dios y hombre – Dios como creación del hombre – es materialismo puro. Este materialismo era ya una necesidad, no podía la filosofía seguir “dando tanto brinco, estando el suelo tan parejo”, si se me permite la frase, es decir, no podía seguir inventando ante la contundente materialidad de nuestra realidad. Así se impone la única y verdadera lógica, la lógica de lo evidente – no sea esto entendido en un sentido cartesiano –, de que sólo se puede avanzar en el conocimiento con base en datos concretos empíricamente verificables y científicamente interpretados. Lo demás es formalismo del cual puede derivar cualquier cosa según tendencia y habilidad de quien lo ejerza. De este modo sólo le queda al rey de los sistemas formales desembocar en lo concreto a través de Feuerbach, a quien...

⁷⁹ Engels, I – *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, pag 167

⁸⁰ Feuerbach I – *La esencia del cristianismo*, Pag 21

⁸¹ *Ibid* pag 22

“Por fin le gana con fuerza irresistible la convicción de que la existencia de “idea absoluta” anterior al mundo, que preconiza Hegel, la <<preexistencia de las categorías lógicas>> antes que hubiese un mundo, no es más que un residuo fantástico de la fe en un creador ultramundano; de que el mundo material y perceptible por los sentidos, del que formamos parte también los hombres, es lo único real y de que nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por muy trascendentes que parezcan, son el producto de un órgano material, físico: el cerebro.”⁸²

Y así, Feuerbach libera, por fin, a la filosofía en lo particular y a la cultura occidental en lo general, de metafísicas formales y de fantasías, con la misma elocuencia con la que un padre explica a su hijo que Santa Claus no existe;

“No hay otra definición de Dios que la siguiente: Dios es el sentimiento puro, limitado y libre. Cualquier otro Dios que pones aquí, es un Dios impuesto a tu sentimiento por fuerzas extrañas. El sentimiento es ateo en el sentido de la fe ortodoxa y, como tal, la religión necesita un objeto externo. El sentimiento niega un Dios objetivado – es en sí mismo, Dios -. La negación del sentimiento exclusivo significa para el punto de vista del sentimiento la negación de Dios. Eres solamente demasiado cobarde o demasiado limitado como para confesar con tus palabras lo que tu sentimiento subrepticamente, afirma. Ligado a consideraciones de orden social, incapaz de concebir la magnanimidad del sentimiento, te asustas del ateísmo religioso de tu corazón, y destruyes, dominado por este terror, la unidad de tu sentimiento contigo mismo imaginandote un ser objetivado, diferente de tu sentimiento y lanzandote de este modo necesariamente a las viejas preguntas y dudas de si existe un Dios o no existe. Tales preguntas y dudas han desaparecido y hasta son imposibles, en donde se declara como esencia de la religión el sentimiento”⁸³

⁸² Engels, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, pag.169

⁸³ Feuerbach, L. *La esencia del cristianismo*, pags. 23 y 24

Para quienes acepten lo anterior, la historia ha dado un giro diametral hacia la autodeterminación del hombre, pues con la asimilación de expresiones tales como “ateísmo religioso” se clarifica el origen psicológico de la religión. Pero este giro, no obstante su magnitud, no es suficiente pues, como lo indica Marx en sus tesis sobre Feuerbach, hay que pasar a la acción;

“A lo más que llega el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe la sensorialidad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la sociedad civil”

Tesis IX sobre Feuerbach

“El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad <<civil>>; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada.”

Tesis X sobre Feuerbach

“Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos al mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”

Tesis XI sobre Feuerbach

Y hay que decir que estas críticas de Marx a Feuerbach son muy pertinentes aun cuando por su tono y pesada carga crítica aparecen hostiles y un tanto injustas., pues no obstante el enorme tamaño del paso dado por Feuerbach sus consignas no bastan, por sí mismas, para alcanzar el fin buscado, la revolución social;

“El pensamiento de la identidad, precisamente por pretender ser tal, es necesariamente dualista, pues por una parte no capta la realidad en sí, sino que la cobija abstractamente bajo el principio, pues sólo desde este puede ser comprendida, y por eso en dicha estructura de pensamiento se trata siempre de una concepción <<idealista>>, aunque el principio sea materialista, y por otra parte es ideológica, pues es un principio que se impone: desde este

principio establecido por encima de la realidad se trata de definir la verdad.

El dualismo de teoría y praxis. Feuerbach permanece teórico por que no abandona el suelo de la filosofía que critica, sino que muestra participar de la misma concepción idealista de la historia, de la que se reduce a dar una nueva interpretación teórica. Lo cual se muestra en que reduce el sentido de la realidad al dado en la medida en que la religión la toma a su cargo, por eso reduce a religión las instancias del derecho, la política, la moral, la filosofía, queriendo transformar esta <<conciencia falsa>> en <<conciencia verdadera>> sin bajar a la realidad misma, sin llegar al hombre real en vez de tomar sus producciones. El hombre, la sensibilidad (naturaleza), a los que quiere reducir la filosofía y la religión, los ve como objetos existentes desde la eternidad y no como producciones históricas. Por eso le falta el sentido de la historia, precisamente en su sentido material. La praxis de Feuerbach permanece dependiente de un principio Teórico, del que es o debe ser aplicación, del que reciben su legitimación.”⁸⁴

Si bien es cierto existen limitaciones en la obra de Feuerbach, tanto en su método como en sus alcances, el reducirla por ello a obra de secundaria importancia, como lo ha sido hasta hoy para algunos (tal vez demasiados), resulta en un menosprecio ligero producto de dar demasiada importancia a la forma y poca importancia al fondo. Y resulta que el fondo de la obra de Feuerbach es, nada más, que el primer intento importante desde Jenófanes (quien hizo burla del infantil antropofornismo de las religiones) por poner a la religión en su lugar.

“La teoría de la religión de Feuerbach es definida usualmente por el término de <<proyección >>. Si Feuerbach trata de la religión como proyección (nunca usa este término) no lo hace con el fin de dar una explicación teórica del fenómeno religioso, sino con el fin crítico y terapéutico de reducirlo a su verdad: al hombre que proyecta, sujeto productor y propietario de este mundo proyectado

⁸⁴ Amengual G. *Crítica de la Religión y Antropología en Ludwig Feuerbach*, págs. 390 y 391

y supuestamente ajeno. En su primera intención (y hasta terminológicamente más fiel) la crítica de la religión de Feuerbach debería definirse como reducción.”⁸⁵

Yo, en lo particular, no lo llamaría una reducción , pues la religión es irreductible. Se trata nada más que de una reubicación violenta, justa y necesaria, aunque insuficiente, de una creencia y de su correspondiente institución (históricamente pernicioso por cierto) al lugar que le es propio, ahí, al ámbito de la fantasía. Ahora bien, sea reducción o reubicación, qué más da, esta obra es importantísima pues da la pauta para una praxis que de lo contrario no tendría razón de ser. Por lo tanto, independientemente del hecho de que desde el punto de vista metodológico la obra de Feuerbach carezca de una consistente teoría de la praxis, esta obra es, por su naturaleza, altamente praxigénica , es decir, que por sus contenidos, orientación social e intención, posee, como ha quedado demostrado por los fenómenos sociales e intelectuales que le sucedieron, un enorme potencial como generadora de praxis. Es, además, piedra de toque, cimiento en el que han de apoyarse posteriores trabajos, mismos que sin Feuerbach sólo hubieran encontrado suelo fangoso o falso. Es, asimismo, directriz y punto de referencia. ¿ Qué más quieren los defensores y promotores de la praxis que con tanto ahínco recriminan a Feuerbach?

Los contenidos praxigénicos de la obra de Feuerbach son fácilmente perceptibles en las razones que aduce para mostrar la “inhumanidad de la religión”:

“1) Al convertir al ideal en Dios, el hombre extralimita los deseos y por tanto sitúa su cumplimiento en el más allá; de esta manera convierte el deseo de felicidad en bienaventuranza perfecta y eterna y no lucha por una mejoría del bienestar, por un perfeccionamiento, y así, por desear tanto, se cruza de brazos y se conforma con lo existente, negando así la historia como praxis, como desarrollo perfeccionador, pues los deseos fantásticos no se cumplen en la historia; atender a deseos inalcanzables hace descuidar los alcanzables. (X 108)

⁸⁵ Ibid pag. 15

2) Al hipostasiar el ideal en Dios se erige la diferencia práctica entre ser y esencia, ser y deber ser, querer y poder, en diferencia ontológica y con ello queda justificada la diferencia y acallada la aspiración a superarla, y entonces la religión enseña a soportar el dolor y a esperar la bienaventuranza. (X 98s)

3) Ahí se muestra la ingenuidad de la religión, es decir, su falta de mediación entre el ideal y la realidad; esta falta de mediación se concreta en la pretensión de realizar el ideal sin medios adecuados; con medios únicamente religiosos, sobrenaturales: oración, fe, etc , (X40) , y en este sentido la religión es un engaño, pues da como real lo que no es más que un deseo, da por prosa lo que es poesía. (VI 204, 207)”⁸⁶

Cabe decir también a este respecto que Feuerbach, a diferencia de otros detractores de la religión entre los cuales me incluyo, nunca utiliza en su crítica un tono irreverente, agresivo o bromista ante la evidente burla de la que hace objeto la religión a los hombres, por el contrario, Feuerbach utiliza siempre un tono sereno y respetuoso, el cual no sólo no le impide socavar la farsa de la religión, sino que con esa actitud seria, profesional y científica adquiere un autoridad avasalladora.

⁸⁶ Ibid pag 269 y 270

3. La crítica de Marx a Hegel

Como se verá a lo largo de este sub-apartado, la crítica que hace Marx a Hegel se dirige hacia dos elementos metodológicos principalmente; el primero se refiere a la mediación puramente lógica entre conceptos y no entre entidades reales; y el segundo se dirige al *apriorismo* como mediador del empirismo. Nos referimos primeramente a este último.

Existe, como ya lo he mencionado en algún otro trabajo, un mal “genético” en el Idealismo; el *apriorismo*. Este radica en el suponer que se requieren *intuiciones a-priori* para el entendimiento, es decir, que tiene que haber algo en el espíritu, previamente desarrollado, antes de cualquier experiencia sensorial, y que son estas intuiciones condición de posibilidad del entendimiento, el conocimiento y la razón. Esto es, según Marx, una realidad “trastocada”, una realidad que no requiere mediación, es decir, un entendimiento que no requiere, en una primera instancia, de una realidad palpable como configuradora de sí misma en la razón.

“Marx tropieza aquí, efectivamente, con otra fuente, no menos primaria, de la hegeliana negación de la negación, a saber, con su procedencia de la originaria unidad sintética kantiana de la aperccepción, que Hegel concreta y logistiza en la negación de la negación (en la identidad de sujeto y objeto, en la identidad de contrarios, como ‘principio de la especulación’).”⁸⁷

Así pues, un empirismo de origen *apriorístico* permite postular que a todo aquello a lo que se tiene acceso por vía sensorial está determinado y condicionado por la idea absoluta. Esto quiere decir, según Hegel, que el hombre conoce del mundo real el contenido discursivo de éste, aquello que hace del mundo una realización gradual de la

⁸⁷ Zeleuy, J. Estructura lógica de El Capital de Marx, pag. 249

idea absoluta, la cual ha existido en alguna parte desde toda la eternidad. Partiendo de esta premisa el problema se “reduce” a elaborar un sistema basado en una mediación “puramente lógica”.

Aquí pasamos al otro aspecto de la crítica de Marx a Hegel y que es el método “puramente lógico” mediante el cual pretende resolver su sistema.

Una vez que hemos enunciado los principios materialistas (apartado anterior) y los hemos relacionado con los del idealismo formal (si se me permite la adjetivación), podemos pasar, en el contexto de la *Crítica a la filosofía del Derecho del Estado* de Hegel, a analizar la manera en la que Marx va invalidando los argumentos que Hegel utiliza en su *Filosofía del derecho* para elaborar su sistema.

Así, como hemos visto, existen en la antes mencionada obra de Hegel tres figuras fundamentales en la sociedad humana que son: El estado, la sociedad civil y la familia. Es en la forma en las que estas se relacionan e interactúan en donde Hegel encuentra el campo y los elementos para desarrollar su propuesta. A estas entidades y a su interacción Hegel las describe de la siguiente manera:

“Frente a las esferas del derecho privado y del bien privado, de la sociedad civil, el Estado es, de una parte, una necesidad externa y una potencia superior, a cuya naturaleza están supeditados y de la que dependen sus leyes y sus intereses; pero de otra parte, es el fin inmanente de dichas esferas y su fuerza radica en la unidad de su fin último general y del interés particular de los individuos, en el hecho de que estos tienen deberes hacia él en tanto en cuanto tienen, al mismo tiempo derechos. (§155)”⁸⁸

Como podemos ver, Hegel define aquí a la familia y a la Sociedad Civil – según nos explica Marx – como el sistema de interés privado; y al Estado como al sistema de interés general. Ahora bien, de acuerdo con el texto de Hegel debe entenderse por

⁸⁸ Hegel, G.W.F. *Filosofía del Derecho*, § 261, pag. 214

“necesidad externa” que en caso de conflicto los intereses y las leyes particulares deben someterse a los intereses y leyes generales. El problema aquí, nos explica Marx, radica en que Hegel no está refiriéndose a conflictos de carácter empírico sino de carácter esencial, es decir, entre “esferas”, “se trata de una relación esencial entre las esferas mismas”⁸⁹ “No sólo sus <intereses> sino también sus <leyes>, sus <determinaciones esenciales> <dependen> del Estado y se hallan <supeditados> a él”.⁹⁰ “supeditación” y “dependencia” son las expresiones que corresponden – explica Marx – a una aparente identidad “externa”. A continuación Marx utiliza un término que será central en el ulterior desarrollo de su ideología; el término “enajenación”:

“En la <supeditación> y la <dependencia> desarrolla Hegel, consecuentemente uno de los lados de esta identidad dual, que es cabalmente el lado de la enajenación dentro de la unidad”.⁹¹

Desde esta temprana etapa del trabajo de Marx podemos percibir el rechazo y aversión que le produce esa “cesión” de los derechos individuales con base en una especie de contractualismo, basado, a su vez, en una superestructura jurídica. Cesión que para Marx no es más que una enajenación del bien particular a favor de un “aparente” beneficio general, a cuya determinación se ha llegado por mera lógica y al margen del análisis empírico.

Ahora bien, todo deriva de los conceptos básicos de Hegel descritos en el apartado IV y en el que “libertad” es, quizá, el más importante en esta discusión pues, como vimos, para Hegel la verdadera libertad sólo se alcanza en los estadios superiores de ésta misma, no en la decisión o en el capricho que son formas inferiores de libertad. Sólo mediante esta especie de contrato celebrado de manera “inmanente” o tácita por la familia, la sociedad civil y el Estado se puede alcanzar el Derecho, mismo que, dada la falta de los dos estadios superiores de la libertad, moralidad y eticidad, es aceptable.

⁸⁹ Marx, K. *Crítica a la filosofía del Derecho del Estado de Hegel*, pag. 320

⁹⁰ *Ibid.*, pag. 320

⁹¹ *Ibid.*, pag. 320

Pero para Marx estas determinaciones puramente lógicas no satisfacen su relación con la realidad empíricamente verificable, y como nos explica Cerroni:

“No critica a la dialéctica hegeliana para sustituir en su desarrollo la idea por la materia, lo cual sería aún un modo de continuidad una dialéctica meramente especulativa, sino que diversa y precisamente, la critica para destruir el planteamiento mismo de la dialéctica lógico-abstracta, y para abrir el proceso del conocimiento científico de lo universal, de lo ideal. Como dice Marx <<lo único que le importa a Hegel es hallar, para las determinaciones concretas singulares, las determinaciones abstractas correspondientes>>.”⁹²

Si bien esta crítica es contundente y, de alguna manera, parece un rompimiento definitivo con el hegelianismo (que en alguna medida lo es), no se puede dejar de observar que, no obstante que el desarrollo del discurso marxiano antagoniza con Hegel encuentra, a un mismo tiempo, ahí su origen:

“En la interpretación de la crítica marxiana de Hegel en los *Manuscritos económico filosóficos*, tenemos una formación intelectual de transición que representa un punto nodal de diferentes motivos enlazados unos con otros. Sin la explicación hegeliana de la historia como alienación y superación de la alienación son inimaginables la crítica feuerbachiana de la religión y la teoría del mismo autor sobre el llamado ‘hombre real’. Sin la antropología de Feuerbach es inimaginable el comunismo de Engels, Hess y Marx del año 1844. Pero el comunismo de Marx de 1844 es la primera construcción que consigue dar puntos de apoyo firmes para una crítica penetrante de Hegel,”⁹³

Yo, por mi parte, aunque no puedo contradecir la secuencia descrita por Zeleny en la anterior cita, de ninguna manera utilizaría el término ‘inimaginable’. Si bien es cierto que la ausencia de Hegel en el desarrollo de la filosofía occidental hubiera significado una

⁹² Cerroni, U. “La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público” en *Marx del Derecho y el Estado*, pag. 23

⁹³ Zeleny, J. *Estructura lógica de El Capital de Marx*, pag. 249

laguna de importancia fundamental, no creo, de ningún modo, que esta ausencia pudiera haber determinado la anulación de la inquietud intelectual de hombres como Feuerbach y Marx. Para mí lo que resulta inimaginable es un Feuerbach o un Marx pasivos o coartados intelectualmente por efectos de la carencia de un antecedente metodológico. Quizá las formas cambien, pero los fondos sólo muy difícilmente. Por lo tanto, las aseveraciones de Zeleny en este sentido deben entenderse sólo en cuanto a la forma, que es a lo que, estoy seguro, ha querido referirse.

Considero en este momento oportuno citar al propio Marx, quien nos dice en el prefacio a la segunda edición alemana de *El Capital* lo siguiente:

“Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana.”⁹⁴

Aunque para algunos el párrafo aquí citado no sea más que un juego de palabras, en realidad Marx no pierde oportunidad de remarcar su rompimiento con el idealismo y con las formas abstractas. Así pues, si bien la forma de razonar o de concebir la realidad sean formalmente iguales – la dialéctica –, en el fondo, la esencia y el fundamento, así como la intención y el objetivo son muy distintos, aun a pesar de la defensa fanática que algunos hacen de Hegel como influencia fundamental de Marx:

“Hegel quería << una lógica que no difiriera en nada de su objeto, de su contenido >>. Esta lógica es la dialéctica. Esto fue pura y simplemente reafirmado, después de Hegel por Marx, Engels, Lenin y todos aquellos que se han declarado seguidores suyos. Piensan después de Hegel y como Hegel, que la contradicción es la raíz de todo movimiento y de toda vida, << una cosa se mueve tiene impulso y actividad por cuanto tiene una

⁹⁴ Marx, K. *El Capital*, págs. 19 y 20

contradicción en sí misma >> (*Wissenschaft der Logik*, Libro II). Marx y Lenin lo repetían más de una vez y en los mismos términos. Los marxistas no tienen nada que ver con el concepto hegeliano según el cual el movimiento por el cual la realidad se produce es << el movimiento por el cual el pensamiento se piensa a sí mismo >>. Han calificado (y viniendo de ellos se trata de una condena sin apelación) este concepto de místico, el cual, en efecto, no sirve de nada a los utilitarios. Pero no basta haber hecho esto para sostener que la dialéctica pretendidamente materialista es << todo lo contrario >> de la dialéctica de Hegel. Los marxistas siguen a Hegel al afirmar que la << negación >> (es decir, la oposición), es << la fuente interna de toda actividad ... >>⁹⁵

Dar por buenas este tipo de argumentaciones necias sería tanto como aceptar que lo verdaderamente importante en la filosofía es la forma y no los contenidos, o que la expresión "influencia primigenia" equivale a la expresión "influencia fundamental". Así, en la medida que Marx acepta una "tensión de los contrarios" ¿deberíamos decir por eso que Marx es un heracliteano puro, o que Kant es un humeano o Hegel un kantiano (digo, por aquello de las antinomias o de la unidad sintética de la apercepción)? Desde luego que no.

Para concluir este sub-apartado sólo deseo mencionar el punto en donde la crítica marxiana se dirige al monarca hegeliano; Para Hegel, con el nacimiento del príncipe nace la idea del estado a la existencia empírica. Esto, desde luego, se puede sustentar sólo por medio de construcciones lógicas;

"Este último 'sí mismo' de la voluntad del Estado es simple en su abstracción y, por ello, es la **individualidad inmediata** ; en su mismo concepto se halla, por lo tanto, la determinación de la naturalidad; en consecuencia, el monarca es abstraído de todo otro contenido, en cuanto es

⁹⁵ Monnerot, I. *Dialéctica del Marxismo*, pag. 37

este individuo, y, por la misma razón, es determinado a la dignidad de monarca, de modo inmediato, natural, por su nacimiento.”⁹⁶

De lo anterior deriva Hegel, como apunta Cerroni, la conclusión de que la idea del estado << nace inmediatamente >>, y que << con el nacimiento del príncipe, nace ella misma [la idea del Estado] a la existencia empírica >> :

“De este modo se eleva una determinación empírica a esencia ideal, precisamente porque – en la construcción hegeliana – esta ha sido asumida separadamente de lo empírico”.⁹⁷

Sin pretender menoscabar, de ninguna manera, la importancia cultural e intelectual que Hegel representa, hay que decir que resulta obvio que un postulado como el que acabamos de analizar, no es más que una adecuación sistemática, de lo menos brillante de Hegel por cierto, a las necesidades de legitimación de un sistema político – ideológico que obedece únicamente a intereses de clase. Son este tipo de postulados los que ponen en entredicho a todo el sistema hegeliano, pues pareciera que su elaboración toda, obedeciera casi exclusivamente a la satisfacción de las necesidades de esos intereses, fuera de cuyo contexto resultan inaceptables.

⁹⁶ Hegel, I. *Filosofía del Derecho*, pag. 238

⁹⁷ Cerroni, U. “La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público” en *Marx del Derecho y el Estado*, pag. 30

4. Conclusiones de este apartado

Si bien es innegable que la figura de Hegel se halla presente en la formación intelectual de Marx a tal punto que éste motiva uno de sus principales escritos de juventud; *Critica a la filosofía del Derecho del Estado de Hegel*, de eso no se sigue, por supuesto, que el pensamiento de Marx esté influido de hegelianismo, de hecho, la citada obra es una crítica no sólo metodológica, sino metódica y sistemática de la filosofía de Hegel.

Por las características de este breve ensayo no me fue posible incluir fragmentos o citas de la totalidad de la obra de Marx consultada para su elaboración, no obstante esta situación se puede decir, con cierto grado de certeza, que salvo en los textos en los que Marx se refiere a Hegel explícitamente y siempre, o casi siempre, con el fin de invalidar su argumentación, no hay en la obra de Marx, ni temprana, ni menos tardía, elementos que permitan establecer una relación fundamental entre la filosofía de Hegel y el trabajo de Marx, como pretende hacerlo ver Monnerot. Sin embargo son fácilmente perceptibles semejanzas formales, mismas que infringen severo daño al trabajo de Marx, tal y como lo apunta M. Sacristán:

“Seguramente hemos repasado suficientes aspectos de la mala influencia del hegelismo en la filosofía de la ciencia de Marx (tras haber considerado las influencias buenas) para arriesgar un balance. Un balance favorable, porque la oscuridad, las confusiones lógicas, la discrepancia entre el trabajo científico y la visión ideológica del mismo, todas esas malas consecuencias de la dialéctica hegeliana tienen una trascendencia mucho menor de lo que puede parecer y, lo que es más importante, las malas influencias filosóficas o metodológicas resultan muchas veces eliminables sin pérdida del trabajo científico material”⁹⁸

A mi modesta consideración parecería, con base en el análisis realizado, que el hecho de que Hegel y Marx aborden, en ocasiones, los mismos temas y problemas, y que,

⁹⁸ Sacristán, M. “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en *Dialéctica*, Año VIII, No. 14-15, Dic. 1983, Marzo 1984, Ed. Escuela de F y L. UAP. Pág. 131

por tanto, existan coincidencias en cuanto a tema específico, o en cuanto a elementos metodológicos se refiere, esto no implica que Marx esté desarrollando su sistema basado o influido por Hegel, necesariamente. Que Hume y Kant aborden, por ejemplo, el tema del conocimiento y que Kant pudiera, en un momento dado, utilizar algunos elementos del trabajo de Hume que a su consideración hayan quedado en la obra de éste superados, facilitando así el avance de su propio sistema, no implica que, por ello, se pueda hablar de un sistema humeano-kantiano, del modo en que algunos autores pretenden establecer un sistema hegeliano-marxiano basando sus argumentos, principalmente, en una coincidencia metodológica; la dialéctica. Estos autores tratan, por todos los medios posibles, de evadir o tergiversar las palabras del propio Marx, no obstante su claridad y contundencia: “Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su **antítesis directa**.”(Las negritas son mías)

Yo, por mi parte, consideraría que Marx elabora, a partir del concepto de “totalidad” de Hegel, una concepción propia de la realidad como un todo dialéctico pero que surge y se desarrolla a partir del materialismo y, si bien es cierto esto tiene un fuerte contenido hegeliano, no por ello es hegelianismo. Es innegable que hay influencias de Hegel y, tal vez, de otros autores en Marx, pero ninguna actividad humana surge de la nada. Hay en cada acto humano un antecedente y un consecuente, y aunque el acto sea contradictorio a su antecedente y por su parte el consecuente lo sea del acto mismo, no por ello se rompe el vínculo entre ellos. Que la dialéctica marxiana sea antitética a la de Hegel no significa que le sea extraña o ajena. Debemos evitar el confundir “antítesis” con “alienígena” o “extraño”, no hay sinonimia en estos términos. Así pues, Marx, congruente con su contexto ideológico, histórico, cultural e intelectual, configura su propia ciencia, su propia filosofía y como todo intelectual propositivo y original asume el riesgo que esto implica y lo enfrenta para bien y para mal. Así, esta congruencia y originalidad aunados a un incipiente conocimiento de la ciencia positiva

“A la herencia hegeliana se debe una curiosa debilidad de Marx para sucumbir al encanto de la pseudociencia, como se aprecia en su injustificado entusiasmo por el astrónomo desorientado Daniel Kukwood, o su juicio favorable al evolucionismo arbitrario de P.

Trémaux. (Por cierto que, contra un prejuicio muy extendido, es Engels el que corrige juiciosamente las fantasiosas salidas científicas y pseudocientíficas de Marx, evitando que dejen poso en la investigación capital de este.)⁹⁹

..... dieron lugar al nacimiento de esa ciencia tan particular que es la ciencia de Marx;

“Es inconsistente tratar de despojar a Marx de su herencia hegeliana para verle como científico. Desde luego que en su trabajo propio cada cultivador del legado de Marx puede hacer de su capa un sayo, y unos harán muy bien en practicar un marxismo científista (o dejar de interesarse por Marx al darse cuenta de la importancia de la metafísica de tradición hegeliana en el conjunto de su obra madura) , y otros harán con pleno derecho metafísica marxista. Pero Marx mismo, para el que quiera retratarlo, y no hacer de él un supracientífico infalible, ha sido en realidad un original metafísico autor de su propia ciencia positiva; o dicho, al revés, un científico en el que se dio la circunstancia, nada frecuente, de ser el autor de su metafísica, de su visión general y explícita de la realidad. No de todos los metafísicos se puede decir eso, ni de todos los científicos. De entre los precursores de Marx, aquel con el que éste tiene más parentesco desde este punto de vista es Leibniz, no Hegel ni Spinoza.”¹⁰⁰

Pero esta claro que Marx reconoce aciertos en Hegel y rescata así algunos elementos del sistema hegeliano;

“Lo más importante en la fenomenología de Hegel - la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador - es, primero, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como pérdida del objeto, como enajenación que concibe, por

⁹⁹ Sacristán, M. “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en *Dialéctica*, Año VIII, No. 14-15, Dic. 1983, Marzo 1984, Ed. Escuela de F y L. UAP. Pag. 124

¹⁰⁰ Sacristán, M. “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en *Dialéctica*, Págs. 138, 139

tanto, la naturaleza del trabajo y al hombre objetivo (verdadero, por real)
como el resultado de su propio trabajo.”¹⁰¹

De hecho, en este punto Marx ve en Hegel, a diferencia de Feuerbach, algo más que
“pura religión”, no obstante Hegel niegue, en última instancia, a la filosofía por la religión,
cosa que Marx apuna y condena inmediatamente:

“Así, por ejemplo, después de superar la religión, cuando ha
reconocido que la religión es un producto de la auto-enajenación,
encuentra una confirmación de sí mismo en la religión como
religión. Esta es la raíz del falso positivismo de Hegel, o de su
crítica sólo aparente; lo que Feuerbach llama la afirmación,
negación y restauración de la religión o teología, [.....]

En Hegel, pues, la negación de la negación no es la confirmación
del ser verdadero mediante la negación del ser ilusorio. Es la
confirmación del ser ilusorio, o del ser auto-enajenado en su
negación; o la negación de este ser ilusorio como ser objetivo que
existe fuera del hombre e independientemente de éste y su
transformación en sujeto.”¹⁰²

Pero lo retoma rápidamente haciendo una interpretación más bien benévola, como
tratando de poner estos postulados hegelianos nuevamente “sobre sus pies”:

“El acto de superación tiene su función particular, en la cual la
negación y la conservación, la negación y la afirmación están ligadas.
Así, por ejemplo, en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, el derecho
privado superado equivale a la moral, la moral superada equivale a la
familia, la familia superada equivale a la sociedad civil, la sociedad civil
superada equivale al Estado, el Estado superado equivale a la historia
universal. Pero en la realidad, el derecho privado, la moral, la familia, la
sociedad civil, el estado, etc , se conservan; sólo que se han convertido en
momentos, modos de existencia del hombre, que no tienen valdes

¹⁰¹ Marx, K. : Manuscritos económico-filosóficos, Pag. 183

¹⁰² Marx, K. : Manuscritos Económico-Filosóficos, pags. 191 y 192

aislados sino que se disuelven y engendran recíprocamente entre sí . Son momentos de movimiento.

En su existencia real esta naturaleza de movimiento está oculta. Se revela sólo en el pensamiento, en la filosofía; en consecuencia, mi verdadera existencia religiosa es mi existencia en la filosofía de la religión [.....] y mi verdadera existencia humana es mi existencia en la filosofía. ¹⁰³

Ahora bien, no obstante que las diferencias metodológicas se hacen explícitas durante toda la exposición marxiana, esta parecería un intento por recomponer la filosofía de Hegel. Por ejemplo; cuando Hegel habla de la contradicción Estado - Sociedad Civil, este lo hace siempre en el plano de lo esencial y, tal como lo señala Marx puntualmente, esta problematización no tiene referente en el plano de la realidad empíricamente verificable y así debidamente comprendida. De este modo podemos ver que si bien Marx trabaja esta contradicción lo hace en otra dirección y por extrapolación del trabajo de Hegel y estos conceptos no se encuentran, como tales, en el trabajo de Marx elaborado al margen de la crítica a Hegel, sino como conceptos empíricos referidos a una realidad concreta.

Considero pues que el hecho de que existan algunas coincidencias en los puntos de partida en los que es perceptible la presencia de Hegel en Marx como el “ateísmo”: “El espíritu se realiza, pues, concretamente en el hombre, el único espíritu pensante ..”¹⁰⁴, ó la no cosificación del hombre por acciones ilegales:

“La personalidad contiene en lo general la capacidad jurídica y constituye el concepto y fundamentación abstracta del derecho también abstracto y por tanto, formal”.¹⁰⁵

“Toda infracción del derecho supone tratar a una persona, no como persona sino como cosa”.¹⁰⁶

¹⁰³ Ibid, págs. 192 y 193

¹⁰⁴ Hegel, G W F *Enciclopedia*, III § 381

¹⁰⁵ Hegel, G W F *Filosofía del Derecho*, § 36

ó, por supuesto, su dialéctica;

“El equivoco metodológico de nuestro autor, que consiste en tomar por método en sentido formal una actitud

esto no implica que un sistema como el marxiano, cuyo desarrollo tiene como fundamento característico la investigación científica referida a la realidad concreta, esté influido por un sistema cuyo principal rasgo es la operación en dos planos, el plano particular, de lo empírico, de lo sensible, y el de lo universal o la idea.

Así pues, la influencia de Hegel en Marx es fácilmente perceptible en algunos bien determinados elementos de carácter primario y esto en virtud de una tendencia, tal vez deliberadamente velada, por motivos estrictamente pragmáticos, del idealismo hacia al materialismo, y por la otra por la escasa o nula formación que Marx haya podido tener como científico. Así, era para Marx más natural hacer ciencia a partir de metodología dialéctica que a partir de un método científico propiamente dicho.

Así, de acuerdo a este análisis, sólo en alguna medida los conceptos que Marx utiliza en el desarrollo de trabajos tales como *El Capital*, se perciben influidos por Hegel. De este modo, cuando Marx habla de una socialización del hombre en busca de un bien común, no lo hace en un sentido que implique la subordinación del individuo a un interés general y menos de la forma como lo plantea Hegel, pues esto significaría, tal como lo indica Marx, una enajenación del individuo, y nada está más alejado que esto de la propuesta de Marx. De hecho cuando Marx nos habla de socialismo, lo hace en el sentido de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y no de toda forma de individualismo (socialismo como medio de conservar la Individualidad.), esto con el fin, precisamente de evitar que, al subordinarse el hombre a un sistema de producción capitalista, este pierda su individualidad, se enajene y quede cosificado. Cabe mencionar aquí que Marx se refiere a una cosificación empírica - a la venta de la fuerza de trabajo

¹⁰⁰ Ibid., 834

como si se tratase de cualquiera otra mercancía – y no como Hegel que nos habla de una cosificación a nivel de la categoría lógica y del Derecho abstracto.

Por otra parte, en cuanto a la teleología de la historia, es decir, que exista una finalidad y un determinismo en el devenir histórico de Hegel, es un punto en donde algunos han encontrado alguna otra similitud con Marx y una presunta influencia del primero sobre el segundo. En este sentido, si bien es cierto que en el joven Marx hay claras indicaciones de un determinismo cuando lanza su famosa proclama relativa a que la historia de la sociedad ha de pasar por estadios predeterminados hasta culminar en el comunismo necesariamente, en el Marx tardío, este determinismo pierde toda su fuerza y así, el sistema de Marx, conformándose con su esencia empírica y retomando contacto con ella, se acoge a la posibilidad innegable de que la historia devenga por muy diversos caminos y que sólo la acción concertada y claramente orientada de los hombres y de la sociedad en su conjunto, conducirá, independientemente del estadio en el que se encuentren, hacia un socialismo revolucionario libre de la influencia de doctrinas conciliadoras o menos radicales.

Por último, sólo quisiera apuntar que todos los sistemas filosóficos encuentran su refutación en su propio absolutismo, y el sistema Marx - Engels no es la excepción. Cuando Engels critica a Hegel por su ilusión de pensar que una vez establecida la identidad ser y pensar se puede, con base en este ajuste formal, transportar esta determinación lógica del terreno teórico al práctico, transformando todo el universo con sujeción a los principios hegelianos, no se da cuenta de que él hace algo semejante cuando sostiene que:

“Si podemos demostrar la exactitud de nuestro modo de concebir un proceso natural reproduciéndolo nosotros mismos, creándolo como resultado de sus mismas condiciones, y si, además, lo ponemos al servicio de nuestros propios fines, daremos al traste con la <<cosa en sí>> masequible de Kant”¹⁰⁷

¹⁰⁷ Engels, *El Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, pag 165

pues el hecho de que pueda interpretar un fenómeno y controlarlo al punto de ponerlo al servicio de sus fines, no significa que haya tenido acceso a la <<cosa en sí>>, baste como ejemplo el múlticidado caso de la ley general de la gravitación universal de Newton, paradigma de la ciencia moderna, de contundencia tal que sirvió por siglos de referencia para la ciencia y su método . . .

“La acumulación de descubrimientos y el progreso constante de la teoría durante el siglo XIX fueron interpretados por casi todo el mundo como una prueba palpable de que la física se hallaba indudablemente sobre el buen camino. Muy pocos fueron quienes se percataron de la debilidad, cada vez mayor, de que adolecían los fundamentos de la física. Y de ellos, el más perspicaz tal ves fue el físico y filósofo austriaco Ernest Mach (1838-1916). En su libro *La ciencia de la mecánica, un estudio crítico e histórico de su desarrollo*, editado originalmente en alemán en 1883, Mach puso en tela de juicio la concepción newtoniana del espacio y tiempo absolutos e insistió sobre su relatividad. La influencia de Mach fue reconocida más tarde por el propio Albert Einstein.”¹⁰⁸

. . . así, queda evidenciado que aún las ciencias duras son susceptibles a cambios y reinterpretaciones no obstante su contundencia en la aplicación práctica ya que la teorización mediante la matematización es ilusoria pues toda simbolización implica descontextualización, y una vez descontextualizado, ya en el ámbito de la mera abstracción, todo es posible si se tiene la suficiente habilidad de adecuación. * Más aún debemos considerar a las ciencias sociales susceptibles de error si éstas no son interpretadas en el interior de un sistema y de un contexto histórico específicos.

Debemos, por tanto, entender el conocimiento como algo cambiante y en constante movimiento, como el mismo Engels lo señala en su crítica a Feuerbach:

¹⁰⁸ Williams, I Peatee. Nota introductoria en *La teoría de la relatividad. Sus orígenes e impacto sobre el pensamiento moderno*, pag 25

* Cfr. Wittgenstein, I *Tractatus Logico-Philosophicus*

“Aquí Feuerbach confunde el materialismo, que es una concepción general del mundo basada en una interpretación determinada de las relaciones entre el espíritu y la materia, con la forma concreta que esta concepción del mundo revistió en una determinada fase histórica, a saber”.¹⁰⁹

Consideramos pues que, no obstante la solidez que el contacto estrecho con la realidad y la consecuente científicidad dan al sistema de Marx, es precisamente esta pretendida científicidad y la rigidez lógica que a ésta acompaña, lo que debilita al dicho sistema. No obstante, como ya lo he mencionado, en el Marx tardío puede advertirse una tendencia hacia un sistema más adaptable y menos formal, al margen de absolutos, sean estos ideales, lógicos, científicos o positivos, alejándose así, aun más profundamente, de la rigidez del sistema hegeliano.

Podemos entonces decir que el sistema desarrollado por Engels y Marx tiene un carácter básicamente antropológico de tendencia científica. No obstante lo anterior y que además, tanto Marx como Engels renegaron de la filosofía tal y como la entendieron los filósofos alemanes que les precedieron;

“Feuerbach es la única persona que tiene una relación seria y crítica con la dialéctica de Hegel, el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este campo y, sobre todo, que ha vencido a la vieja filosofía. La magnitud de la realización de Feuerbach y la absoluta sencillez con la que presenta su obra ante el mundo forma un notable contraste con la conducta de otros.

La gran realización de Feuerbach es:

1) haber demostrado que la filosofía no es más que religión hecha pensamiento y desarrollada a través del pensamiento y que debe ser igualmente condenada como otra forma y modo de la existencia de la enajenación humana; ...”¹¹⁰

¹⁰⁹ Engels, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, pag.169

¹¹⁰ Marx, K. *Manuscritos económicos-filosóficos*, pag. 178

IV. Conclusiones generales

Como hemos podido constatar, existe una diferencia enorme entre la propuesta hobbesiana y la de Marx y Engels. Esto, claro, no es ninguna novedad, pero he considerado importante remarcar esta diferencia mediante una confrontación directa, pues como lo he dicho ya, no obstante ser el trabajo de Marx y Engels muy superior al de Hobbes, desde todos puntos de vista, es hoy mucho más apreciado el perverso enfoque de Hobbes que el elevado humanismo de Marx y Engels.

¿Porque esto es así? La respuesta resulta obvia si se aborda el análisis desde el punto de vista de este trabajo, ya que elimina la posibilidad de una polémica en cuanto al método, pues creo que ha quedado muy bien diferenciado el humanismo ético-científico de Engels y Marx - si se me permite el adjetivo -, del amañado misticismo pseudo ético y pseudo filosófico y político de Hobbes. Por lo tanto, las obvias diferencias no son nada más producto de distintos procedimientos o enfoques, sino de distintas intenciones.

La respuesta, pues entonces, va en el sentido de que al capitalismo de ayer, hoy y siempre, le es indispensable un ser humano convencido de su propia perversidad y maldad y de la imposibilidad de superarla pues ésta se encuentra en su propia esencia. Por otra parte, le es igualmente indispensable al sistema de dominación de Hobbes y seguidores, un hombre de mente fantasiosa que crea que “ nada, ni la hoja de un árbol se mueve sin la voluntad de Dios” . Además, si se le convence de que su única posibilidad de subsistencia es la renuncia a su propia soberanía para cederla a un déspota, entonces, si reunimos estos tres elementos: maldad natural, suprema voluntad divina, y necesidad de un estado opresor y coercitivo, tenemos pues, sembrada en el hombre la semilla más activa y perniciosa, misma que impone a la mente humana la más nociva de las actitudes, la actitud “anti-revolucionaria”. ¿Para qué pelear, sufrir y morir si el hombre es perverso, el dios caprichoso y misterioso, y la tiranía necesaria?

Es precisamente esta semilla y su nefasto fruto los que tienen, a la posibilidad de transitar y eventualmente alcanzar una mejor sociedad, más justa e igualitaria, en la condición en la que ahora se encuentra; **reducida al miserable estatus de utopía** – entiéndase utopía no en su sentido etimológico sino en el sentido que se le da comúnmente, es decir, como sinónimo de imposible - .

Ahora bien, por su parte, el ser humano acepta de muy buen grado, una vez invadida su mente por las creencias antes mencionadas, el carácter de utopía que ahora tiene la posibilidad de una sociedad mejor, pues esta aceptación lo releva de la responsabilidad que tiene hacia sí mismo y para con la historia, pudiendo entonces, cómodamente, dedicarse a la holganza y/o al lucro; “ ... al fin, yo no voy a cambiar al mundo, sólo estoy aquí de paso.”

Queden pues claros los beneficios que esto aporta a cualquier sistema de dominación y el por qué de la vigencia del mil veces nefasto Tomás Hobbes.

En el lado opuesto se encuentran Engels y Marx, que al plantear un materialismo tajante y activo, un ateísmo reivindicador y un humanismo basado en la desenajenación del hombre y de su trabajo creador, socavan el poder del capital y de las superestructuras necesarias para su persistencia.

La contundencia y científicidad de la obra de Marx y Engels resultaría irrefutable si no hubiera sido por un error fundamental en Marx, error que facilitó las cosas a los detractores del socialismo en su tarea de pervertir y desprestigiar a este sistema; este error consistió en pensar que se podía transitar al socialismo mediante la revolución y eventual dictadura del proletariado.

Marx olvidó que si bien el proletariado es víctima del capitalismo, es también a un mismo tiempo, su hijo y por “genética” sufre de sus mismas dolencias, es decir, el proletariado es codicioso, fantasioso, desconfiado, poco confiable y doloso, igual que el burgués pero sufre además de resentimiento y odio enconado, contra una clase de forma

consciente y contra el mundo de forma a veces inconsciente. Como el mismo Marx lo había considerado:

“Tanto la clase poseedora como la clase de los proletarios representan el mismo extrañamiento del hombre de sí mismo. Sólo que la primera clase se siente bien y segura en tal extrañamiento de sí; sabe que tal extrañamiento constituye su fuerza, y posee en él una apariencia de existencia humana. La segunda clase, por el contrario, se siente anonadada en el extrañamiento; ve en él su propia impotencia y la realidad de una existencia inhumana.”¹¹¹

En este fragmento vemos que, al menos en ese momento, Marx tiene claro que ambas clases son producto del mismo extrañamiento y que, por tanto, la pobreza y la explotación no hacen mejores a las personas, necesariamente.

Así, al ascender el proletariado al poder mediante la revolución -casi siempre sangrienta y vengativa, más que propositiva y reconciliadora - será, tal como fue, prontamente tentado por la codicia - de dinero y de poder - , y en el juego de la política, tal y como burgueses y proletarios occidentales la entienden, será, como fue, presa fácil de la corrupción. Su condición de proletario reivindicado no lo libera de las determinaciones que la cultura occidental le impone a la política. Esa política al estilo hobbesiano que al igual que cualquiera otra política teocrática y tiránica se entiende a sí misma como juego de astucias, engaños, corruptelas, tráfico de influencias, servilismo, demagogia e hipocresía. ¿Qué revolución vacuna al proletario, no obstante su nuevo estatus de activista, político o funcionario, contra estos males?

Este error, o esta falta de visión, como se le quiera llamar, posibilitó que, no obstante las advertencias desesperadas hechas por Lenin en artículo de muerte, en el sentido de que no se dejara llegar a la bestia al poder, esta bestia, es decir José Stalin,

¹¹¹ Marx, K. *La sagrada familia*, pag

efectivamente, llegara a controlar a la URSS con los funestos resultados por todos conocidos.

Cabe aclarar aquí que esta perversión del sistema socialista no es obra del “genio maligno de la bestia” esto sería incurrir, un poco, en alguna forma de fantasía religiosa del tipo de aquellas que advierten sobre el mal que ronda al mundo, siendo esta, por supuesto, una interpretación completamente ahistórica y por tanto inválida. Sin duda concurren a este evento una serie de circunstancias (8 principalmente⁷) que dieron como resultado la aparición de un estado que representaba la antítesis del marxismo no obstante enarbolará banderas marxistas como símbolo de su ideología. Entre las circunstancias que dificultaban la instauración de un sistema socialista se encontraba el hecho de que la sociedad rusa era una sociedad atrasada, multiétnica y multinacional. Así mismo no existía, obviamente, una tradición democrática en Rusia. Además Rusia estaba siendo arrastrada, por varios países, a una guerra que no podía ganar. A esto hay que sumar la muerte de Lenin, la derrota del socialismo en Europa Occidental, etc. Todo esto facilitó a Stalin el consolidarse como un dictador pseudo-marxista ¿Para beneficio de quién?. Desde luego hay detrás de Stalin todo un sistema, un sistema tan perverso y pervertidor que me atrevería a especular con la posibilidad, no precisamente inverosímil, de que Stalin no fuera más que un agente del capitalismo – infiltrado o sobornado – cuya eficaz acción aseguró la configuración bipolar del mundo, bipolaridad indispensable para establecer el entonces nuevo orden mundial, mismo que proporcionó, a su vez, las condiciones necesarias para dar vida y lucro como nunca antes a las economías de guerra, para beneplácito de occidente y de los insaciables y perversos líderes del auto proclamado “mundo libre”. Estas economías vivieron en la guerra fría su más deslumbrante esplendor y opulencia. De hecho, esta hipótesis sería una de las pocas que podría explicar, con cierto grado de congruencia histórica, el aparentemente inverosímil hecho de que occidente le haya permitido a la URSS subsistir como tal al concluir la segunda guerra mundial, en lugar de haber “librado” al mundo y al pueblo ruso de la “amenaza comunista” – Les urge pues ahora remplazar, a las economías que viven de la guerra, esta pseudo-confrontación ideológica. Su principal candidato es, por supuesto, la confrontación religiosa. – .

⁷ Cf. Vargas G. Mas allá del Destrumbé, págs. 84-87

Ahora bien, ya sea que haya existido tal conspiración, que se trate simplemente de una lucha de facciones resuelta con el triunfo de la facción más radical y violenta y menos "intelectual", o que se haya tratado del encumbramiento de un hábil y despiadado oportunista, queda claro que no se puede soslayar la acción individual de Stalin pues sin su liderazgo, carisma (lo que quiera que eso signifique) y crueldad, así como muchas otras "cualidades", muy probablemente hubiera fracasado la empresa de establecer una dictadura tiránica y radical en la URSS, sea lo que fuere lo que haya estado detrás de este hecho histórico. Trate usted de imaginar, nada más, a "Juan de las Pititas" llevando a cabo semejante tarea. Si bien es cierto que cargar todo el peso de la historia a los individuos resulta muy conveniente para las sociedades que los respaldan, pues salvan así su responsabilidad*, en realidad, la eficaz acción del líder y su intencionalidad son insoslayables y, por su puesto, determinantes.

Esto demuestra que no importa el grado de científicidad que un determinado sistema alcance, si éste no está debidamente integrado, es decir, interpretado al interior de la sociedad a la cual pretendía aplicársele, este sistema puede revertirse fácilmente. Esto sucedió de forma tan abrupta en el mal llamado "socialismo real" que Stalin terminó por convertirse en el más grande benefactor del capitalismo al desprestigiar y pervertir al "verdadero" socialismo a tal punto que un sistema como el planteado por Marx y Engels, basado a la libertad y el combate a la enajenación del hombre, llegó a convertirse en su antítesis, es decir, en sinónimo de represión y de enajenación, para beneplácito del capitalismo, que de acuerdo con su esencia demagógica, vio así allanado el camino para, en antagonismo con el stalinismo, poderse hacer llamar "mundo libre", no obstante la forma atascada con la que arrebata al grueso de los hombres su libertad.

"La historia pertenece, sobre todo, al hombre de acción, al poderoso, al que libra una gran lucha y tiene necesidad de modelos, de maestros, de confortadores, que no puede encontrar en su entorno ni en la época presente."¹⁷

* Cfr. Carl L. H., *¿Qué es la Historia?*, Ed. Ariel

¹⁷ Nietzsche, F. *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*, pag. 49

Pero hay que juzgar a Marx y a Engels como hombres de su tiempo. Sería una crítica muy pobre pretender que estos autores se hubiesen podido sustraer al influjo del positivismo que invadía la atmósfera de su entorno cultural, mismo que hizo creer a muchos hombres brillantes del siglo XIX y principios del XX que los procedimientos propios de las ciencias exactas eran aplicables al análisis de fenómenos sociales. Esto, como se ha visto, es completamente inoperante en la predicción de fenómenos sociales e históricos, pero Marx y Engels no podían saberlo en ese momento.

Así, habría que disculpar a Engels del mismo modo que él lo hace con Feuerbach cuando dice: “ no le hagamos, pues, a él responsable de que no tuviese a su alcance la concepción histórica de la naturaleza, concepción que ahora ya es factible y que supera toda la unilateralidad del materialismo francés.”¹¹³

En este sentido, de la misma manera que Feuerbach, dadas las condiciones en que se encontraba la ciencia de su época, no podía haberse formado una noción de la historia conformada por la ciencias naturales y sociales, Engels y Marx no pudieron sustraerse a ese influjo positivista al estilo Comte que creyó factible el establecimiento de leyes determinantes de los procesos históricos del mismo modo que se pueden establecer leyes para la física y que son las que, creemos, rigen al universo. Menos aún podían imaginar éstos autores que, no obstante la solidez metodológica de ciencias como la física, misma que hizo creer a Engels que “ ... si podemos demostrar la exactitud de nuestro modo de concebir un proceso natural” el resultado será positivo; esto en realidad no es así necesariamente , aunque podamos reproducir dicho proceso natural de forma controlada, pues, como ya lo hemos mencionado, aún ciencias tan rígidas como la física están sujetas a un cambio constante, tal y como ha ocurrido con la física clásica al aparecer la física cuántica y la teoría de la relatividad, misma que, a su vez, ha sido ya refutada. Más aún ha de ocurrir con la ciencias sociales, en cuyos objetos de estudio inciden tal cantidad de circunstancias de difícil sistematización que en realidad ha sido necesario replantearlas como ciencias, en cuanto a su forma y en cuanto a su método.

¹¹³ Engels - Ludwig Feuerbach, y el fin de la filosofía clásica alemana, pag. 174

Pero es pertinente aquí hacer algunas precisiones. Si bien es cierto Marx se encontraba influido, ya para 1870, por la ciencia positiva, su concepción y aplicación de esta varía sustancialmente de la de Engels. Como hemos ya mencionado la ciencia de Marx parecería un híbrido producto de la mezcla entre dialéctica y método científico propiamente dicho;

“¿Qué estatuto lógico tiene una elaboración que se añade a lo que ya bastaría para exponer un trozo de conocimiento? Fijémonos en que la espiración de esta elaboración dialéctica es <representar adecuadamente el movimiento real> de tal modo que <la vida del material se refleje idealmente>. Marx admite que precisamente que cuando se consigue tan buen suceso <puede parecer como si se estuviera ante una construcción *a priori*>. Esta paradójica concesión es una muestra de la vacilación metodológica del Marx maduro, conciente, por una parte, de todo lo que le debe a Hegel, pero bien impuesto ya de conocimientos y métodos empíricos y teóricos positivos, ignorados en el mundo mental del idealismo clásico.”¹¹⁴

Por su parte Engels tenía un concepto más “normal” del método científico mientras que Marx sucumbe al encanto de la pseudociencia al punto que se hace acreedor a una replica por parte de Engels con relación al entusiasmo jovial con el éste acoge el trabajo de Trémaux, según cita de M. Sacristán de la carta de Engels a Marx del 3 de octubre de 1866:

“Todavía no he terminado de leerlo [el libro de Trémaux], pero ya he llegado al convencimiento de que su teoría no vale nada, por el mero hecho de que ni sabe nada de geología ni es capaz de la más elemental crítica de sus fuentes. Las historietas de [...] la transformación de blancos en negros son para morir de risa [...]. El libro no vale nada [...]”¹¹⁵

¹¹⁴ Sacristán, M. “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en *Dialéctica*, Año VIII, No. 14-15, Pags. 115 y 116

¹¹⁵ Sacristán, M. “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en *Dialéctica*, Año VIII, No. 14-15, Dic. 1983, Marzo 1984, U.C. Escuela de E. y F. UAP, Pág. 125

Así quedan mas o menos claros los conceptos de ciencia en Marx y Engels.

Quedarían entonces por definirse los conceptos de ciencia en los marxistas, pero el tema sería demasiado vasto y controvertido. El tema que sí quisiera analizar brevemente es el relativo a la manera en que Lenin aborda el estudio de los fenómenos sociales ya que, como hemos dicho, estos fenómenos aparecen como difícilmente sistematizables.

Lenin, no obstante estar básicamente de acuerdo con los postulados marxistas en relación a los principios de las ciencias sociales, parece tener un poco más de intuición científica en cuanto a lo que la interpretación de la historia y del fenómeno social debe de ser;

“ así se refuta la concepción meramente mecánica y pueril de los subjetivistas que se contentaban vanamente con decir que la historia es la obra de los individuos vivientes; sin preocuparse por investigar que ambiente social determina las acciones de los individuos y como ópera.”¹¹⁶

Con la anterior afirmación Lenin parece adoptar una postura intermedia entre las posturas extremas que atribuyen por un lado a las masas el poder y las que por otro pretenden atribuirlo a los actos de los individuos. Lo anterior debido, tal vez, a que a diferencia de Marx, Lenin si tuvo elementos tomados de la experiencia revolucionaria propiamente dicha – cabe puntualizar que Marx si tuvo experiencia de este tipo con la Comuna de Paris, pero esta no fue una revolución armada generalizada que instaurara una dictadura del proletariado. Sin embargo sirvió a Marx para darse cuenta de que la teoría y la práctica revolucionaria son dos cosas distintas. Esta deferencia condujo a Marx a hacer algunas correcciones al manifiesto comunista - y sería, pues, un acto de ingenuidad teórica, valga la expresión, soslayar el hecho de que si bien es cierto que la acción de las clases sociales, en este caso la clase desposeída, en el contexto de la lucha de clases, precisamente, es, en buena medida, determinante del devenir histórico, estas acciones no son el único factor determinante. Esto parece percibirlo Lenin, y se ve en la necesidad de

¹¹⁶ Lenin, N *El contenido económico del populismo*, pag

profundizar su análisis en cuanto a que tan determinante puede ser el entorno social en las acciones de los individuos.

Con base en la experiencia de la revolución rusa, podemos decir que, si bien la lucha del proletariado aparece como motor del acto revolucionario, sería ilusorio pretender que este se da al margen del contexto histórico, en este caso determinado por un individuo, el Zar, cuyas acciones como individuo debilitaron al imperio dando así las condiciones generales necesarias, sin las cuales el movimiento revolucionario habría sido aplastado desde su nacimiento, no obstante la acción de las masas. ¿Qué habría sido del movimiento bolchevique sin la energía del mismo Lenin? ¿Qué es la masa sin el individuo que hace las veces de cerebro de ésta y que sin él carece de inteligencia? A este respecto Lenin aparece un poco ambiguo cuando nos dice en sus Jornadas revolucionarias:

“ También en Rusia hemos visto ponerse al frente del movimiento a un cura, quien en el transcurso de un solo día pasó de la exhortación de hacer llegar al Zar una petición pacífica al llamamiento de comenzar una revolución... Ya no tenemos Zar. Un río de sangre ha corrido hoy entre él y el pueblo ruso. Ha llegado el momento de que los obreros rusos libren sin él la lucha por la libertad ..

Quien así habla no es el cura Gapon. Son los miles y miles, los millones y millones de obreros y campesinos rusos... por la vida que durante siglos llevó el campesino, humillado e intimidado, aislado del mundo exterior ... La década del movimiento obrero hizo surgir miles de proletarios social-demócratas progresivos, que habían roto con esta fe, plenamente consciente de que lo hacían. Educó a decenas de miles de obreros en lo que el instinto de clase, fortalecido en la lucha huelguística y en la agitación política, destruyó todos los fundamentos de semejante fe...

estas masas no estaban aún preparadas para levantarse; sólo sabían implorar y suplicar. Su sentimiento y su estado de ánimo, el grado de sus conocimientos y de su experiencia política fueron llevados a manifestarse por el cura Gapon, en ello consiste la importancia histórica del papel desempeñado al comenzar la revolución rusa

por un hombre que todavía ayer era perfectamente desconocido.”¹¹⁷

Ambiguo en los siguientes sentidos: primero; la voz del cura Gapón que se alza en contra del Zar, vemos que, en la medida en la que ésta no es más que un llamado a las armas, si se da al margen de una ideología revolucionaria carece entonces de importancia histórica más allá de una revuelta. Segundo; cuando nos dice: “ la década del movimiento obrero....educó a miles y miles... ”, hay que subrayar el término “educó”, pues es la educación condición indispensable de cualquier movimiento genuinamente revolucionario, tal como apunta Lenin en el texto citado; “estas masas no estaban aún preparadas para levantarse; sólo sabían implorar y suplicar.”. Luego entonces las masas no son revolucionarias en sí mismas y su voz unificada en el cura Gapón no es más que un llamado a la violencia estéril que cambia todo para seguir igual, una revuelta que, como en el caso de Rusia, no obstante su poderoso bagaje ideológico, sólo sirvió para dar al pueblo ruso como alimento la inmundicia de Stalin y otros, haciéndolo pasar (al pueblo) de un modo de enajenación a otro. Esta postura no muy bien definida de Lenin es un claro ejemplo de que la experiencia y la contextualización van modificando los enfoques. Experiencia de la que carecieron Marx y Engels. Ahora bien, si en realidad Engels y Marx carecieron de experiencia en el contexto de una revolución armada generalizada, no carecieron de inteligencia e intuición, y esto se evidencia en la siguiente frase de Marx: “La violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva.”¹¹⁸ . Obviamente, Marx no creía en el poder de la violencia por sí sola, pero no vio que si no subyace o precede una revolución educativa al movimiento revolucionario violento, entonces esa vieja sociedad de la que habla Marx en realidad no está preñada de una nueva.

Es la revolución educativa, pues entonces, la única que vacuna al proletariado contra los males que su padre, el capitalismo, le hereda. Son las reivindicaciones culturales – superestructura - y no las económicas -infraestructura - las que posibilitarían una verdadera revolución socialista.

¹¹⁷ Lenin, N. Jornadas Revolucionarias, págs. 107-108

¹¹⁸ Marx, K. El capital, II, pag. 639

El mismo Lenin, en la acalorada defensa que hace de la revolución, la dictadura del proletariado y la eventual república democrática en su libro *El Estado y la Revolución*, hace, a mi parecer sin darse cuenta, una apología de la educación como condición indispensable de cualquier proceso revolucionario que pretenda el éxito:

“... si la crítica a la sociedad burguesa no es para nosotros una frase vacua, si la aspiración de derrocar a la burguesía es en nosotros una aspiración seria y sincera y no una frase ‘electoral’ para **cazar** los votos de los obreros, como es en los labios de los mencheviques y los socialrevolucionarios, ...”¹¹⁹

“En los Soviets, los señores ministros ‘socialistas’ engañan a los **ingenuos** aldeanos con frases y con resoluciones.”¹²⁰

he subrayado las palabras “cazar” e “ingenuos” porque entonces, al proponer Lenin cosas tales como las siguientes:

“Nosotros no somos utopistas. No soñamos en cómo podrá prescindirse de golpe de todo gobierno, de toda subordinación; estos sueños anarquistas basados en la incomprensión de las tareas de la dictadura del proletariado son fundamentalmente ajenos al marxismo y, de hecho, sólo sirven para aplazar la revolución socialista hasta el momento en que los hombres sean distintos. No, nosotros queremos la revolución socialista con hombres como los de hoy, con hombres que no puedan arreglárselas sin subordinación, sin control, sin ‘inspectores y contables’.”¹²¹

lo que está haciendo es poner el huevo del stalinismo que es, precisamente, la antítesis de aquello por lo que está luchando, pues, si como el mismo Marx afirma, la revolución se está llevando a cabo sobre la base de la sociedad antigua con todos sus vicios;

¹¹⁹ Lenin, V. . . El Estado y la Revolución, pag. 58

¹²⁰ Ibid, pag. 57

¹²¹ Ibid, pag. 59

“De lo que aquí [en el examen del programa del partido obrero] se trata no es de una sociedad comunista que se ha desarrollado sobre su propia base sino de una que acaba de salir precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede.”¹²²

entonces lo que tenía que ocurrir, necesariamente, es lo que ocurrió en la URSS para desgracia del pueblo ruso, bielorruso, ucraniano, etc., pues, como era de esperarse sucedió;

“... algo así, como cuando los cristianos, después de convertirse el cristianismo en religión de estado, se ‘olvidaron’ de las ‘ingenuidades’ del cristianismo primitivo y de su espíritu democrático y revolucionario.”¹²³

es decir, al convertirse el socialismo en “religión” de Estado, y una vez instaladas las personas nacidas en la sociedad capitalista en el corruptor seno del poder, se olvidaron rápidamente de ‘ingenuidades’ tales como:

“La tarea consistía en amputar los órganos puramente represivos del viejo poder estatal y arrancar sus legítimas funciones de manos de una autoridad que pretende colocarse sobre la sociedad, para restituirlos a los servidores responsable de ésta.”¹²⁴

¿ De dónde pensaría Marx que iba a sacar la revolución (o la Comuna de París) éstos ‘servidores responsables’? ¿ De la vieja sociedad de cuya entraña procede? (Cabe aclarar aquí, que la anterior cita está tomada directamente del texto de Lenin y que se refiere al análisis que hace Marx de la experiencia de la comuna de París y que, por tanto, no se trata de una propuesta marxiana, necesariamente).

¹²² Marx, K. Crítica del Programa de Gota, pag. 230

¹²³ Lenin, V. El Estado y la Revolución, pag. 52

¹²⁴ Ibid. pag. 62

Así, Lenin se lanza a elaborar, sin quererlo (quiero pensarlo así), las bases del régimen stalinista:

“Ahora bien, en la transición del capitalismo al comunismo, la represión es todavía necesaria, pero ya es la represión de una minoría de explotadores por una mayoría de explotados.”¹²⁵

“... la expropiación de los capitalistas, la transformación de todos los ciudadanos en trabajadores y empleados de un gran ‘consorcio’ único, ha saber, de todo el Estado, y la subordinación completa de todo el trabajo de todo éste consorcio a un Estado realmente democrático, el Estado de los Soviets de diputados, obreros y soldados.”¹²⁶

pues, en su precipitación “... la revolución socialista con hombres de hoy ...”, al no ‘retrasar’ a la revolución con **esperas** de hombres nuevos, lo que logró es cambiarlo todo para seguir igual, bajo un régimen represivo no capitalista burgués, sino capitalista de Estado (por llamarlo así). Y así, con éste fundamento teórico marxista-leninista y sus desastrosos resultados en la práctica, es que hace Lenin su apologética defensa de la educación como condición de posibilidad de la revolución socialista.

Pero es muy importante advertir una trampa en la que se cae cada vez que se habla de educación como solución a los problemas de un pueblo. Esta trampa consiste en que se suele pensar que la solución a los problemas de una sociedad en donde impera la desigualdad y la injusticia social es, precisamente, educar a la clase desposeída, cuando qué, si bien es cierto la clase desposeída requiere educación urgentemente, si lo que se quiere es modificar a la sociedad la que requiere educación es, nada menos, que la clase poseedora. Los cambios sociales, como la historia lo demuestra, no son impulsados por las masas, eso es una dulce ilusión. Son las clases “altas” las que manipulan a las masas cuando deciden que se requiere un cambio. Cuando la clase dominante determinó que era

¹²⁵ Lenin, V. *El Estado y la Revolución*, pag. 111

¹²⁶ *Ibid* pag. 120

necesario transitar del feudalismo al capitalismo, así se hizo y las masas nada tuvieron que ver con esta decisión. El ejemplo más representativo del error fundamental que significa el pensar que las masas tienen alguna injerencia en los cambios históricos, es el caso de la guerra civil de los Estados Unidos. Es este hecho histórico el que exhibe, tal vez, la más grosera demagogia.

Esta guerra es aceptada históricamente como una guerra de emancipación, de lucha en contra de la esclavitud y en pro de la igualdad. Pero hasta el más somero análisis histórico muestra claramente que no fue sino una lucha ideológica entre el conservadurismo feudal del sur, y la determinación del norte por imponer el sistema capitalista. La cosa es simple; se trataba de imponer un sistema de explotación más práctico; la lucha por la libertad era sólo un pretexto, como siempre, a las masas sólo se les utilizó, aunque, claro está, no se puede soslayar su poder, por eso son tan solicitadas por los demagogos. Lo que motiva, pues, esta guerra, era el hecho incontrovertible, de que resulta más fácil y rentable explotar a un hombre "libre" que a esclavos, además de que es necesaria, para continuar el desarrollo del capital, la generación de una gran masa consumidora*. Y como hasta la fecha es posible constatarlo, la injusticia social y la desigualdad siguen siendo el común denominador en esa sociedad *democrática* de hombres "libres" en donde el neoesclavismo es el pilar de la economía. Por lo tanto, si lo que se busca es una verdadera revolución, quien requiere educación (distingase 'educación' de 'capacitación') es la clase poseedora, pues es esta la que siempre ha determinado los cambios. Las carencias económicas, sociales y culturales de la clase desposeída la anulan históricamente. La clase pudiente debe cambiar su mentalidad esto permitiría que la clase desposeída tuviera acceso al bienestar, comenzando por verdadera ecuación libre de doctrinas políticas o religiosas. Sobra decir todo lo que esto significaría.

Por otra parte hay que decir, además, que aunque la educación de las masas suponga una posibilidad real de cambio, mientras la clase poseedora no se reeduce sólo hay una pequeña posibilidad de que la desposeída se eduque y mejore su condición, pues una

* Cf. Luxemburgo, R. *La acumulación de capital*, Ed Grijalbo, México, capítulo XXVII, La lucha contra la economía natural

persona que ha recibido una educación socialmente elevada es más difícil de explotar. Si consideramos que al capitalismo, por su concepción misma, no es posible divorciarlo de la explotación, entonces éste jamás permitirá que las masas tengan acceso a la educación, pues para que exista, para que funcione, -el capitalismo- es indispensable explotar a las masas, es decir, que el capitalista se apodere de la plusvalía, del valor que el trabajo le agrega a la materia, siendo ésta la única manera en la que el sistema es viable, tal y cómo se ha analizado y demostrado de manera científica y contundente desde *El capital* hasta hoy en innumerables obras relativas al tema. Es por ello que el burgues se aferra a su concepción de la sociedad y ninguna "buena intención" lo libera de su característica fundamental, lo explotador. Fue Henry Ford quien en un arrebato de "ética capitalista" demostró, más allá de la teoría, que tratar de dar al trabajador una remuneración justa (capitalismo justiciero), conduce al capitalismo al colapso. Estas políticas "justicieras", que posteriormente se convirtieron en un rasgo más de la demagogia capitalista estadounidense, condujeron a los Estados Unidos a una crisis económica y comercial, pues sus productos, elaborados por obreros obesos, sobre-valorados e ineficientes, simplemente no podían competir con Europa y Asia.

Lo anterior evidencia que no son estos obreros "bien pagados" los que dan vida al capitalismo estadounidense, sino los esclavos más rentables de la historia, es decir, el neoesclavo "tercermundista". Es él el que hace rentable y altamente productivo al agro y a la industria manufacturera norteamericanas. O en su caso el empleado de maquiladora; tal y como lo pregonó la Chrysler en su publicidad: "Todas las Ram Chergger del mundo están hechas en México", pues ¿cómo no?, si las fabricara en Detroit le costaría la mano de obra entre 8 y 30 dólares la hora, según el grado de especialización del obrero, mientras que en México le cuesta, tan solo, 0.80 dólares por hora. El capitalista tiene bien claro que sólo la explotación posibilita su sistema.

Lamentablemente en aquellas empresas que funcionan socializadas o como cooperativas las cosas no son muy distintas y contrariamente a lo que Marx creyó en el sentido de que las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan las condiciones materiales para la solución de los antagonismos de clase, en

realidad, mientras se sigan produciendo riquezas y estas sigan conservando su potencial como fuente de poder, estas seguirán corrompiendo al espíritu humano, pues no importa que los medios de producción sean privados o socializados, la producción en masa y la generación, por tanto, masiva de riqueza, seguirá enajenando a unos y corrompiendo a otros. No puede ser entonces la revolución proletaria y la socialización de los medios de producción el camino que nos conducirá a estadios más elevados de socialismo y eventualmente al comunismo en la más excelsa de sus concepciones pues, como la historia lo demuestra, la revolución y la socialización no dirigen al hombre hacia este objetivo. Menos aún, hoy que las fuerzas productivas que se desarrollan en la sociedad burguesa han llevado a la explotación de los recursos naturales a niveles críticos y tal vez irreversibles y que el avance tecnológico producto de estas formas de producción está a punto de quitarle al proletario lo único valioso que poseía; su condición de explotable.

Bajo estas circunstancias históricas, la revolución y la socialización no pueden resolver ya nada, pues, por una parte, el capitalista que antes necesitaba 3 mil obreros para operar una planta metalúrgica, por ejemplo, ahora puede hacerlo con tan sólo 30, y por la otra, el desarrollo del capital así como el de la tecnología en la que se sustenta y en la cual lleva su correlato, depende cada día menos de la masa consumidora pues se consolida cada vez más como autosuficiente. Así, no sería de sorprender que sea la clase burguesa la que eventualmente, y de forma abierta o velada, promueva las revoluciones, para así exterminar a toda aquella masa que ahora resulta ya inútil y con la cual tiene que competir por los cada vez más escasos recursos naturales.*

A este grado de aberración social nos ha conducido una historia determinada por aquellas fuerzas de producción a las cuales Marx atribuyó la capacidad de establecer las condiciones, en el contexto de una revolución socialista, para dar fin al antagonismo de clases ya que " Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana "127

* Cfr Forrester, V. El terror económico, Ed. FCE, México, 1999

¹²⁷ Marx, K. Prefacio a la contribución a la crítica de la economía política, pag

Así pues, a quien hay que educar es a la clase dominante, sin que esto signifique hacer una apelación a su bondad, pues en su enajenación la perdió casi por completo, sino apelando a su sentido común e instinto de conservación. La educación de las nuevas generaciones de burgueses debe ir en el sentido de que se ha rebasado el límite de tolerancia de la naturaleza y simplemente ya no es posible seguir explotandola industrialmente cómo se ha hecho hasta ahora. Por otra parte deben entender que aquel mandato religioso de “ creced y multiplicaros” que fue garantía de la existencia y permanente disponibilidad de una masa hambrienta lista para ser explotada, ya no sólo no es necesario, sino que llega a ser hasta terriblemente indeseable pues esta masa al no ser ya necesaria o al no podersele emplear, devasta de forma irracional los recursos naturales para poder sobrevivir. Por tanto, la clase burguesa debe replantear su superestructura ideológica y debe instruir a los sacerdotes respecto a la forma en la que deben de interpretar la “palabra de Dios” en el nuevo contexto histórico.

Hay que educar al burgués haciendolo consciente de que su opulencia ya no puede sustentarse en la miseria de millones pues, dadas las circunstancias, de continuar así, su sistema colapsará, y, como reza la frase popular: “ cuando el último árbol se haya talado y el último pez haya muerto el burgués se dará cuenta de que el dinero no se come”.

En conclusión podemos decir que ni el capitalismo ni el socialismo como lo entendió Marx, o cualquiera de sus seguidores vulgares o finos, conducirá a una sociedad mejor y que la educación de las masas supone una aporía.

Sólo el cuestionar a nuestra cultura y a la civilización en general y replantearlas de fondo significará una posibilidad de supervivencia para la especie humana y para el planeta.

Mientras el poder siga en manos de aquellos **dementes** que creen que la economía financiera o de guerra puede sustentar a nuestra cultura y a nuestra vida, las masas seguirán haciendo guerras y revoluciones, de éstas que marcaron al siglo veinte, de éstas que

cambiaron todo para seguir igual, y nada mejorará para ellas, pues no son más que esas masas, y por tanto susceptibles de ser amasadas.

La única posibilidad de que en el contexto actual las masas tengan acceso a una buena educación sería, más que un hábil, un brillante aprovechamiento de las contradicciones del sistema “democrático-capitalista”. Esto quiere decir que se requeriría de una estrategia de alcances históricos para poder atacar al dicho sistema desde sus propias contradicciones intentarlo supondría, además, la ayuda de aquellos burgueses cuya calidad humana les permitiera abrirse al nacimiento de la nueva cultura occidental, condición indispensable para la superación de esta miserable y autodestructiva “civilización”.

Hay entonces que crear conciencia en la mayor cantidad posible de hombres de su condición de enajenados, pero no sólo a la clase proletaria, esa, de una u otra forma ya lo sabe “se siente anonadada en el extrañamiento”, hay que crear conciencia primeramente en aquella clase que “se siente bien y segura en el extrañamiento” y que, por tanto, no se da cuenta de su degradación y de que con ella arrastra a todo el planeta.

Hay que hacer consciente al burgués de que la educación que hasta ahora ha venido dando a sus hijos, esa que crea la conciencia arrebatada de lo “mío” y que genera la abolición de lo “nuestro”, esa ansia del “todo me pertenece”, en lugar del sosiego del “pertenezco a un todo”, convierte a lo más maravilloso y más valioso que tiene la humanidad, los niños, en larvas voraces de una especie extraña y antagonista de sí misma, a tal punto enajenada, que es capaz de destruirse a sí misma, pues ve su propia especie algo ajeno e indeseable, sólo bueno para su explotación y últimamente ni para eso. Es como un animal con un miembro anestesiado, que al no sentirlo propio lo mordisquea y destruye sin tener conciencia de que se devora a sí mismo.

Hay que hacer consciente al burgués de que no es más que un patético hombrecillo con vocación de magnate, que al haber quitado de su cinturón la espada y haber puesto en su lugar un celular y un biper, lo que ha hecho es sacrificar su esencia, y que, todavía, se ufana de ello. Como dijera el mismo Marx.

“Todo hombre especula con la creación de una nueva necesidad en otro para obligarlo a hacer un nuevo sacrificio, para colocarlo en una nueva dependencia y atraerlo a un nuevo tipo de placer y, por tanto, a la ruina económica. Cada hombre trata de establecer sobre los demás un poder ajeno, para encontrar así una satisfacción de su propia necesidad egoísta. Con la masa de objetos, pues, crece también la esfera de entes ajenos a los que está sometido el hombre.”¹²⁸

Por tanto, urge resolver esta contradicción de las antiguas revoluciones, es decir, si bien se propone que sólo las masas hacen la historia entonces ¿para qué desenajenar, para qué desmasificar? ; habrá que preguntarse también como llegar a producir hombres libres partiendo de hombres masificados. La desmasificación positiva sólo sobrevendrá cuando así le convenga al burgués y, además, esté consciente de ello, o, en su caso, sepamos valernos de las contradicciones del sistema capitalista, como ya se ha dicho.

Quiero decir con lo anterior, que si bien Marx habla de la no enajenación del hombre y que a esto debe poder llegarse mediante la creación de una conciencia de clase, si esta conciencia no se da en el contexto de una nueva visión del mundo, es decir, al margen de esa concepción "civilizada" de la sociedad que propone al hombre como dominador de la naturaleza en lugar de aquella otra concepción que ve al hombre como parte de la naturaleza, esta "nueva" conciencia de clase no tenderá a resolver el conflicto de clases sino, más bien, a agravarlo.

Además, como lo demuestra el caso de Cuba, revolución de un pueblo heroico que ha logrado sobreponerse a bloqueos y boicots de todos tipos, si en esta la educación no se da en un nuevo contexto, el de una nueva visión del hombre como una sola clase, sino en el marco de una lucha de clases, la educación, no obstante logre erradicar el analfabetismo y

¹²⁸ Marx, K. *Manuscritos económico filosóficos*. Pág. 149

eleve sustancialmente el nivel cultural de un pueblo, de poco servirá, pues sólo produce anhelos de todo aquello que no se tiene y no el desapego a dichos bienes.

Como la historia nos lo demuestra, la verdadera educación, que es, en todo caso, la condición *sine-qua-non* de una nueva sociedad, no puede surgir de una revolución producto de la lucha de clases, ya que aún concediendo que aquellos que dirigen a la masa en su lucha sean impelidos por las mejores de las intenciones, éstos siempre sucumben ante el embate de los codiciosos y oportunistas y de aquellas fuerzas que los respaldan, las fuerzas del conservadurismo, las fuerzas del dinero.

En el caso de un intento de cambio pacífico por la vía de la educación de las masas, la verdadera educación no corre mejor suerte pues enfrenta una terrible aporía, ya que una masa sin educación no puede resolver nada; sólo en un ámbito de democracia la educación de las masas es concebible; pero, en ausencia de educación la democracia es pura demagogia, pues una masa ignorante no está capacitada para ejercerla; luego entonces: sin democracia no hay educación y sin educación no hay democracia.

Por eso es, a mi juicio, la desenajenación de la burguesía, aunque remota y difícil, la única posibilidad de resolver el conflicto histórico entre las clases sociales, culpable este, casi en exclusiva, de todos los males y sufrimientos que aquejan a todas las forma de vida en este planeta. No sé, en realidad, si la reeducación de la burguesía sea viable o siquiera posible, pero el cambio ha de ser así o no será, y será mejor que esto lo tengamos claro.

Aquel argumento de que “este mundo es un valle de lágrimas” y su nefasto efecto colateral, el pobre consuelo, aquel tan socorrido por los curas de: “ Dios sabe porque hace las cosas”, no es más que una forma fácil que tienen los burgueses de salvar su responsabilidad, ya que, al margen de los padecimientos que nuestra propia constitución biológica nos impone, no hay en el mundo un gramo de sufrimiento que no haya sido causado por el hombre una vez que, gracias a la ya antes mencionada conjugación de los cuatro factores, ha sometido, por codicia, a otros hombres y a la naturaleza. Y ni la

naturaleza humana por sí misma, ni “Dios”, han tenido nada que ver con esta desgracia, como lo demuestra contundentemente el estudio de las culturas arcaicas. Sabroso y por demás útil resulta entonces echar la culpa de las desgracias, producto de las fechorías de los hombres, a aquel hipotético personaje, caprichoso generador de alegrías y desgracias por igual.

En este sentido considero pues, que el proceso de desenajenación de los burgueses entendido de acuerdo con el siguiente concepto:

“La enajenación (o extrañamiento) significa, para Marx, que el hombre no se experimenta a sí mismo como el factor activo en su captación del mundo, sino que el mundo (la naturaleza, los demás y él mismo) permanece ajeno a él. Están por encima y en contra suya como objetos, aunque puedan ser objetos de su propia creación. La enajenación es, esencialmente, experimentar al mundo y a uno mismo pasiva, receptivamente, como sujeto separado del objeto.”¹²⁹

debe tomar como ejemplo, precisamente, a las culturas arcaicas y ubicar sus enseñanzas en el contexto actual.

La civilización de la que tanto nos enorgullecemos debe desaparecer para dar lugar a formas más humanas de vida y de relaciones con la naturaleza, pues en nuestra concepción actual de “civilización” es precisamente en donde se encuentra el germen de la enajenación humana.

Ha quedado ya determinada por la historia la imposibilidad de transitar al socialismo mediante los recursos que la misma sociedad industrial propone pues es en esta medicina en donde el mal se encuentra.

¹²⁹ Fromm, E. Marx y su concepto del hombre pag. 55

Del mismo modo que Marx consideró, en su crítica a la dialéctica hegeliana, que no bastaba sustituir la idea por la materia, pues esto significaría un modo de continuidad, sino que la criticó para destruir el planteamiento mismo de la dialéctica lógico-abstracta, considero yo, por mi parte, que hay que destruir el planteamiento mismo de la sociedad industrial capitalista, el de la producción en masa y de su consecuente acumulación de riqueza basada en la explotación del hombre y de la naturaleza, pues el reemplazar a una dictadura (la de el capital) por otra (la del proletariado -Lenin-) cuyo principio fundamental (la producción industrial) es el mismo, significa un modo de continuidad, es decir que el pensar, en el terreno de lo abstracto, que cierta entidad social, por virtud de su pura constitución teórica, es capaz de modificar la realidad, es una ilusoria conclusión propia de la ciencia abstracta, conformada por el mismo dogma que ha condicionado todo razonamiento occidental moderno; el dogma del progreso científico.

Así, aunque han quedado bien claras las diferencias abismales entre Hobbes, Hegel y Marx, en realidad, los tres, como prácticamente todos los autores civilizados, adolecen del mismo mal; la concepción dicotómica de hombre y naturaleza. Y es precisamente esta concepción la que ha funcionado como hilo conductor del pensamiento occidental y en virtud de éste, esta cultura se ha empantanado en sus dogmas, mismos que no le permiten avanzar, y no importa cuánto puedan diverger unos autores de otros, estos siempre acaban por hundir al hombre en una crisis social y cultural, crisis en la que ha de caer por necesidad lógica, pues no existe tal dicotomía hombre naturaleza, más allá del artificio de la sociedad civilizada. Siguiendo pues este hilo conductor vemos cómo autores tan diferentes como los aquí estudiados parecen moverse en el mismo terreno y terminan conduciendo al hombre a la misma desgracia.

Podemos entonces postular que, si bien el sistema hegeliano es muy superior al hobbesiano, basado este en una argumentación mucho más fina y elaborada que las burdas determinaciones "sobrenaturales" de Hobbes, al fin de cuentas resuelve en lo mismo, baste comparar las concepciones del Estado que de ambos autores hemos analizado en este

trabajo. (Absolutismos, de unos y de otros, si, pero absolutismos. Aunque, claro, basados igualmente en dios, ya sea por 'revelación sobrenatural', o por que 'con el nacimiento del soberano la idea absoluta - ¿dios? - se materializa').

Las similitudes que pudieran aparecer entre Hobbes y Hegel de ser tales, no serían muy de extrañar, lo que si lo es, es que éste hilo nos conduzca a Marx, pero así es, pues, como hemos visto, aunque poca, existe en Marx cierta influencia de Hegel y está lo liga con Hobbes. No pudo evitarse, pertenecen a la misma cultura.

En una confrontación directa entre Hobbes y Marx las obvias diferencias saltan a la vista, pero también las similitudes. Considero, pues, pertinente hacer aquí una breve confrontación esquemática de ambos autores;

En cuanto a lo que al individuo se refiere vemos que tanto para Hobbes como para Marx, el hombre es garante de derechos en virtud, nada más, que de su condición de ser humano. Para Hobbes, el hombre tiene derecho de vivir y de hacer todo lo conducente a la conservación de la propia vida y de su propiedad. Pero para Hobbes estos derechos son enajenables, pues lo verdaderamente importante es la conservación del orden y, por tanto, Hobbes afirma que todos los gobiernos que mantienen el orden resultan ser lo mismo. Esta visión es, claro, meramente utilitarista, así que esta visión se contrapone radicalmente a la concepción de Marx:

“ ... si queremos saber que es útil para un perro, tenemos que penetrar en la naturaleza del perro. Pero jamás llegaremos a ella partiendo del 'principio de utilidad'. Aplicado esto al hombre, si queremos enjuiciar con arreglo al principio de utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones humanas, etc., tendremos que conocer la naturaleza humana en general y luego la naturaleza humana condicionada por cada época.”¹³⁰

¹³⁰ Marx, K. , *El Capital*, T. I, Pág. 514 n

Por otra parte , el análisis que hace Hobbes de la naturaleza humana es completamente superficial y si bien reconoce, al igual que Marx, derechos en el hombre, su exposición de lo que es la conducta humana, es totalmente utilitarista y ahistórica:

“Como toda conducta humana está motivada por el egoísmo individual, hay que considerar a la sociedad como un mero medio para este fin. Hobbes era a la vez un utilitarista total y un individualista completo. El poder del Estado y la autoridad del derecho se justifican únicamente porque contribuyen a la seguridad de los individuos humanos, y no hay una base racional de obediencia y respeto a la autoridad, salvo la presunción de que tales cosas darán como resultado una mayor ventaja individual que sus contrarias.”¹³¹

A diferencia de Hobbes, Marx percibe claramente que el egoísmo y todo ese tipo de conductas no son naturales en el hombre, sino que los ‘apetitos relativos’, como Marx los llama, no son parte integrante de la naturaleza humana ya que “...deben su origen a ciertas estructuras sociales y a ciertas condiciones de producción y de comunicación.”¹³²

Así, Marx y Hobbes derivan, cada uno, su concepto de Estado partiendo de su propio concepto de hombre. Obviamente, ante tal diferencia entre sus respectivos conceptos de hombre, se desprenden de estos muy diferentes tipos de Estados. Mientras que para Hobbes son la represión y la coacción los únicos medios para posibilitar la coexistencia ordenada de los seres humanos – a este respecto me reservo el beneficio de la duda, pues no creo que ni el propio Hobbes haya creído que esta sea la única forma posible de convivencia. Más bien sabía que es la mejor forma de ejercer el poder para fines particulares - , de tal suerte que el Estado debe ser, con base en la omnipotencia del soberano, medio legítimo de represión, para Marx la finalidad del estado y, desde luego, de su eventual abolición o desaparición es, precisamente, la liberación del hombre de toda

¹³¹ Sabine, G. *Historia de la Teoría Política*, pag. 361

¹³² Marx, K. *La Sagrada Familia*, pag. 359

forma de enajenación, política, económica o religiosa y por ende de cualquier forma de violencia ejercida por un hombre en contra de otro.

No obstante lo monumental de las diferencias antes descritas, no se puede pretender ignorar los elementos culturales que llegan a Marx procedentes de Hobbes y sus antecesores a través de Hegel y de todo el bagaje cultural en el que se encuentra inmerso.

Me refiero concretamente al hecho de que, no obstante ser Marx muy posterior a Leibniz, en él persiste esa inclinación a suponer que se pueden fijar leyes para las ciencias sociales del mismo modo en el que esto se hace en las ciencias naturales y que éstas han de cumplirse.

“En importantes aspectos, sin embargo, la filosofía de Marx continuó la de Hegel. En primer lugar Marx siguió creyendo que la dialéctica era un eficaz método lógico, el único capaz de demostrar una ley del desarrollo social, y en consecuencia, su filosofía como la de Hegel fue una filosofía de la historia. Para ambos, la base de todo cambio social es su necesidad o ‘inevitabilidad’...”¹³³

Desde este enfoque resulta hasta cierto punto fácil observar tres elementos culturales presentes en los sistemas de los tres autores - no obstante sus profundas diferencias -, estos son; la concepción teleológica de la historia, el contractualismo y el dogmatismo. Que si bien son muy distintos en cada autor en cuanto a su forma, no lo son en cuanto a su esencia.

Para los tres autores hay una finalidad en el desarrollo de la historia - aunque Hobbes nunca lo haya expresado así, pues cualquiera que se atiene al mito judeo-cristiano ve el devenir histórico como el camino hacia el fin de los tiempos -. De este modo Hobbes, Hegel y Marx proponen un devenir de la historia, ya sea teológico o dialéctico, que se

¹³³ Sabine, G. *Historia de la teoría política* . pag 361

dirige a un fin específico necesariamente (el juicio final, el fin de la historia y el comunismo, respectivamente).

Asimismo, los tres autores proponen alguna forma de contrato; en Hobbes, el ya antes descrito 'acuerdo' de sesión de derechos en el que se propone la fuerza como medio de hacer cumplir el dicho acuerdo aunque;

“Para justificar la fuerza, Hobbes conservó el más antiguo artificio de un contrato, aunque tuvo buen cuidado de excluir la idea de que se tratase de un contrato que obligase al gobernante.”¹³⁴

Por su parte la propuesta de Hegel es mucho más refinada pues para él la teoría de la libre ciudadanía no se desarrollaba en función de los derechos privados sino de las funciones sociales; “En el Estado la libertad negativa de la voluntad individual es sustituida por la ‘libertad real’ de la ciudadanía.”¹³⁵. Si bien el desarrollo es más fino en Hegel, no se puede dejar de advertir el mismo criterio de sacrificar o menospreciar la voluntad individual en pos de un fin supremo.

En relación al 'contrato' de Marx diremos que no tiene los burdos y tendenciosos desarrollos de Hobbes, ni las refinadas y abstractas elaboraciones de Hegel, pero sí contiene el mismo defecto esencial que consiste en designar a algún hombre o entidad para regular la actividad de los hombres en el contexto de una sociedad productora, ¿y quién cuida al que cuida, si la dictadura del proletariado, acuerdo por el cual la clase obrera ha de transitar al comunismo, está hecha con los mismos hombres y, por tanto, con los mismos vicios de “aquella sociedad de cuya entraña procede.”.

Lo que sí es una diferencia que es importante señalar aquí, es que Hobbes sí era, sin duda alguna, consciente de su dogmatismo - no hay dogmático religioso que no lo sea - .

¹³⁴ Sabene, G. : *Historia de la Teoría Política*, pag. 362

¹³⁵ *Ibid* pag. 495

mientras que Marx nunca fue conciente de que el positivismo científico contiene una buena dosis de dogmatismo:

“La característica del positivismo es la romantización de la ciencia, su exaltación como única guía de la vida particular y asociada del hombre, esto es, como único conocimiento, única moral y única religión posible. Como romanticismo de la ciencia, el positivismo acompaña y estimula el nacimiento y la afirmación de la organización tecnológica industrial de la sociedad moderna y expresa la exaltación optimista que ha acompañado al origen del individualismo.”¹³⁶

Si bien hay que aceptar que dicha carga dogmática del positivismo no era fácilmente perceptible a mediados del siglo XIX, esto no releva de su responsabilidad a aquellos que lo practicaron. Así Marx, al abrazarse a él, en alguna medida, compartió esa carga dogmática, misma que mezclándose con la dialéctica (también portadora de buen potencial dogmático)...

“El método dialéctico que describe Marx como método de su elaboración y presentación de los hechos y de la vinculación entre éstos es en substancia el método de desarrollo hegeliano, pero complicado por la introducción de los métodos científicos positivos en la fase de establecimiento de los datos y <vinculación> (teorización) positiva de los mismos.”¹³⁷

... dio lugar a un dogmatismo involuntario e inconsciente en Marx, pero al final dogma.

Este dogmatismo científico impidió a Marx y a Engels adoptar criterios más flexibles y adaptables, mismos que les hubieran permitido hacer un análisis tal vez más objetivo del comportamiento humano, así como de su origen y variabilidad.

¹³⁶ Abhangano, N. *Diccionario de filosofía*, pag 693

¹³⁷ Saetstán, M. “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en *Dialéctica*. Pag. 141

Así, por ejemplo, vemos que aunque Engels tenía una visión mucho más clara de la historia y un enfoque mucho más antropológico aún que el propio Marx, no tuvo los elementos culturales necesarios y resolvió el sistema de una forma regresiva, es decir que, no obstante haber identificado el origen del mal, no lo combatió. En el capítulo titulado precisamente “barbarie y civilización” de su obra *El origen de la familia la propiedad privada y el Estado*, Engels hace referencia a las culturas arcaicas de Norteamérica e identifica ahí los elementos que diferencian los tipos de relaciones humanas que caracterizan a estos estadios del desarrollo de las sociedades:

“ Aquí, donde los Pieleros de América deben servirnos de ejemplo, encontramos completamente desarrollada la constitución gentilicia. Una tribu se divide en varias al menos por lo común en dos; al aumentar la población [...] Esta sencilla organización responde por completo a las condiciones sociales que la han engendrado. No es más que un agrupamiento espontáneo; es apta para allanar todos los conflictos que puedan nacer en el seno de una sociedad así organizada. Los conflictos exteriores los resuelve la guerra, que puede aniquilar a la tribu, pero no avasallarla. La grandeza del régimen de la gens, pero también su limitación, es que en ella no tiene cabida la dominación ni la servidumbre. En el interior no existen derechos ni deberes; para el indio no existe el problema de saber si es un derecho o un deber tomar parte de los negocios sociales, [...] La economía doméstica es comunista, común para varias y a menudo para muchas familias lo que se hace y se utiliza es común. La casa, los huertos, las canoas. Aquí y sólo aquí es donde existe realmente 'la propiedad fruto del trabajo personal', que los jurisperitos y los economistas atribuyen a la sociedad civilizada y que es el último subterfugio jurídico en el cual se apoya hoy la propiedad capitalista.”¹³⁸

Un poco más adelante nos dice:

¹³⁸ Engels, F. El origen de la propiedad privada y el estado, págs. 158 y 159

“Las tribus de pastores se destacaron del resto de la masa de los bárbaros. Está fue la primera gran división social del trabajo. Las tribus pastoriles, no sólo produjeron mucho más, sino también otros víveres que el resto de los bárbaros.”¹³⁹

“ Dadas todas las condiciones históricas de aquel entonces, la primera gran división social del trabajo, al aumentar la productividad del trabajo, y por consiguiente la riqueza, y al extender el campo de la actividad productora, tenía que traer consigo necesariamente la esclavitud.”¹⁴⁰

Quiero hacer notar el término “ necesariamente “ y la forma como lo utiliza Engels, pues demuestra fehacientemente que él estaba consciente de que es la producción de excedentes lo que corrompe a la sociedad, luego entonces, cambiarla de manos no resuelve nada. Engels es también consciente de que el estado constituido por medio de contratos o acuerdos no funciona:

“ El régimen gentilicio era ya algo caduco. Fue destruido por la división del trabajo, que dividió a la sociedad en clases, y reemplazado por el Estado.”¹⁴¹

Y abunda:

“Así, pues, el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera de la sociedad. Tampoco es <la realidad de la idea moral>, ni <la imagen y realidad de la razón>, como afirma Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está

¹³⁹ *Ibid.* pag 159

¹⁴⁰ *Ibid.* pag 161

¹⁴¹ *Ibid.* pag 169

dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar.”¹⁴²

“Dueños de la fuerza pública y del derecho de recaudar los impuestos, los funcionarios, como órganos de la sociedad, aparecen ahora situados por encima de esta.”¹⁴³

Una vez que Engels ha hecho la que hasta ese momento, tal vez, haya sido la más clara, lúcida y objetiva enunciación de lo que han sido la sociedades humanas y cuáles han sido sus elementos determinantes, pasa entonces a la parte propositiva de su exposición y es ahí en donde pierde toda lucidez y objetividad, ya que ve en la democracia el arma con la que el proletariado ha de derrotar a la burguesía, y hace las siguientes afirmaciones no obstante conocer bien los vicios de la democracia, y nos dice:

“ La forma más elevada del Estado, la república democrática, que en nuestras condiciones sociales modernas se va haciendo una necesidad cada vez más ineludible, y que es la única forma de Estado bajo la cual puede darse la batalla última y definitiva entre el proletariado y la burguesía, no reconoce oficialmente diferencias de fortuna.”¹⁴⁴

A riesgo de parecer irreverente, debo decir que esto último raya en la ingenuidad o en la inocencia. Más parece que lo que todos, desde Hobbes hasta Engels, han estado tratando de eludir es el hecho incontrovertible de que nuestra cultura producto de la civilización, no funciona, nunca ha funcionado, ni funcionará. Sólo el sacudir de fondo a nuestra cultura y a nuestra sociedad mediante la aceptación de que la razón y la conciencia son, por sí mismas, incapaces de sustentar al hombre pues “ la conciencia representa la evolución última y tardía del sistema orgánico, y por tanto lo menos acabado y menos sólido de tal sistema.”, sólo esta aceptación nos conducirá a una sociedad mejor, basada en los principios de una cultura menos “civilizada”.

¹⁴² Ibid pag. 170

¹⁴³ Ibid pag. 171

¹⁴⁴ Ibid pag. 173

Recapitulando diremos que la posibilidad de una sociedad mejor sólo dejará su estatus de “utopía” en el momento en que aceptemos que nuestra razón, no obstante sus grandes e innegables logros, no es capaz aún de resolver el problema de la materia consciente, y que, por tanto, debemos atenernos más a nuestros instintos e intentar reintegrarnos, de reconciliarnos con la naturaleza, con la que nunca debimos antagonizar obedeciendo a nuestra monumental arrogancia.

Ni la heurística de Hobbes, ni la lógica de Hegel, ni la ciencia de Marx y Engels, menos aún la tecnología o el libre mercado, sacarán a la humanidad del pozo en el que ahora se encuentra si no replanteamos nuestra cultura de raíz y tomamos algunos ejemplos de los “salvajes” para que así, aunque remota, pueda existir para la humanidad alguna posibilidad de sobrevivir y de hacerlo en paz.

“ Curiously, though, no word exist in the hundreds on native American languages that come close to our definition of art. What does it mean?

The answer is that the Indians did not set out to create art for it own sake. In traditional Indian thinking, there is no separation between art and life or between what is beautiful and what is functional. Art, beauty, and spirituality are so firmly intertwined in the routine of living that no words are needed, or allowed, to separate them.

Also, there is no equivalent to our word “religion”. In the language of Lakota Sioux, we find the term Wakan - Tanka, which translates to 'Great Mysterious', but there is more to it than that. Black Elk, The much quoted Lakota medicine man, had this to say:

'Peace ... comes within the soul of men when they realize their relationship, their oneness, with the universe an all its powers, realize that at the center of the universe dwells Wakan - Tanka, and that this center is really everywhere, it is within each of us '

To the Indians, all life is sacred, part of the infinitely renewable cycle that permits and defines their cosmology . A critical element in this cycle is their relationship with the land - their reverence for mother earth -. Before their first contact with the European "settlers" , the native tribes had no concept of land ownership and, more important, was beyond value. This concept is expressed in typical Indian eloquence by a chief of the Blackfeet tribe:

'Our land is more valuable than your money As long as the sun shine and the water flow, this land will be here to give life to man and animals; therefore, we cannot sell this land. It was put here for us by the Great Spirit and we cannot sell it because it does not belong to us.'

Before encroachment of white 'civilisation', Indians customarily gave away food, clothing, horses, often their more prized possessions; it was important to them that everyone had enough of what was needed to live. The white man's obsession with accumulation of material goods puzzled them and prompted this all-too-accurate remark from Sitting Bull, famed war leader of he Sioux: "The white man knows how to make everything but he does not know how to distribute it."¹⁴⁵

Como puede verse, hay más sabiduría contenida en estas sencillas palabras que en todo lo escrito en materia de filosofía política en occidente (sea esto dicho de forma más romántica que literal, claro). De hecho, en ellas está contenida la esencia misma del comunismo, sin dominación, es decir, comunidad con la naturaleza, con el universo y con otros hombres.

A estos "salvajes" les bastó dar un vistazo a la cultura occidental para advertir todos sus vicios; su codicia, su rompimiento consecuente con la naturaleza, su perversidad religiosa, su arrogancia científica, y su ilusorio y pernicioso concepto de progreso, pues a

¹⁴⁵ Walter Anna L. *The spirit of native america*, pags. 17 y 18

diferencia del blanco, eran altamente espirituales pero no religiosos (no le pusieron nombre a Dios ni tiene estas naciones elegidas, no matan a otros hombres en nombre de Dios ni le ofrecen sacrificios, mucho menos lo sacrifican en cruces, esto les resultó, por supuesto, enfermizo y perverso e incomprensible, pues a ellos no les era preciso manipular de este modo su inclinación mística ya que no pretendieron jamás dominar a hombre alguno), son guerreros, no soldados (nótese la diferencia), viven con la naturaleza, no de la naturaleza.

Como puede verse estos no son hombres mejores ni peores que cualquiera otro, pues, exista o no, tienen una inclinación hacia algún tipo de Dios, tienen, asimismo, cierta agresividad y cierto gusto por los objetos. La diferencia es entonces cultural, es decir, el enfoque y la forma como asumen su naturaleza humana. No pervierten estos elementos naturalmente humanos que les son propios, sino que extraen de ellos lo mejor; no enajenan.

Lamentablemente, al igual que cualquier otro occidental de la época, Engels y Marx no pudieron apreciar esto en todo su valor y a pesar de que como hemos visto Engels sí repara en aquellos elementos fundamentales para una convivencia justa e igualitaria en las culturas no civilizadas, no se atrevió a proponerlas como modelo. El europeo y euroamericano del siglo XIX había sido avasallado por la revolución industrial, no tenían forma de evitarlo, de hecho, a la fecha, casi en el siglo XXI, el hombre occidental sigue creyendo que la industria tecnológica y científica lo conducirá a una vida mejor y a una sociedad más justa, esto no obstante que los hechos demuestran todo lo contrario. Entonces como ahora, los antropólogos, etnólogos, y sociólogos reconocen los valores de las culturas arcaicas pero sólo como curiosidades científicas ya que como lo señala Roy Harvey Pearce en su libro *The Savage of America*:

“What was objected to was that they all, out of non-American ignorance, did what De Pauw had done - '[laid] down positions of [their] own construction, the weakness of which is equalled by nothing but by their frivolity and their fallacy.'. American positions would be strong, because Americans might directly know the

vanishing Indian. Americans would vindicate savage character even as they destroy it.”¹⁴⁶

Cabe aclarar que lo que yo propongo no es, por supuesto, la alegórica estupidez de pretender que seis mil millones de personas abandonemos las ciudades y nos volvamos todos guerreros, cazadores y recolectores.

Lo que yo propongo es reeducar a la clase dominante (sin dejar de educar a la desposeída) con base en los principios de una cultura mucho más sabia que la occidental pues ha sabido reconocer en la naturaleza una inteligencia mayor a la incipiente inteligencia humana.

Está hipotética reconfiguración cultural, de darse, será la única revolución que tenga verdaderas posibilidades de conducir a la humanidad por mejores caminos y haciendo justicia a Engels debo citar el siguiente fragmento de Lenin en *El Estado y la Revolución*:

“Para subrayar este elemento del hábito es para lo que Engels habla de una nueva **generación** que, educada en condiciones sociales nuevas y libres, pueda deshacerse de ‘todo este trasto viejo del Estado’ , de todo Estado, inclusive del Estado Democrático – Republicano.”¹⁴⁷

Como puede verse en la anterior cita, al parecer Engels también considera que la única posibilidad de un cambio verdadero está en la educación, el problema es que creyó que la democracia podía ser anterior a la educación.

En concreto; el primer paso es, como ya dije, reinstruir a los sacerdotes con el fin de que, a su vez, ellos reinstruyan a las masas enajenadas y comience así a revertirse la

¹⁴⁶ Pearce, R.H. *The savages of america*, pag 78

¹⁴⁷ Lenin, V. *El Estado y la Revolución* pag 101

explosión demográfica, condición primera e indispensable para cualquier posible solución a los problemas del orbe.

Una vez revertido el crecimiento demográfico y reeducada la burguesía (más vale que esto sea posible, al menos en parte) estarán dadas las condiciones que posibiliten dar un viraje definitivo a la historia de la especie humana. De lo contrario, una creciente masa humana compitiendo en condiciones de " guerra de todos contra todos" - parafraseando a Hobbes, nada más que un contexto de civilización y no de salvajismo - por los cada vez más escasos recursos naturales, generaran - para beneplácito de los curas, pues se cumplirán las profecías contenidas en sus "sagradas escrituras" - escenas apocalípticas que culminarán con la extinción de toda forma de vida en el planeta.

Si hemos de salvar a nuestra especie debemos entonces evitar caer en los dos errores que han determinado a la historia desde el principio de esta hasta hoy; el primero dios; el segundo, la ciencia (el cientificismo como ideología).

"El saber humano se ha proyectado incluso y sobre todo hacia lo trascendental, Dios es el garante del mundo, y el hombre se halla postrado de rodillas idolatrando imágenes, ideas creadas en su propia mente. La vida se halla hipotecada al más allá, a la trascendencia.

El espíritu libre utiliza la ciencia para luchar contra los ídolos, la religión, la metafísica y la moral ...

No obstante esta ciencia es una ciencia alegre, un gay saber." ¹⁴⁸

¹⁴⁸ Llorens, I. Prologo a *La gaya ciencia*, de F.Nietzsche

Bibliografía

- Marx, K.: *Crítica de la filosofía del estado y del derecho de Hegel*, Ed. F.C.E, Tr.Wenceslao Roces, México D.F. 1975
- Marx, K.: "Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho", en *Filosofía del Derecho* de Hegel, Ed. Juan Pablos, Tr. Angélica Mendoza de Monteros, México 1995
- Hegel, G.F.: *Filosofía del Derecho*, Ed. Juan Pablos S.A., Tr. Angelica Mendoza de Montero, México 1995
- Hegel, G.F.: *Fenomenología del espíritu*, Ed. F.C.E., Tr.Wenceslao Roces – Ricardo Guerra, México 1998
- Hegel, G.F. : *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Ed. Juan Pablos S.A., Tr. Eduardo Ovejero y Maury, México 1974.
- Sánchez, A. : *Del socialismo científico al socialismo utópico*, Ed. Era, México 1975
- Amengual, G. : *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, Ed. Laia S. A., Barcelona 1980
- Feuerbach, L. : *La esencia del cristianismo*, Ed, Juan Pablos, S.A., Tr. Franz Huber, México 1971.
- Zeleny, J. : *La estructura lógica de El Capital de Marx*, Ed. Grijalbo S.A., Tr. Manuel Sacristán, México 1978.
- Monnerot, J. : *Dialéctica del marxismo*, Ed. Guadarrama, Madrid 1968.
- Lenin, V. : *El Estado y la Revolución*, Ed. Ediciones en lenguas extrnjeras, Tr. ---, Pekín 1974.
- Lenin, V. : *El contenido económico del populismo*, Tr. -- , Ed. Siglo XXI, México 1970.
- Lenin, V. : *Jornadas revolucionarias*, Tr. -- , Ed. Diogenes, México.
- Marcuse, H.: *Razón y revolución*, Ed. Alianza, Tr. Julieta Fombona de Sucre, México 1995
- Colomer, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tr.---, Ed. Herder, Barcelona 1986

- Cerroni, U.: "La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público", en *Marx, K. :El Derecho y el Estado*, Ed. Oikos Tau, Int., Tr. y Adaptación de Juan Ramón Capella, Barcelona 1969
- Marx, K. : *El Capital , crítica de la economía política*, Tr. Pedro Escarón, Ed. Siglo XXI, México 1996.
- Marx, K. : *El Capital , crítica de la economía política*, Tr. Wenceslao Roces, Ed. FCE, México 1974.
- Marx, K. : *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Ed. FCE, Tr. Julieta Campos, México 1994.
- Fromm, E.: *Marx y su concepto del hombre*, Ed. FCE, Tr. Julieta Campos, México 1994.
- Fromm, E.: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Ed. FCE, Tr. Florentino M. Torner, México 1985.
- García Baca, J.D.: *Humanismo teórico, práctico y positivo*, Ed. FCE, México 1965.
- Bobbio, N.: *Thomas Hobbes*, Tr. Manuel Escriba de Romani, Ed. FCE, México 1992.
- Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*, Tr. Luis MI Valdéz y Teresa Orduña, Ed. Tecnos, España 1996.
- Nietzsche, F.: *Aurora*, Tr. ---, Editores mexicanos unidos S.A., México 1981.
- Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*, Tr. Roberto Ganiz, Editores mexicanos unidos, México 1994.
- Leakey, R.: *La formación de la humanidad*, Tr. Montserrat Domingo de Miro, Ed. Cerval, Barcelona 1981.
- Walters A.: *The spirit of native america*, Ed. Chronicle Books, USA.
- Harvey Pearce, R.: *The savage of america*, Ed. The Johns Hopkins Press, Baltimore, USA 1965.
- Reboul, O.: *Nietzsche crítico de Kant*, Tr. Julio Quesada y José la Saga, Ed. Anthropos, México 1993.
- Hobbes, T.: *Leviatan*, Ed. Fondo de Cultura Económica., Tr. Manuel Sánchez Sarto, México 1998.
- Abbanguano, N.: *Diccionario de filosofía*, Ed. F.C.E., Tr., Alfredo N. Galletti, México 2000.

Sacristán, M.: "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", en *Dialéctica*, Año VIII, No. 14-15, Dic. 1983, Marzo 1984, Ed. Escuela de F. y L. UAP.

Carr E.H.: *¿Qué es la historia?*, Ed. Ariel S.A., Tr. Joaquín Romero Maura, México 2000.

Vargas, G.: *Más allá del Derrumbe*, Ed. S.XXI, México 1994.

Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*, Tr. Dionisio

Garzón, Ed. Biblioteca Edad, Madrid 2000.

Sartre, J.P.: *El Ser y la Nada*, Tr. Juan Valmar, Ed. Lozada, Buenos Aires 1998.