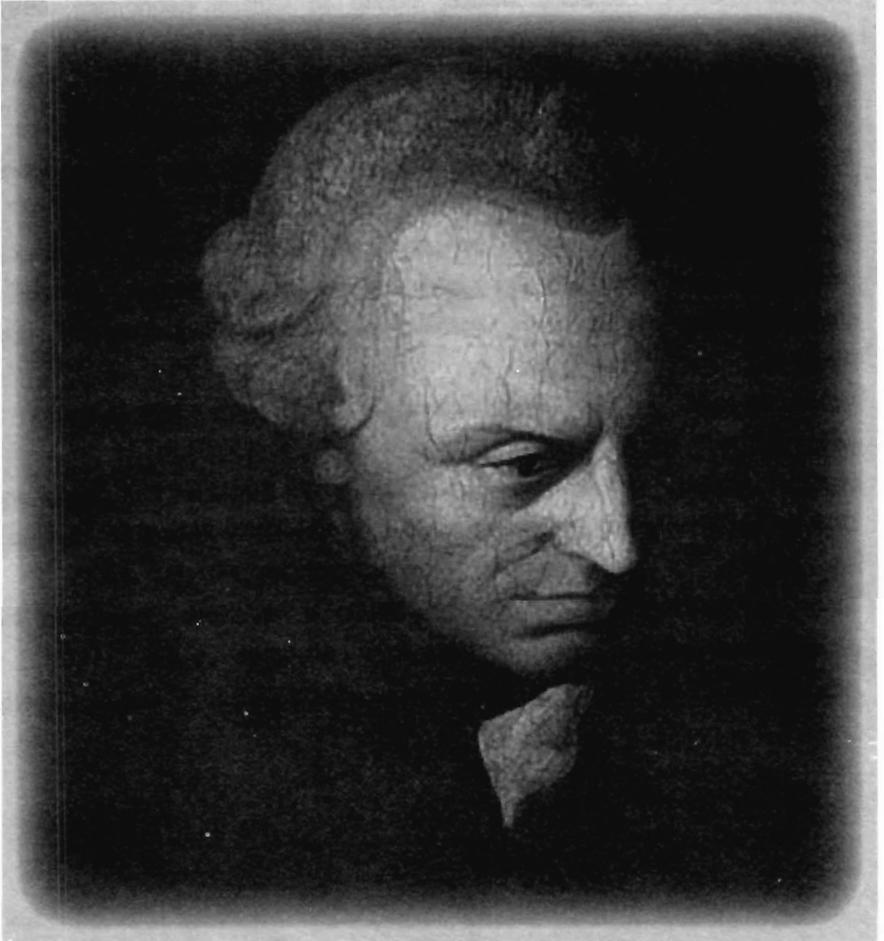


Kant

Emanuel



Antagonismo social y progreso: Un comentario crítico a *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* de I. Kant

José Manuel Romero Cuevas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
(Morelia, México)
joserom@gmx.net

RESUMEN

La tesis de este trabajo es que el núcleo de la filosofía de la historia de Kant, como la de otros autores modernos, es una legitimación teórica de la idea de progreso en un marco social dominado por el antagonismo y la ausencia de toda coordinación democrática de la acción. El progreso es así fundado no en un proyecto colectivo de contrucción social sino en la lógica propia de lo histórico, que arraiga en la esencia de la naturaleza, del ser o de la divinidad. La dinámica progresiva de la historia aparece para estos autores como el resultado no intencionado de las acciones egoístas de los agentes sociales, como el cumplimiento de un plan o designio trazado por una oscura instancia a espaldas de los sujetos históricos. En todo caso, esta visión de la historia no fue compartida por todos los teóricos modernos. Hubo autores que fueron conscientes del carácter destructivo, desde un punto de vista humano y social, de los antagonismos y que concibieron que todo progreso calificable como tal es sólo fruto de la decisión de los agentes sociales. Un ejemplo de este modo de ver las cosas fue Hobbes, para el que los antagonismos sociales constituían no el motor del progreso, sino un mal que debía ser combatido.

Palabras clave: Filosofía de la historia, Kant, Progreso, Modernidad

1. Introducción

De entre las filosofías modernas de la historia, la de I. Kant es quizá la más importante. Pues a diferencia de Hegel, no sustentó su concepción de la historia en una filosofía especulativa de lo Absoluto, sino en una filosofía moral. La filosofía de la historia de Kant no nos va a mostrar cómo es la historia, sino cómo hemos de concebirla para que tenga sentido la tarea de mejorar a la humanidad. En

el presente artículo vamos a exponer detalladamente su concepción para analizar la idea de progreso que de ella se deriva y el modo paradigmático (en relación a la filosofía moderna) en que hace compatibles antagonismos y armonía social.

2. Una filosofía de la historia con intención práctica

En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant expone su perso-

nal filosofía de la historia. Propone nueve ideas o *principios* necesarios para la elaboración de una historia en clave cosmopolita, es decir, una historia realizada desde la perspectiva del perfeccionamiento moral de la humanidad. En palabras de Kant: “Semejante historia habría de adoptar como único criterio el de un mundo mejor y hacer dignas del recuerdo de la posteridad sólo aquellas acciones que conciernen a la prosperidad de todo el género humano”¹. Esos nueve principios o tesis que Kant va proponiendo no son afirmaciones deducidas de la experiencia o hipótesis a comprobar por la ciencia histórica. Son *principios “a priori”*, previos a nuestra experiencia de la historia pero condiciones de posibilidad de nuestra experiencia de los hechos históricos, como integrantes de un proceso con una orientación objetiva, con sentido. Como Kant mismo sostiene, “esta idea de una historia universal contiene, por decirlo así un hilo conductor *a priori*”². Estos principios posibilitan la concepción de la historia como un proceso en progreso, como un proceso con sentido y posibilita, así mismo, la labor ética de mejoramiento de la humanidad. Permite esto último porque salva a la humanidad de la posibilidad de su carencia de valor

a la vista de una historia compuesta de crueldad y locura.

Así pues, la historia cosmopolita pretende, por un lado, salvar el valor de la humanidad y evitar la desesperación a los que aspiran a mejorarla. Por otro, captar el compromiso de los gobernantes en dicha tarea de mejoramiento de la humanidad apelando a su egolatría. Esta les induciría a realizar acciones de gobierno que favorezcan el perfeccionamiento del hombre aun sólo para ser eternizados por una historia como la cosmopolita, que sólo recoge aquellos sucesos interpretables como hitos en el proceso de perfeccionamiento del ser humano: «pequeño motivo a tener en cuenta para intentar esta Filosofía de la Historia: encauzar tanto la ambición de los jefes de Estado como la de sus servidores hacia el único medio que les puede hacer conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad»³.

De entre estos principios propuestos por Kant en vista de la elaboración de una historia cosmopolita ocupa un lugar central la tesis de que aunque no existe «un plan globalmente concertado»⁴ entre los hombres; la historia responde a un «plan», no humano, sino «de la Naturaleza»⁵. La Naturaleza, como la providencia divina, conduce para Kant la historia hu-

1 Citado en Rodríguez Aramayo, R. «El «utopismo ucrónico» de la reflexión kantiana sobre la historia», estudio preliminar a Kant, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1994, p. XVII.

2 Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, p. 23.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 4-5.

5 *Ibid.*, p. 5.

mana a espaldas de sus actores, con o sin su consentimiento, hacia lo mejor.

Considero digno de mención la constatación de Kant de que, por una parte, no existe *de hecho* ningún plan consensuado entre los hombres para la organización y planificación de su sociedad y de su porvenir (pues Kant constata que «la *desigualdad* entre los hombres es inseparable de la cultura mientras ésta avance sin plan alguno») ⁶ y, por otra, de que la inexistencia de un proyecto racional y consensuado entre los hombres tiende a hacer del «curso de las cosas humanas» algo «absurdo» ⁷. Para Kant este carácter absurdo de los asuntos humanos pone en peligro el *valor* de la humanidad. Efectivamente, para Kant, «la existencia humana no cobra sentido sin la referencia de su fin natural, y todas sus dudas relativas al valor empírico de la humanidad no autorizan al individuo a negar la realidad, moralmente necesaria, de un progreso moral; sin esta convicción, el ser finito, cayendo en la desesperación, cesaría de trabajar en pro del reino de los fines» ⁸. Si la historia del hombre fuera una locura, la humanidad carecería de valor, y con la humanidad la naturaleza misma pues su valor depende de que se desarrollen todas sus disposiciones (o potencialidades) que en ellas están por desarrollar (y la disposición

característica del hombre es su capacidad de desarrollar sus aptitudes racionales y morales). El planteamiento de Kant es, así, simple: *si* se concibe la historia del hombre como un proceso caótico, sin sentido, la humanidad pierde su valor y los que se sienten comprometidos en la tarea de mejoramiento ético de la humanidad se encuentran en el peligro de caer en la desesperación. Por lo tanto, y desde esta perspectiva de la defensa de la posibilidad de un mejoramiento moral del hombre, *hay que* concebir la historia de la humanidad *como si* estuviera guiada por un plan oculto (porque no es, ni mucho menos, evidente) de la naturaleza, un plan orientado al perfeccionamiento de la humanidad y que confiere a su historia el necesitado sentido.

3. Los antagonismos y el plan de la naturaleza

El cuarto principio propuesto por Kant para la elaboración de una historia cosmopolita afirma: «El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones» ⁹. Inmediatamente aporta

6 *Ibid.*, p. 69, nota.

7 *Ibid.*, p. 5.

8 Weil, E., «Kant et le probleme de la politique»; citado por Rodríguez Aramayo en *El utopismo ucrónico*, p. XV-XVI.

9 Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, p. 8.

Kant su definición de antagonismo: «Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad»¹⁰. Esta insociabilidad humana se explicita en «una fuerte inclinación [del hombre] a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia [esa misma oposición] por doquier»¹¹. Para Kant esa resistencia, esa hostilidad que los hombres oponen a la realización de los intereses privados y los «caprichos» de los demás es un factor disolvente de la comunidad pero *cumple un papel productivo según la perspectiva de la Naturaleza*: «esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres»¹².

Para Kant de este modo gracias a los antagonismos «se dan los primeros pasos desde la barbarie hasta la cultura», pues gracias a estos factores («la ambición, el afán de dominio y la codi-

cia») se «van desarrollando poco a poco todos los talentos»¹³. Sin este antagonismo entre los hombres «todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen»¹⁴ lo cual proporcionaría «a su existencia un valor no mucho mayor que el detentado por su animal doméstico y, por lo tanto, no llenaría el valor de la creación respecto de su destino como naturaleza racional». El que aspira al conformismo (a la felicidad frugal) rebaja el valor de su existencia pues el valor de la misma se mide por el desarrollo de sus disposiciones, por su «cumplimiento de la tendencia hacia la propia perfección». Como el hombre es un animal racional su perfección pasa por el desarrollo de sus capacidades intelectuales, lo cual es realizado (es conseguido por la Naturaleza) por medio de los antagonismos. El desarrollo de estas aptitudes racionales confiere valor a la creación (a la Naturaleza) al llevar a cabo su objetivo: el desarrollo de las disposiciones naturales de cada ser¹⁵.

Los antagonismos son pues instrumentos de la Naturaleza para llevar a cabo su tarea de perfeccionamiento moral e intelectual del hombre, es decir, el desarrollo de sus disposiciones naturales, desarrollo que salva el valor de la Naturaleza misma. Para Kant el hombre quiere felicidad pero la Naturaleza tiene un

10 *Ibid.*, p. 8-9.

11 *Ibid.*, p. 9.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

plan extraño a ese deseo (a esa necesidad). Este plan exige, para su cumplimiento (que conllevaría el desarrollo de los talentos y disposiciones –intelectuales y morales– que la Naturaleza ha puesto, en germen, en los hombres) el antagonismo entre los hombres y el sacrificio de su felicidad: «El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia. El hombre pretende vivir cómoda y placenteramente, mas la Naturaleza decide que debe abandonar la laxitud y el ocioso conformismo»¹⁶.

En la cita de Kant se constata que los antagonismos, es decir, la lucha de cada uno persiguiendo imponer a los demás el propio interés, son *causa de orden*. Pero desde la perspectiva de los individuos esa lucha no es vivida como causa de orden sino como productora de males, por ello los individuos tienden a considerarse a sí mismos como origen del mal: «el individuo tiene motivos para autoinculparse de todos los males que padece y atribuirse a sí mismo toda la maldad que comete, pero al mismo tiempo también los tiene para admirar y alabar la sabiduría y regularidad de ese orden en tanto miembro de la totalidad (de una especie)»¹⁷. Es desde la perspectiva de la Naturaleza (o de la totali-

dad) donde los antagonismos son el «principio motor y generador» que impulsa la actualización de las disposiciones humanas y son, por ello, causa de perfección y orden.

El conflicto de todos contra todos es productivo en otro sentido: este conflicto es al principio «desenfrenado»¹⁸ y produce entre los que interactúan (individuos o Estados) «perjuicios»¹⁹ que los obligan a instaurar un orden legal, una constitución civil que ponga límites al grado en que se realiza esa peculiar guerra. Son esos conflictos (entre individuos y entre naciones) un instrumento de la Naturaleza para la instauración de la sociedad civil porque «sólo en el terreno de la asociación civil esas mismas inclinaciones [las citadas «ambición, afán de dominio...»] producirán el mejor resultado» a saber «la suprema intención de la Naturaleza» que hemos visto que consiste en «el desarrollo de las disposiciones naturales de la humanidad»²⁰. En palabras de Kant: «toda guerra supone un intento (ciertamente no en la intención de los hombres, pero sí en la intención de la Naturaleza) de promover nuevas relaciones entre los Estados»²¹.

También en el planteamiento de Kant puede distinguirse dentro de los antagonismos dos momentos. En primer

16 *Ibid.*, p. 10.

17 *Ibid.*, p. 66-67.

18 *Ibid.*, p. 13.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*, p. 11.

21 *Ibid.*, p.14.

lugar su grado o nivel que alcanza. Kant piensa que debe limitarse esta «guerra» a un conflicto en el que se reduzcan, en lo posible, los perjuicios para los individuos. No debe llegarse a la guerra civil abierta. Debe ser limitada por reglas y leyes que pongan coto al conflicto. En segundo lugar su extensión. Para Kant los antagonismos deben *generalizarse*, deben extenderse a toda la sociedad, pues «sólo en la sociedad (y ciertamente en aquella donde se dé la mayor libertad y, por ende, un antagonismo generalizado) puede conseguirse la suprema intención de la Naturaleza»²². Según Kant se da una correlación entre extensión de los antagonismos y aumento de la libertad. Hasta tal punto está asociada la libertad con la liberalización de las relaciones humanas (relaciones sociales y económicas) de manera que adopten la forma de relaciones competitivas que Kant llega a afirmar en otra parte ²³ que el hecho de que un Estado tenga algún enemigo lo suficientemente fuerte como para temerle, es la garantía para el sostenimiento de la libertad en su interior pues «precisa de mucha riqueza para convertirse en una potencia y sin libertad no se darían las iniciativas que pueden crear esa riqueza»²⁴. Al menos aquí la libertad a la que se refiere Kant no es tanto la libertad política o de pensamiento,

sino la libertad de concurrencia competitiva en el plano económico la cual, como sabemos, es perfectamente compatible con un régimen político sin libertad (política).

En resumen, Kant considera necesario poner límites legales al uso de la libertad para permitir la coexistencia (antagónica) entre las diversas libertades e impedir así los excesos perjudiciales: el que una libertad particular actúe sin medida y arrolle varias libertades individuales. De ahí que Kant afirme que la insociabilidad obliga a la humanidad a «*autodisciplinarse* y a desarrollar plenamente los gérmenes de la Naturaleza gracias a tan imperioso arte»²⁵.

4. Leibniz, Kant, Hegel

La tesis que voy a sostener aquí es que la filosofía de la historia de Kant y la ontología que le subyace es inscribible en una tradición de pensamiento que abarca de Leibniz a Hegel pasando por Mandeville y Adam Smith. Voy a tratar de mostrar cómo una determinada afirmación (a saber, que la lucha de cada uno contra los demás por la consecución del propio interés es causa de orden del conjunto social) es determinable como *hilo conductor* entre una serie de concepciones de lo real, a primera vista, divergentes.

Es sabido que Leibniz entiende la

22 *Ibid.*, p. 10-11.

23 *Ibid.*, p. 72-74.

24 *Ibid.*, p. 72.

25 *Ibid.*, p. 11.

26 Renaut, A., *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1994, p. 160.

libertad «en términos de independencia respecto a la influencia de todas las demás criaturas»²⁶. Leibniz aportaría a la historia del pensamiento «ese principio esencial que legitima el individualismo en el sentido *ético* del término: cada individuo contribuye a manifestar el orden del universo, la armonía y racionalidad del Todo a través del repliegue sobre sí y del hecho de no preocuparse más que de sí mismo, mediante el cultivo de su independencia»²⁷. Hay que incardinar lo dicho sobre Leibniz en el explícito proyecto de éste de llevar a cabo una teodicea, a saber, aquella «investigación destinada a explicar la existencia del mal y justificar la bondad de Dios»²⁸. Desde la perspectiva de ésta «el orden de lo real... no puede ser concebido en ningún caso como auto-instituido por cualesquiera sujetos»²⁹. El «verdadero fundamento del orden de lo real» lo encontramos, en cambio, en «la armonía preestablecida»³⁰. Copleston piensa que con esa teoría Leibniz «trata de combinar causalidad mecánica con la teleología. Cada mónada se despliega y desarrolla según una interna ley de cambio, pero el sistema de cambios en su conjunto es dirigido, en virtud de la ar-

monía preestablecida, hacia la consecución de un fin».³¹ Mediante la teoría de la armonía preestablecida «el orden de lo real puede ser pensado como la resultante de las voluntades particulares de las mónadas que persiguen cada una el cumplimiento de su ser y, haciendo eso, contribuyen a desplegar la coherencia interna del «mejor de los mundos posibles»»³².

Mandeville, por su parte, constituye «una primera aproximación a lo que serán las teorías del mercado»³³. *La fábula de las abejas* «compara la sociedad con una colmena que vive en una «feliz abundancia» pero fuera de toda moralidad. Cada abeja busca exclusivamente su interés propio sin ninguna consideración por el de los otros»³⁴. También para Mandeville los vicios, caprichos y egoísmo individuales son productores de orden y prosperidad: ««la armonía en un concierto resulta de una combinación de sonidos que son directamente opuestos» e incluso «lo que llamamos el mal en este mundo, tanto moral como natural, es el principio que hace de nosotros criaturas sociables, la base sólida, la vida y el sostén de todos los comercios y empleos

27 *Ibid.*, p. 162.

28 Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Circulo de Lectores, 1990, p. 3216.

29 Renaut, *La era del individuo*, p. 158.

30 *Ibid.*, p. 159.

31 Copleston, F., *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1988, vol. 4 p. 32

32 Renaut, *La era del individuo*, p. 59.

33 *Ibid.*, p. 163-164.

34 *Ibid.*, p. 164.

35 *Ibid.*, p. 166.

sin excepción»³⁵.

La teoría de la "mano invisible" de Adam Smith continúa esta temática iniciada por Leibniz y Mandeville: algo, en principio, inmoral como la acción impulsada únicamente por el propio interés sin preocuparse por la suerte de los demás es causa de orden gracias a una mano invisible que armoniza entre sí estas acciones para que, sin quererlo y sin saberlo, trabajen por la prosperidad general. Para A. Smith «gracias a la libertad, los individuos pueden perseguir su propio interés, o sea, la «tendencia de todo hombre a mejorar constantemente su suerte». Cuando un individuo actúa en su conducta económica en el marco de la libertad, va buscando el mejoramiento de la suerte individual y establece instituciones y modos de comportamiento que realicen espontáneamente un orden conforme a la naturaleza (concepción de la mano invisible)»³⁶. En esta teoría se muestra la «convicción» de A. Smith «de que la sociedad, si es protegida de las intervenciones despóticas del gobierno, se desarrolla como un sistema de división del trabajo, *armónicamente surgido de un modo natural*»³⁷.

También «la teoría de la «astucia de la razón»» hegeliana es inscribible en la tradición que estamos recorriendo «en la medida en que no obedeciendo más que a sí mismo, no actuando más que a partir de sus propios móviles y motivos,

por tanto, con toda *independencia* en relación a algún «otro» que si mismo, obedeciendo solamente a su naturaleza, es como el individuo contribuye a un proceso cuya significación última se le escapa»³⁸. Por lo demás, Hegel lo expresa con claridad meridiana: «El interés de la pasión es inseparable de la realización de lo universal. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Éste no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto *el ardid de la razón*; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos»³⁹. Los egoísmos no están al servicio de los individuos sino de lo universal. La lucha entre los egoísmos conduce a la pérdida, a la ruina de los individuos. Pero a través de esa lucha se favorece la realización de un proceso racional consisten-

36 «A. Smith» en *Gran Larousse Universal*, Madrid, Plaza & Janés, 1982, vol. 37, p. 11692.

37 Habermas, J., *Teoría y praxis*, Barcelona, Tecnos, 1990, p. 100. El énfasis es mío.

38 Renaut, *La era del individuo*, p. 240.

39 Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1982, p. 83 y ss.

Humanidades

te en el despliegue de la Idea. La racionalidad del proceso se impone a través y a costa de lo particular irracional.

Tras lo expuesto podemos concluir que existe una patente continuidad de un mismo planteamiento a través de autores en principio bastante dispares (como es el caso de Kant y Hegel). La “armonía preestablecida”, la “mano invisible”, el “plan oculto de la Naturaleza” y la “astucia de la razón” son instrumentos conceptuales que realizan una función teórica claramente determinable. En primer lugar, llevan a cabo una defensa de la racionalidad de la totalidad o de lo universal (ya sea éste Dios, la Naturaleza o la Historia) ante la evidencia (inmediata, a primera vista) de la irracionalidad de lo particular o individual. En segundo lugar, realizan una justificación de lo particular o individual al mostrar que, aunque en primera instancia se nos aparece como lugar de lo irracional, de lo conflictivo y de lo caótico, cumple en verdad un papel esencial desde la perspectiva de lo universal. Estos instrumentos conceptuales acaban demostrando la necesidad de la forma en que es de hecho este ámbito de lo particular convenciendo acerca de su verdadera racionalidad que se muestra en su aportación al orden del conjunto. La apariencia de irracionalidad era solamente eso: apariencia, motivada por nuestro punto de vista, por nuestra perspectiva de seres finitos. Lo que desde nuestra perspectiva parece un mal cumple, en la

perspectiva de la totalidad, un bien.

Por tanto, para salvar la racionalidad de la totalidad (o la bondad de Dios, o el valor de la creación...) debemos elevarnos de nuestra perspectiva de seres finitos e intentar adoptar el punto de vista de lo universal. Desde este punto de vista (en el que lo universal es cosmos, Todo ordenado y racional) todo lo particular cobra significación, verdad y razón. Todo aparece sincronizado, penetrado de una omnipresente racionalidad aunque nuestra posición de seres finitos nos siga enfrentando con una «apariciencia» en la que reina la sinrazón.

Defensa de la racionalidad de la totalidad/justificación de lo particular en su forma dada: estos dos objetivos nos permiten evidenciar el explícito carácter *legitimatorio* de los instrumentos teóricos anteriormente expuestos. No es casual que Leibniz y Hegel hicieran hincapié en el hecho de que uno de sus objetivos centrales era la elaboración de una Teodicea. Tampoco la afirmación de Kant de que la historia en la perspectiva cosmopolita lleva a cabo una «justificación de la Naturaleza –o mejor de la *Providencia*»⁴⁰.

La vinculación de estos «ardides» teóricos con la legitimación del liberalismo económico (que en Adam Smith es explícita) llevada a cabo por A. Renaut⁴¹ la considero pertinente y difícil de refutar. En todos ellos la competitividad entre unos individuos incapaces de coordinar

40 Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, p. 22.

41 Renaut, *La era del individuo*, p. 163 y ss.

consensuadamente sus acciones es causa del orden del conjunto social o del universo mismo. Esto no es ni mucho menos evidente. Han sido necesarios varios siglos de defensa (en los casos que hemos visto a través de especiales instrumentos conceptuales) teórica de esta tesis para que nos tengamos que enfrentar con ella como con una evidencia.

5. El estoicismo moderno

El esquete recorrido realizado de Leibniz a Hegel a través de Kant muestra cómo ha pervivido con gran éxito un planteamiento estoico. Recordemos que para el estoicismo «el mal forma parte de la realidad, porque sin él la realidad sería incompleta; el mal puede ser concebido, pues, como un elemento necesario para la armonía universal»⁴². Es cierto que para los estoicos el mal es mal «para nosotros», es decir que es «una apariencia de mal» pero dicha calificación no significa que se le niegue realidad a aquello que nos parece mal, o que su maldad proceda de una falta de ser. La determinación del mal como *aparente* viene, en cambio, «justificada por la referencia al todo, en el que esos daños no son más que pequeños defectos, imperfecciones del material, tal vez útiles para la buena marcha o una mejor organiza-

ción del conjunto»⁴³. La determinación del mal como fruto de una *valoración* realizada desde una determinada perspectiva (la perspectiva finita) constituye un hallazgo del estoicismo que ha tenido como hemos visto un éxito notorio.

Esta tesis estoica permite salvar de la desesperación a los individuos enfrentados con un mundo que se les presenta como desorden, como imposible de controlar, como fuente de tremendas inseguridades y peligros. La argucia estoica permite concebir como orden al desorden, como bien al mal y adoptar ante los golpes de la realidad (que continúa siendo igual de desordenada aun después del cambio subjetivo) la actitud del que acepta lo que forma parte del orden y la racionalidad del mundo, del que acepta, en definitiva, lo necesario. Para Puente Ojea, «la confianza optimista del estoico en una dirección moral del mundo no dejaba de favorecer el apresto mítico de los regímenes de la época», lo cual pone de relieve el carácter políticamente legitimista del estoicismo en el mundo antiguo, sobre todo bajo el dominio romano⁴⁴. Es este papel legitimista del estoicismo el que retorna en plena modernidad.

6. Hobbes y el carácter disolutorio de los antagonismos

42 Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, p. 2080.

43 García Gual, C. e Imaz, M.J., *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Madrid, Cincel, 1987, p. 146.

44 Puente Ojea, G., *Ideología e historia. El fenómeno estoico, en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 105 y ss.

Respecto a la tradición que va de Leibniz a Hegel, Hobbes representa un contraste. Por ello quisiera exponer someramente alguno de sus planteamientos y mostrar, así, que los ardidés elaborados de Leibniz a Hegel han resultado ser los máximamente influyentes en la Modernidad pero no constituyen los únicos planteamientos que se han realizado. La referencia a Hobbes puede ser fructífera a la hora de mostrar la multiplicidad de las posiciones defendidas dentro del pensamiento moderno o «burgués».

Para Hobbes las relaciones que se establecen entre los hombres de manera «natural», es decir, según el estado de naturaleza, no son de ninguna manera causa de orden y prosperidad. El estado de naturaleza, la lucha entre los egoísmos o intereses individuales no produce un orden o un progreso. El antagonismo entre las voluntades que luchan por su propio interés no es, para Hobbes, «productivo». Es *destructivo* de la comunidad. Cuando las relaciones humanas se basan únicamente en la «competencia»⁴⁵ y en la «esperanza respecto a la consecución de nuestros propios fines»⁴⁶, cuando cada hombre, para conservarse «debe aumentar su dominio sobre sus semejantes», cuando reina la «desconfianza mutua» y

«cada hombre es enemigo de los demás»⁴⁷ no se produce, según Hobbes, «naturalmente» una ordenación del conjunto social. En esta situación de conflicto generalizado en la que «no existe un poder capaz de imponerse»⁴⁸ sobre estos intereses antagónicos, «en una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación y, lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve»⁴⁹. Desolador panorama el que nos pinta Hobbes para el caso en que sean únicamente los intereses privados los que sirvan de sustento a la dinámica social.

Quisiera hacer hincapié en lo siguiente: para Hobbes naturalmente el hombre es un lobo para el hombre, la Naturaleza no tiene ningún plan o ardid respecto a los hombres sino que viene a «disociar» y hacer «a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente»⁵⁰; en definitiva, «por la obra de la simple Naturaleza» el hombre se encuentra en una «miserable condición»⁵¹. Por ello los hombres deben salir de ese estado de naturaleza. La competitividad y la discor-

45 Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1982, p. 124.

46 *Ibid.*, p. 123.

47 *Ibid.*, p. 124.

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*, p.125.

50 *Ibid.*, p. 126

51 *Ibid.*, p. 127.

dia (cuyos efectos son la barbarie y la infelicidad de los hombres) deben ser limitadas drásticamente para posibilitar la seguridad imprescindible para la prosperidad social y económica. Para Hobbes es necesario el establecimiento de un poder, situado por encima de esa lucha de todos contra todos, que imponga límites severos a las pasiones humanas (como el egoísmo) que tienden a la disolución de la comunidad. Lo que le permitirá al hombre «superar»⁵² el estado de naturaleza serán «las pasiones que inclinan a los hombres a la paz», como «el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable» y «la razón», la cual «sugiere adecuadas normas de paz a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso». Según Hobbes «estas normas son las que se llaman leyes de naturaleza»⁵³. «Las leyes de naturaleza (tales como las de justicia, equidad, piedad y, en suma, la de haz a otros lo que quieras que otros hagan para ti) son», sin embargo, «contrarias a nuestras pasiones naturales»⁵⁴ que reinan en el estado de naturaleza. Por ello es necesaria la instauración de un poder lo «suficientemente fuerte»⁵⁵ como para asegurar la vigencia de dichas leyes de naturaleza frente a las pasiones naturales contrarias a la comunidad.

Habermas habla de la «profunda equivocidad» del concepto de naturaleza de Hobbes. Este «denomina «ley natural» a *ambas cosas*: a la conexión *causal* de la asocial naturaleza instintiva *antes* de la constitución contractual de la sociedad y el Estado, y a la regulación *normativa* de su vida social en común *después* de esta constitución. La dificultad salta a la vista: Hobbes debe derivar a partir de la causalidad de la naturaleza humana instintiva las normas de un orden cuya función consiste precisamente en la obtención a la fuerza de una renuncia a la satisfacción primaria de esos instintos»⁵⁶. En lugar de «equivocidad» preferiría hablar de inseguridad de Hobbes a la hora de usar los vocablos, pues su planteamiento se aclara si distinguimos como netamente diferenciados el estado de naturaleza y la ley de naturaleza. Esta última es un producto humano, elaborado por exigencias de ciertas pasiones del hombre *por la razón* humana que, por ser algo natural (Hobbes es materialista y entiende la razón como un fenómeno de la naturaleza, provocando así quizás el equívoco entre lo que es y no es por naturaleza: para Hobbes todo parece ser por naturaleza), es denominada ley de naturaleza.

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*, p. 143.

55 *Ibid.*, p. 144.

56 Habermas, *Teoría y praxis*, p. 71.

7. Conclusión

El contraste entre Hobbes y los que consideran que naturalmente los antagonismos entre los individuos (que constituyen el tipo de relación «natural» entre los hombres) tienden a producir armonía social no puede quedar más claro. Hay en el planteamiento de Hobbes una renuncia explícita a realizar una Teodicea o una justificación del estado de cosas dado. Lo impulsa, más bien un interés terapéutico. El que la cura consista en la instauración de un poder absoluto marca, obviamente, las distancias con nuestros planteamientos políticos (no soy un defensor del despotismo ilustrado), pero pone de relieve también el trecho que separa a Hobbes

de la tradición que nos sirve de referencia: Hobbes justifica la pertinencia de ese poder absoluto en la imposibilidad de autorregulación armónica de las relaciones humanas cuando vienen impulsadas únicamente por los intereses privados y en la necesidad de que en tales circunstancias la ordenación provenga de «fuera», de un poder político fuerte situado por encima del conflicto de intereses. Evidentemente no defiendo de ningún modo la solución política de Hobbes. La instauración de un poder por «encima» de los antagonismos es una ingenuidad política. Sólo me interesa mostrar un tipo de diagnóstico de la sociedad claramente divergente de los realizados por la tradición que va de Leibniz a Hegel.

Bibliografía

- Copleston, F., *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1988.
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Círculo de Lectores, 1990.
- García Gual, C. e Imaz, M.J., *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Madrid, Cincel, 1987.
- Habermas, J., *Teoría y praxis*, Barcelona, Tecnos, 1990.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1982.
- Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1982.
- Kant, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1994.
- Puente Ojea, G., *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1979.
- Renaut, A., *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1994.
- Rodríguez Aramayo, R. «El «utopismo ucrónico» de la reflexión kantiana sobre la historia», estudio preliminar a Kant, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1994.