

Del leviatán o la negación de la humanidad. Concepto y origen del Estado en
Thomas Hobbes y Mijaíl Bakunin

Gregory Patiño Vargas

Trabajo de Grado para Optar el título de Filósofo

Director
Campo Elías Flórez Pabón
Doctor en filosofía

Universidad de Pamplona
Facultad de Artes y Humanidades
Departamento de Filosofía
Pamplona
2019

Dedicatoria

*A mi siempre amada y eterna madre, Solangel
Siempre sintiéndote y amándote, aunque ya no estas.*

AGRADECIMIENTOS

Al profesor Campo Elías Flores Pavón por su afabilidad, por su sabio y bienaventurado acompañamiento y apoyo en este proceso académico y de vida.

A mi señor Tío; Carlos Julio Vargas por su preciado respaldo, amor y ejemplo de servicio y humanidad

A mi familia, por su invaluable apoyo e infinito amor. Por hacer vivir a través de ellos el amor eterno de mi madre, por ser refugio y cariño en el devenir no tan grato de la vida. Por tanto ejemplo de amor, servicio y fraternidad.

A la familia Navarro Martínez, a mi hermano de la vida; Dawerb por su encendido respaldo, amor e invaluable fraternidad. Por ser familia también para mí.

A los compañeros de aulas, de coloquios en la cafetería y pasillos de la universidad. A todos los amigos con los que compartí vida y conocimiento durante este proceso.

Agradecimientos sempiternos a Ginna por su compañerismo, empatía, cariño, por su oportuno aparecer en mi existencia.

TABLA DE CONATENIDO

INTRODUCCIÓN	6
1. ASPECTOS GENERALES	11
1.1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	11
1.2. OBJETIVOS	14
1.2.1. Objetivo principal	14
1.2.2. Objetivos Específicos	15
1.3. ESTADO DEL ARTE.....	15
1.4. JUSTIFICACIÓN	16
1.5. MARCO TEÓRICO.....	17
2. CAPITULO I. DE LA NATURALEZA HUMANA COMO JUSTIFICACIÓN DEL ESTADO	17
2.1. Thomas Hobbes y el ser egoísta por naturaleza	18
2.2. De la negación de la libertad o el nacimiento del Estado	22
2.3. Del miedo como fundamento del Estado	28
3. CAPITULO II: MIJAÍL BAKUNIN: CONTROVERSIA RESPECTO AL CONCEPTO DE NATURALEZA HUMANA Y EL ORIGEN DEL ESTADO	33
3.1. Bakunin: El anarquismo y el concepto de naturaleza humana.....	33
3.2. El anarquismo, libertad y sociedad	41
3.3. Bakunin y la teoría del contrato social	47
4. CAPITULO III: ANARQUISMO: DEL ESTADO COMO ANTINOMIA DE LA HUMANIDAD Y LA PROPUESTA DEL SOCIALISMO LIBERTARIO	51
4.1. De la moralidad del Estado o la negación de la humanidad	51
4.2. Bakunin y la propuesta del Anarquismo: la moral verdaderamente humana o anarquista	56
CONCLUSIONES	64
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	70

RESUMEN

TÍTULO: DEL LEVIATÁN O LA NEGACIÓN DE LA HUMANIDAD. CONCEPTO Y ORIGEN DEL ESTADO EN THOMAS HOBBS Y MIJAIL BAKUNIN

AUTOR: GREGORY PATIÑO VARGAS

DESCRIPCIÓN:

De la afirmación del ser humano como malvado o egoísta por naturaleza se ha desprendido la justificación del poder político y el Estado como un acontecimiento necesario. Según dicho concepto denigrador de la naturaleza humana el individuo fuera de la sociedad estatal, de un poder que los domine y atemorice se encontraría en un lamentable estado de guerra perpetua y lucha de intereses. Basado en la ficción del contrato social y la premisa de la maldad inherente al hombre, se sostiene desde Hobbes la tesis del derecho absoluto del Estado y su justificación. En este texto se exhortará a identificar en la premisa del hombre egoísta por naturaleza un argumento inclinado a la justificación y legitimación de la sumisión política y la explotación económica. Desde Thomas Hobbes, se abordará el concepto de naturaleza humana como una noción que desde cierto pesimismo antropológico fundamenta el origen y perpetuación de la autoridad y el Estado. Ahora bien, tal perspectiva la confrontaremos con la filosofía política del Mijaíl Bakunin y su visión anarquista de la naturaleza humana y el verdadero origen y carácter del Estado. En Bakunin, se reparará en la crítica hacia el Estado como una forma histórica de sociedad caracterizada por la supresión de la libertad humana y la materialización de los instintos más nocivos de la humanidad; el poder y la consolidación de la moral egoísta.

PALABRAS CLAVE: Naturaleza humana, Estado, Autoridad, Libertad, Anarquismo

ABSTRACT

TITLE: LEVIATAN OR THE REFUSAL OF HUMANITY. CONCEPT AND ORIGIN OF THE STATE IN THOMAS HOBBS AND MIJAIL BAKUNIN

AUTHOR: GREGORY PATIÑO VARGAS

DESCRIPTION:

From the statement of human being as evil or selfish by nature, derives the justification of political power and the State as a necessary occurrence. According to such a denigrating concept of human nature, the individual aside the state society, apart from a power to dominate and terrify, would be in a shameful state of perpetual war and struggle of interests. Grounded on the fiction of the social contract and the premise of inherent wickedness to man, from Hobbes it is maintained the absolute State Law thesis and its justification. In this text will exhort to identify in the man selfish by nature thesis an argument inclined to the justification and legitimization of political submission and economic exploitation. Since Thomas Hobbes, it will be addressed the concept of human nature as a notion which through certain anthropological pessimism substantiate the origin and perpetuation of State and authority. Having said that, such perspective will be confronted with the political philosophy of Mikhail Bakunin and his anarchist conception of human nature and the true origin and character of State. In Bakunin, it will be pointed out the criticism against State as a historical form of society characterized by the elimination of human liberty and the completion of the most damaging instincts of humanity; the power and the consolidation of selfish moral.

KEY WORDS: Human Nature, State, Authority, Liberty, Anarchism

INTRODUCCIÓN

De la noción de una especie gobernada e impregnada por el pesimismo de considerarse esencial y naturalmente tendidos a la hostilidad, se ha desprendido la justificación de la autoridad

y el gobierno sobre los hombres como un acontecimiento necesario. Según postulados como los de Thomas Hobbes, el estado natural del hombre está permeado por la ley del egoísmo y del más fuerte, la guerra de todos contra todos, apareciendo como imprescindible solución la formación y perduración del Estado y la autoridad. El Leviatán fue la forma en la que Hobbes llamó al Estado haciendo analogía de aquella bestia mitológica del antiguo testamento. El Estado es entonces aquella institución reguladora y represora de aquel conjunto de hostiles y pérfidas fieras denominadas humanos.

Según aquella noción del ser humano como un animal hostil, expresado en Hobbes, la libertad aparece como un mal del cual el hombre ha de desprenderse cediéndolo a la conformación del Estado. Soló con ello el hombre evitaría la destrucción y el daño mutuo. Ahora bien, esta idea de naturaleza humana ha sido mayormente el relato usado por aquellos que ostentan el poder político y alientan la necesidad de una institución represora para mantener sus privilegios o jerarquías.

Sobre las condiciones que el hombre ha heredado de la naturaleza se ha afirmado que es esta especie la que se distingue entre otras por poseer la luz de la razón. Sin embargo, para algunos no es este motivo para acercar al hombre a la armonía social, aún más, se le ha considerado un ser hostil e incapaz de convivir. Tan incapaz como para precisar de un ente regulador y coercitivo como el Leviatán de Hobbes. Para otros, es aquella razón el germen de una trascendencia humana, así como la posibilidad misma de la constitución de una sociedad basada en la libertad y la justicia.

Herder (1982) expresa “lo que el instinto es para el animal la libertad lo es para el hombre” (p.18). Siglos atrás Cicerón (44 a.-c) discernía sobre lo mismo, si bien el hombre ha recibido de la naturaleza en común con el resto de animales el instinto de preservar la vida no obstante lo hace diferente otra condición: la razón. Esta conciencia podría ser la posibilidad y el motivo por el cual el hombre es capaz de conciliar con el otro en procura de la vida social. De la misma manera, mediante ella puede asumir la facultad de percibir, reconocer el orden y hacerse característico por el hecho de tener como propio el deseo de verdad.

De los argumentos y postulados que dentro de la filosofía política aborda el origen del Estado así como su pertinencia y necesidad, tomaremos a Thomas Hobbes y su concepto de naturaleza humana. En este filósofo se encuentran las afirmaciones más consolidadas sobre la naturaleza de las pasiones humanas fuera de la sociedad civil. Dentro del constructo argumentativo de la necesidad del Estado encontramos en Hobbes la afirmación de una naturaleza humana tendida al egoísmo y a la guerra. Sin la emergencia o aparición del Estado como fuerza represora de estos impulsos, según este argumento, los individuos se encontrarían en una condición que el filósofo inglés ha denominado la guerra de todos contra todos.

Ahora bien, a dicha fundamentación del Estado a través del concepto de naturaleza humana que se abordará desde Hobbes, se opondrá a manera dialógica la filosofía política del anarquismo, específicamente desde la figura de Mijaíl Bakunin. Según Cappelletti (1986) el anarquismo es una filosofía y movimiento político que desde su crítica al sistema económico y la sociedad capitalista y estatal se opone al relato clásico del origen y la necesidad del Estado. Según la crítica anarquista, el Estado es solo una forma histórica de sociedad que ha tenido como origen la imposición de una minoría privilegiada y la legitimación del dominio de unos sobre otros.

De manera que, el anarquismo propende por la formación de una sociedad sin Estado fundada sobre la libertad y la igualdad económica. Rechaza y cuestiona así la necesidad del Estado y todo tipo de gobierno o autoridad apelando a la facultad de autogobierno y autogestión de los individuos y las sociedades. Su propuesta de sociedad supone entonces la abolición de todo tipo de estructura gubernamental y jurídica reemplazando las leyes por acuerdos libres y el poder centralizado por la formación de las sociedades en federaciones libres (Cappelletti, 1985, p. 33).

Según el anarquismo, la naturaleza humana no puede ser determinada dentro de una tendencia hacia el egoísmo o el interés particular. Dentro de su perspectiva, el medio y las condiciones materiales influyen en el carácter moral de los hombres. En el ser humano coexisten equitativamente tanto el egoísmo como la solidaridad, la incentivación de uno u otro rasgo de su

carácter depende también de las condiciones materiales, estructurales y económicas del medio en el que los hombres existan y se desarrollen. Por otro lado, la dimensión social representa el impulso más importante en el desarrollo evolutivo e histórico de la humanidad. A la versión de la competencia como la fuerza propulsora de la evolución y el trasegar humano el anarquismo contrapone y resalta la cooperación, el apoyo mutuo y en sí el carácter social de la humanidad como fuerzas importantes dentro su historia, desarrollo y forma ideal de organización.

Bakunin (1953), reformula la relación entre sociedad, individuo y libertad. Según el anarquista ruso, el hombre no ha de pensarse fuera de la sociedad. Es la sociedad la crea el individuo y no esté el que formula su existencia (p. 172). La existencia de la sociedad precede a la humanidad misma, a la celebración de cualquier pacto o contrato social, que en la perspectiva de Bakunin como se repasará en el segundo capítulo, representa una ficción absurda y perversa. Bakunin va a resaltar que la formación del Estado tiene como característica la limitación y renuncia a la libertad por parte de los hombres. No obstante, se abordará a partir del filósofo anarquista la visión de la sociedad como escenario posible e indispensable para la libertad. Es en la interacción social, en la sociedad y a través de los otros que el individuo se hace y reconoce como ser libre.

La existencia de los Estados ha recorrido ya hasta nuestros tiempos una larga duración y aunque el cumplimiento de sus principios y finalidades que pasan por salvaguardar la paz y la seguridad entre los hombres puede ser cuestionado, la idea de la necesidad de una autoridad y poder público que reprima la supuesta tendencia humana al egoísmo, la guerra y el daño mutuo sigue predominando. Extendiéndose además al punto de convertirse para algunos en una certeza al momento de pensar al hombre y a la sociedad.

La humanidad, el mundo del hombre, se encuentra mayormente entregado a un pesimismo antropológico, según el cual su principal característica es la agresividad y su casa natural es el egoísmo. Desde el ámbito académico hasta la cotidianidad la idea de que el hombre fuera del Estado y sin una autoridad que los atemorice sería naturalmente tendido al egoísmo y la malevolencia se da mayormente por afirmada. Si bien, la historia y el trasegar del animal

humano parece evidenciar un marcado carácter de destructividad y hostilidad, dicha noción ha sido mayormente impulsada y usada en sentido de justificar tanto gobiernos como represiones, inequidades y autoritarismos que han de surgir del entramado de las relaciones de poder.

De tal manera, el objetivo de este texto es realizar un retorno crítico y reflexivo hacia los fundamentos del Estado y el argumento del hombre egoísta por naturaleza, dando lugar a una confrontación entre dos visiones contrarias de la naturaleza humana y el Estado. El realismo de Hobbes y el anarquismo de Bakunin.

En este trabajo monográfico, partiendo de las obras *Leviatán* (1994) y *De Cive* (2000) de Thomas Hobbes específicamente en su apartados respecto a la naturaleza humana y el origen del Estado, se pretende hacer una revisión crítica y reflexiva de la noción de la naturaleza humana y la justificación del Estado a partir de la obra compilada “Escritos sobre filosofía política” del filósofo ruso Mijaíl Bakunin. En este texto se abordara el tema referente al origen, fundamento y pertinencia del Estado relacionándolo con la noción extendida hasta hoy de una humanidad permeada por la hostilidad, identificando en ella un pesimismo antropológico avalador de la autoridad como un acontecimiento necesario. Es así como se suscitan las siguientes interrogantes: ¿Puede ser acaso dicha teoría pesimista de la naturaleza humana principalmente un argumento inclinado y parcializado hacia el mantenimiento y justificación del poder político y el desequilibrio económico? ¿Se puede dar como asentada la premisa hobessiana del hombre egoísta por naturaleza o es esta parte de un discurso legitimador de modelos e ideologías políticas?

La estructura de este texto se conformará de tres capítulos, posteriores a los aspectos generales. En los dos primeros capítulos se repetirá la misma secuencia temática diferenciándose de los autores a abordar. Es decir, en el primer capítulo se tomará a Thomas Hobbes desde tres apartados: Su concepto de naturaleza humana, el despojo de la libertad como acto fundante del Estado y la categoría del miedo como sentimiento originador y perpetuador del Estado. En el segundo capítulo se abordará, ya desde el pensamiento de Mijaíl Bakunin, el mismo orden temático del capítulo precedente.

El concepto de naturaleza humana según el anarquismo específicamente en la obra de Bakunin. Seguido de ello se tomará la visión anarquista de la denigración de la libertad como origen del Estado y su reformulación de la relación libertad-sociedad. Por último, se profundizará en algunas de las objeciones y críticas de Bakunin a la teoría del contrato social. Finalmente, en el tercer capítulo se hará una contraposición directa entre las dos perspectivas abordadas de la naturaleza humana y la justificación del Estado. Es decir, entre lo que a partir del mismo Bakunin, se ha denominado como la moral del Estado y la moral verdaderamente humana o anarquista.

1. ASPECTOS GENERALES

1.1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Sobre las condiciones que el hombre ha heredado de la naturaleza se ha afirmado que es esta especie la que se distingue entre otras por poseer la luz de la razón. Sin embargo, para algunos no es este motivo para acercar al hombre a la bondad aún más se le ha considerado un ser hostil e incapaz de convivir. Tanto así, como para precisar de un ente regulador, controlador como el

leviatán de Hobbes (1994). Para otros, es aquella conciencia el germen de una trascendencia humana, así como de la posibilidad de la misma virtud.

De la noción de una especie gobernada por el determinismo del ser esencial y naturalmente hostil se ha desprendido la justificación de todo tipo de gobierno y despotismo, se hace justificable todo tipo de subordinación. Según postulados como los de Hobbes (2000) el estado natural del hombre es hostilidad, violencia, ley del más fuerte, guerra del hombre contra el hombre apareciendo como solución lo que Hobbes llamaría el leviatán o el Estado; aquella institución reguladora de aquel conjunto de depravadas y pérfidas fieras denominas humanos.

Ahora bien, a dicho concepto denigrador del ser humano podría oponerse ciertas disertaciones y estudios que desde la misma filosofía y la antropología se han desprendido. Posturas que resaltando la flexibilidad de los instintos como característica especial de la especie humana dimensionan la naturaleza humana dentro de un dinamismo que le despoja de cualquier determinismo y pesimismo biológico-moral. Desde el presente texto se tomará en confrontación a aquel pesimismo antropológico, la filosofía política del anarquismo. En el anarquismo se identificará una visión contextualista en torno al concepto de naturaleza humana.

Lejos de representar un extremo romanticismo u optimismo respecto a la condición humana, la filosofía del anarquismo considera que tanto la bondad como la malevolencia son fuerzas equiparables en el ser humano. La prevalencia de uno u otro rasgo depende del contexto y entorno social, es decir de la estructura política y económica en el que los individuos se forjen. Incluso conciente de la parte lóbrega que puede tener la condición humana el anarquismo identifica al Estado como la extrapolación de los instintos más nocivos de la humanidad, la incentivación del egoísmo y la violencia.

Para aquella noción del ser humano como un ser hostil expresado en Hobbes (1994), la libertad aparece como un mal del cual el hombre ha de desprenderse entregándosela a la figura institucional. Evitando así que se destruya así mismo y a otro. Dicho concepto ha sido minado a lo largo de la historia desde la antropología y la misma filosofía (p.8). Su punto de crítica podría

resumirse en el desconocimiento de la influencia del dinamismo social, la estructura económica y la configuración en general del medio social en el proceder y comportamiento humano. Así, se dice que el hombre en carencia de instintos férreos encuentra en la acción devenida de su mismo ser y en el medio social en el que se desarrolle la sustitución a los mismos.

De un ser caracterizado por la plasticidad de sus instintos no puede derivarse solamente una necesidad de soberano, gobernante o sociedad férrea que lo “adiestre”. Así, tampoco puede asegurarse en él una naturaleza netamente competitiva que a su vez justifique determinada lógica de cierto sistema económico. Dentro de su misma plasticidad se encuentra la posibilidad de cualquier “utopía”, organización social y dimensión individual más allá del mero estado de guerra “donde se es lobo para el otro”. Más que un ser determinado es el hombre una tensión entre la libertad y alienación, un núcleo de contradicciones en donde maldad y bondad hacen parte del cumulo de sus posibilidades. Puede ser entonces que lo que se ha conocido como homo sapiens no pasa por una especie designada biológicamente a la hostilidad o la bondad. El hombre más que malo o bueno por naturaleza es lo que elige ser, es posibilidades.

Es así como, La pretensión y desarrollo de este texto encuentra su asidero en la acción de exhortar a un retorno crítico y reflexivo entorno a la idea de naturaleza humana y a la justificación y pertinencia del poder político y el Estado. Se enuncia entonces la presencia de un pesimismo moral y antropológico que permea a la sociedad humana. Este pesimismo asume como tal la existencia de una naturaleza humana irrevocable que tiene su expresión en la hostilidad y la competencia.

En razón de poner en crítica y reflexión dicha idea de humanidad y así mismo la justificación clásica de la autoridad y la figura estatal, desplegaremos una contraposición entre uno de los más importantes teóricos de la fundamentación del Estado a través del pesimismo antropológico como el caso de Thomas Hobbes y uno de los exponentes de la filosofía política del anarquismo: Mijaíl Bakunin. Este último aborda el tema de la naturaleza humana y la organización social desde una postura anti-estatal.

Teniendo en cuenta el concepto de naturaleza humana y del origen del Estado según Thomas Hobbes expresado propiamente en su obras “Leviatán” y “De Cive”, así como las consideraciones del filósofo ruso Mijaíl Bakunin, respecto al verdadero carácter y fundamento del Estado, además de ciertos postulados y disertaciones de la antropología y la filosofía política: ¿Se puede dar como asentada la noción “hobbesiana” del hombre egoísta por naturaleza? o ¿Es acaso el hombre un ser destinado a hacerse a sí mismo, sin naturaleza fija alguna, cuyo carácter moral está influenciado por el medio social?. De tal manera que, ¿Puede ser acaso dicha teoría pesimista de la naturaleza humana principalmente un argumento inclinado y parcializado hacia el mantenimiento y justificación del poder político y el desequilibrio económico?

1.2. OBJETIVOS

1.2.1. Objetivo principal

Exponer la teoría del origen y fundamento del Estado desde la visión de Thomas Hobbes y Mijaíl Bakunin. Explorando así, una confrontación filosófica respecto a la controversia sobre la naturaleza humana y el origen del Estado desde la postura absolutista de Hobbes y el libertarismo de Bakunin.

1.2.2. Objetivos Específicos

- Describir el origen y fundamento del Estado Según Thomas Hobbes así como su concepto de naturaleza humana.
- Denotar la concepción de Mijaíl Bakunin en relación al origen, sentido y verdadero carácter del Estado y la naturaleza humana
- Realizar un retorno crítico y reflexivo hacia los fundamentos del Estado y la premisa del hombre malvado por naturaleza dando lugar a una confrontación entre las ideas de Thomas y Hobbes y Mijaíl Bakunin.

1.3. ESTADO DEL ARTE

La naturaleza humana y el anarquismo. Francisco Bassi (2011).

En este artículo el autor resalta la idea de naturaleza humana como un sustrato importante del liberalismo moderno y sus cimientos éticos y políticos. Así el hombre se fuerza a sí mismo limitado en cuanto a su voluntad y posibilidades afirmándose en dicha idea de ser solo consecuencia de aspectos naturales ajenos a su humanidad. De tal manera el autor resalta que esta “conciencia mundial” que se afirma en la naturaleza egoísta del hombre es principalmente

devenida de la experiencia e impulso de modelos e ideologías políticas a través de la historia de las sociedades, basados principalmente en teorías económicas.

El apoyo mutuo: Un factor de evolución. Pior Kropoktin (1902).

Esta obra es el intento del ruso Kropoktin por oponerse desde argumentos científicos y filosóficos a la idea de la competencia como mayor o único factor de evolución. Bajo la perspectiva de Kropoktin, aunque la ayuda mutua no contradice la selección natural es manifiestamente en la evolución el factor más determinante.

Actualidad de la antropología filosófica de A Gehlen. Luis Álvarez Munaris. La ciencia de los filósofos (1996).

El profesor Álvarez Munaris repasa en este artículo los fundamentos de la teoría antropología de Arnold Gehlen. Así introduciéndose en el núcleo de la reflexión del filósofo y sociólogo alemán el artículo resalta y explica el concepto de naturaleza humana. Se incita a ver en la teoría de Gehlen las posibles bases de una visión relacional de la naturaleza humana.

De vuelta a Hobbes. Wilmar Martínez Márquez. Estudios políticos (2013).

El profesor Martínez Márquez pretende desde la influencia de Hobbes repasar la idea del Estado como un ente imprescindible para mediar con las amenazas de seguridad proveniente de la violencia y guerra en las sociedades contemporáneas. Resalta el concepto de soberanía y los debates que han surgido recientemente alrededor del inglés y su obra.

1.4. JUSTIFICACIÓN

La justificación del presente texto encuentra su lugar en el extendido lienzo del pesimismo antropológico, en el que se pinta la reflexión actual sobre la condición humana. Aquella idea según la cual, fuera del Estado o de una autoridad que los atemorice los individuos se encontrarían en un enfrentamiento perpetuo donde prevalecería el egoísmo, es una noción que mayormente se da por afirmada. De tal forma, la pretensión de este texto es la incitación al retorno reflexivo hacia tal idea de la condición humana que justifica la presencia del poder político y el Estado. En contraposición, se esbozará una visión contextualista y libertaria de la naturaleza humana y la forma ideal de sociedad. Desde el Anarquismo y el pensamiento de

Mijaíl Bakunin se abordará al individuo como producto del medio social y al Estado como solo una forma histórica de sociedad que ha incentivado los más prejuiciosos instintos de la humanidad.

1.5. MARCO TEÓRICO

La humanidad, el mundo del hombre se encuentra mayormente permeado por un pesimismo antropológico según el cual su principal característica es la agresividad. Desde la esfera académica hasta la cotidianidad la idea de que el hombre es malo por naturaleza se da mayormente por afirmada. Si bien, la historia y el trasegar del animal humano parece evidenciar un marcado carácter de destructividad y hostilidad, dicha noción ha sido mayormente impulsada y usada en sentido de justificar tanto gobiernos como represiones, inequidades, autoritarismos que del entramado de las relaciones de poder han de surgir. En el ámbito de la filosofía política el argumento del determinismo moral encuentra un fuerte representante en el pensamiento de Thomas Hobbes.

En esta monografía, partiendo de las obras “*El leviatán*” (1994) y “*De cive*” (2000) de Thomas Hobbes específicamente en su capítulo respecto a la naturaleza humana y el origen del Estado, se pretende hacer una revisión crítica y reflexiva de la noción del hombre egoísta por naturaleza y la justificación del Estado a partir de la obra compilada “escritos sobre filosofía política” del filósofo ruso Mijaíl Bakunin.

2. CAPITULO I. DE LA NATURALEZA HUMANA COMO JUSTIFICACIÓN DEL ESTADO

En este segundo capítulo se abordará la teoría apologética de la necesidad y origen del Estado desde uno de los principales teóricos del contrato social y la formación, génesis y pertinencia de la sociedad denominada civil o estatal. A partir de la noción de naturaleza humana de Thomas Hobbes, se tratará el argumento que supone la necesidad del despojo de la libertad natural y la formación de un poder represor como medio para la consecución del cese de la hostilidad entre los hombres. Para ello nos remitiremos a algunos fragmentos del *Leviatán* (1994) y *De Cive*

(2000) de Thomas Hobbes. Estas obras contienen principalmente la reflexión política de Hobbes entorno a la naturaleza humana y su tránsito a la sociedad civil.

2.1. Thomas Hobbes y el ser egoísta por naturaleza

Es durante una convulsionada época, en el contexto inglés, que el *Leviatán* tiene su aparición de mano y pluma de Thomas Hobbes. En ese momento la confrontación social y religiosa pasaba por fuerzas que se dividen en monárquicos y parlamentarios. Así, la guerra civil inglesa ambientó la antesala de lo que iba a ser la teoría del contrato social de Hobbes, plasmada en su obra *Leviatán* y publicada hacia 1651 en las postrimerías de la guerra. Lo que se dice de la postura de Hobbes durante ese tiempo se enmarca en una visión intermedia según la cual, el pensador inglés apoyaba la monarquía mientras a su vez propugnaba por afirmar que su origen no era divino.

En ese contexto de guerra, Hobbes lleva sus afirmaciones hasta el punto de otorgar al hombre una naturaleza hostil, egoísta. Una condición de guerra de la que solo el emerger del Estado, de un poder común regulador de todo, podía hacer declinar. Dentro de la naturaleza humana y así en la suposición de la maldad originaria del hombre se aloja la premisa teórica del Estado. Al respecto el filósofo inglés expresa en el *Leviatán*:

Fuera del estado civil hay siempre guerra de cada uno contra todos. Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos (Hobbes, 1994, p.102).

La división clásica entre los teóricos modernos de lo político que se basa en señalar una transición entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, se resume en Hobbes bajo la fórmula de un estado de guerra planteado por la naturaleza de las pasiones, sin embargo, esta es contrarrestada con la paz en la perspectiva de la sociedad civil.

A dicha generalidad, con relación a la condición natural humana llega Hobbes partiendo de la igualdad como condición natural del hombre. Es decir, el filósofo inglés afirma que todos los seres humanos son iguales por naturaleza. Tanto corporal como mentalmente todos los individuos están en igualdad de capacidades, las leves variaciones que tienen lugar no generan una diferencia radical en la condición humana. De dicha igualdad, no obstante, deviene también la equivalencia en las capacidades de cada individuo para alcanzar sus fines, para la autoconservación y autosatisfacción. Estos fines constituyen para Hobbes la génesis de los conflictos y la guerra de todos contra todos.

De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse (Hobbes, 1994, p.101).

La igualdad para Hobbes, consiste entonces en aquella capacidad por todos compartida de infringir daño al otro, mediado por el motivo de nuestra propia conservación y satisfacción. La igualdad es tomada en una acepción negativa, en la que esta se definiría como el origen del conflicto entre los hombres, sobre este particular Carlos Buhle (2004) en su artículo: Thomas Hobbes: sobre el miedo precisa: “La igualdad estriba en la capacidad equivalente de agresión que se da entre los hombres, en la susceptibilidad de ser cualesquiera de los hombres víctima de los mismos actos. Es la vulnerabilidad lo que iguala a los hombres” (p.5).

Cuando en relación a la consecución de un objeto o fin estas voluntades humanas se contrastan, aparece el conflicto como lienzo en el que se pinta la condición natural humana. En esta parte Hobbes establece tres causas propias de dicho estado de discordia: La competencia, la desconfianza y la gloria “la primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación.” (Hobbes, 1994, p. 52).

Es así como, mientras la primera causa hace de la violencia su herramienta para hacerse de las mujeres, niños y propiedades de los otros, la segunda tiene lugar para defenderlos. En cuanto a la

tercera, opera por motivos insignificantes; con cualquier signo de subestimación, una palabra, u opinión divergente la fuerza y violencia aparecen.

Aunque del mencionado estado de naturaleza, expresa Hobbes, bien puede pensarse que nunca ha existido, considera que en su época hay lugares que pueden evidenciar su realidad. Menciona al continente americano según él como ejemplo de que ante la ausencia de un gobierno, de un poder común al que se le tema, no hay otra situación que la de la guerra de todos contra todos.

Así mismo, en tal estado bestial la injusticia no existe, la perspectiva de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia no tienen puesto en la existencia: “de esta guerra de todo hombre contra todo hombre es también consecuencia, que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia no tiene allí lugar” (Hobbes, 1994, p. 104).

Ahora bien, existe en la teoría del inglés una posibilidad para el ser humano de salirse de ese lamentable estado brindado por la naturaleza, tal posibilidad deviene de las tendencias de ciertas pasiones que lo hacen buscar la paz. El miedo a la muerte y el deseo de vivir son esas pasiones que junto a la razón, permiten la superación del estado de naturaleza. La razón sugiere algunas normas o leyes de la naturaleza que instan a la creación del estado.

Hobbes entiende como leyes de la naturaleza aquel constructo elaborado por la misma humanidad con intención del mantenimiento, consecución de la paz y conservación de la vida. Al respecto nos dice en *Leviatán* (1994): “La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza” (p.53).

Son estas leyes naturales las que conducen hacia la emergencia del Estado. En lo consecutivo de *Leviatán*, Hobbes intentará extender su concepto así como enumerar algunas de dichas leyes, no obstante, no es la intención de este escrito extenderse hasta dichos umbrales, pues es

precisamente ese argumento filosófico entorno a la justificación del Estado, cuando éste se presenta como salida idónea del estado natural lo que nos interesa.

Es propio resaltar que, Hobbes revierte aquella vieja premisa griega que afirma en el hombre una naturaleza política, según él, el ánimo de asociación no está mediado por la empatía, no deriva de una tendencia natural sino del honor y del beneficio propio. Afirma el filósofo inglés (2000): “por lo tanto, no buscamos asociarnos con los otros por la asociación misma, sino porque de ella podemos recibir algún honor o beneficio. Son estas dos últimas cosas las que deseamos primariamente; aquella la deseamos secundariamente” (p.55). La actitud política según esta visión no es propiamente natural en el hombre sino consecuencia del deseo primario de la autoconservación y del beneficio propio. Es por ese interés egoísta y no por voluntad misma que el hombre se hace un animal político.

La naturaleza humana está determinada, según esta visión, no por ser precisamente política sino todo lo contrario, por ser una especie que originariamente no es apta para la vida social. La asociación es propiamente un accidente motivado por el interés y el beneficio propio, de tal manera que en ya en *De Cive* Hobbes (2000) expresa:

La mayor parte de los hombres que han escrito acerca de los estados, suponen, o nos piden que creamos, que el hombre es una criatura que desde su nacimiento es apta para vivir en sociedad. Los griegos le llaman ζῷον πολιτικόν; y, basándose en esto, construyen la doctrina de la sociedad civil (p.54).

Dentro del razonamiento de Hobbes (2000) que se sigue en *De Cive*, puede percibirse la existencia de aquella afirmación según la cual el hombre si pareciese contener una naturaleza netamente malvada. Lo anterior puede interpretarse del mismo círculo argumentativo sobre el carácter social o no del Hombre. “Como si para preservar la paz y el gobierno de la sociedad no se necesitara más cosa que el que los hombres acordasen establecer ciertos pactos y condiciones a los cuales ellos mismos llamaran después leyes” (p. 54). Según esta afirmación hobessiana podría decirse que aún aceptando que solo el interés y beneficio propio impulsan a los hombres a

pactar y de esta forma ellos lo hiciesen, formarían acuerdos libres entre sí, estos pactos no serían exitosos o seguros sin la presencia de un poder coercitivo.

No basta entonces con que los hombres generen entre sí acuerdos o pactos, es preciso como ya hemos repasado anteriormente la existencia de un poder que vigile y castigue el cumplimiento de tales pactos, y en suma hay un solo gran pacto que recoge la voluntad de todos en una sola, el del soberano o el Estado.

Por motivo de una desconfianza y tendencia a tomar ventaja sobre el otro, dichos acuerdos no serían prósperos si no se le da existencia a un poder superior y coercitivo. Este poder, que resume la existencia de toda sociedad, como profundizaremos más adelante, termina teniendo como origen el miedo mutuo. Antes de ello, en la génesis misma del Estado podemos encontrar una adjetivación o consideración negativa de la libertad que conlleva a la anulación de esta en procura de la formación del Estado, es a ello a lo que nos referiremos en el siguiente apartado.

2.2. De la negación de la libertad o el nacimiento del Estado

Según el planteamiento expuesto por Hobbes, la inevitable y hostil condición natural del hombre lo lleva a restringir y entregar su libertad con el fin y la necesidad de construir el Estado. El individuo es reducido a un ser incapaz de convivir mediado por su propia libertad, en su lugar es el Estado él que, con su poder y coerción, garantiza el orden social. Por esa razón Martínez (2007) expresa en su ensayo, un tanto apologético de la teoría de Hobbes, que:

El compromiso vinculante de cada hombre con las leyes morales se fundamenta en el egoísmo. Ese deseo primario de supervivencia y bienestar motiva al hombre hobbesiano a aceptar las prescripciones morales para poder salir de la condición invivible que resulta ser el Estado de naturaleza (p. 5).

El antídoto a una miserable condición natural de guerra, consecuencia de las nefastas pasiones humanas es entonces el origen del Estado, su justificación. Esa desesperanzadora generalización de lo que es el hombre asume, que como si se tratase de algo determinado, esta

especie necesita de quien mediante el temor y la coerción lo obligue al cumplimiento de la ley, del contrato social. De esta manera, aunque aquellas leyes naturales fueran perceptibles espontáneamente por los individuos, se precisaría de un poder que los constriña a cumplirlas en sociedad.

Al respecto expresa Hobbes (1994) en el mismo *Leviatán* propiamente en el capítulo XVII que aborda las causas de la generación del Estado: “Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno” (p. 137).

Hobbes (1994), en medio de su justificación del Estado responde al posible disentimiento que resalta la existencia en la naturaleza de sociedades como las de las hormigas o abejas que viven sin un poder coercitivo. Su respuesta niega que lo mismo pueda acaecer en la sociedad humana, puesto que esta especie se distingue por la continua pugna por el honor que está ausente en las mencionadas creaturas. La buena convivencia, concluye el inglés después de otras razones, es natural en esas creaturas mientras que en los hombres solo puede advenir artificialmente mediante el pacto social y el Estado.

El único camino, según la argumentación hobbesiana, para que la seguridad se haga lugar entre los individuos es que estos confieran todo su poder y libertad a un hombre o a una asamblea de hombres “que sometan sus voluntades a la voluntad de aquel y sus juicios, a su juicio” (1994, p. 140). La creación del Estado es entonces una transferencia del derecho a gobernarse a sí mismo a un hombre o a una asamblea. La multitud así reunida en una persona se denomina Estado, es este el nacimiento del gran Leviatán, como metafóricamente ha denominado Hobbes al Estado.

Hobbes (1994) resalta en la descripción de la tercera ley natural un argumento clave en su justificación del Estado. Según el filósofo inglés hay una ley natural que dicta la obligatoriedad de todos a cumplir los pactos celebrados. De ahí que en temor de que el otro no cumpla dichos pactos la razón insta al individuo a la creación del Estado (p.112). Un poder que los obligue mediante la coerción y el temor a cumplir las convenciones celebradas, de esta manera afirma el filósofo realista:

Debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso, y de otra parte para robustecer esa propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato, en recompensa del derecho universal que abandonan: tal poder no existe antes de erigirse el Estado (Hobbes, 1994, p. 120).

De tal forma que, de una versión pesimista de la libertad y la condición humana germina la hasta hoy asentada justificación del poder coercitivo y del Estado y en general de toda línea de autoridad. La concepción de un ser humano permeado por la desconfianza, la hostilidad, la maldad y el egoísmo construye dentro de este argumento la percepción pesimista de la libertad. Los actos humanos se despojan de responsabilidad y pasan a ser resultado de una supuesta condicionalidad natural o estructura inclinada hacia la maldad.

En el prefacio dirigido al lector del *De Cive* Hobbes (2000) advierte que su texto no es una apología o incitación sesgada y cegada únicamente a la monarquía como forma de gobierno ideal. Llámese aristocracia, democracia o monarquía lo realmente importante es resaltar el hecho de que se necesita ineludiblemente la presencia de un poder o autoridad suprema que cohesione y mantenga las pasiones en orden entre los hombres: “Lo que sí afirmo expresamente a lo largo de todo el texto es que cualquiera que sea el tipo de gobierno, ha de haber un poder supremo y equitativo” (p. 49).

El hombre, incapaz de lidiar con su libertad, ha de hacer entrega de ésta y de su poder a un poder más grande y común. El honor y la ambición de gloria actúan según este argumento como obstrucciones de la posibilidad de que el individuo, mediante su libertad y razón constituya un orden o convivencia social. Sin Estado, según esta visión, el individuo se encuentra entregado al egoísmo y a la lucha perpetua de intereses.

Libertad es la palabra que mejor encuentra y designa Hobbes (2000) para referirse a aquel estado pre-social (p.109). En aquel estado anterior a la sociedad civil se vivía en libertad y, a través de ella como puente, el conflicto y el miedo perpetuo. De tal manera que, y es algo que

podemos observar tanto en *De Cive* como en el *Leviatán*, la libertad siempre es complementada y acompañada por un adjetivo negativo.

Por consiguiente, todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. (1994, p.98).

Según la visión hobbesiana (2000), la libertad podría ser análoga, aludiendo a las palabras del poeta Michaux, citado por Arango (1965), “*a aquel poema que hemos debido escuchar, pero ha paralizado nuestro entendimiento*”. Algo de lo que nos tenemos que desprender para dar lugar a la sociedad civil, la libertad es aquel estado de naturaleza que solo puede derivar en la guerra y desconfianza mutua y en el que el concepto de justicia no tiene existencia alguna. Por lo tanto, “en el estado de naturaleza, todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de hacer daño; pero al no proceder de la misma causa, tampoco pueden ser condenados de manera igual” (p. 59).

Según este análisis, el hombre no conjuga con la libertad pues esta resulta un peligro para el mismo género humano. Sobre la pertinencia, uso y vigencia que ha tenido este pesimismo envuelto en la justificación del Estado nos referiremos más adelante.

Respecto de la anulación de las libertades individuales que se derivan de su esquema político, Hobbes no parece preocuparse. De tal forma que, las objeciones a la reducción de todas libertades individuales, no tienen lugar para él. Carecen de sentido objeciones algunas, según lo refiere el mismo filósofo inglés, porque a la formación de la sociedad civil se debe presumir la extinción de aquellas libertades y en sí de la libertad misma. Es de recordar que precisamente este estado de libertad, que es equivalente al estado de naturaleza y a su vez de guerra, es el que se ha de superar.

El Estado, la formación de la sociedad civil es una renuncia a la libertad de tal manera está configurado. En consecuencia todo tipo de Estado o de gobierno implica la pérdida de las

libertades individuales. A pesar de la inclinación monárquica de Hobbes (2000), este deja claro que bajo cualquier tipo de gobierno la libertad es por consecuencia misma reducida o extinguida. Ya sea un sistema monárquico o democrático en ninguno hay más libertad que en el otro:

Hay algunos que imaginan que la monarquía es más penosa que la democracia porque hay menos libertad en aquella que en esta. Si por libertad entienden una exención de la sujeción que le es debida a las leyes, es decir, a los mandatos del pueblo, debe recordárseles que ni en una democracia, ni en ninguna otra clase de gobierno existe una libertad así (p. 181).

La multitud, la dispersa horda se convierte en sociedad civil cuando precisamente renuncia a sus libertades. Este pacto no está sustentado en la libertad, su verdadera bandera según Hobbes, es la seguridad. Recordemos que en los cimientos de esta pesimista visión antropológica, en el estado natural la existencia está rodeada de libertad, pero esto no corresponde a una ideal situación sino a una “triste, bruta y corta” realidad. No se trata entonces de libertad o libertades, se trata según Hobbes de la paz, de garantizar la seguridad, ese es el motivo de erigir al ‘Leviatán’, como se refiere Hobbes al Estado, aquel ‘Dios mortal.

Hobbes (2000) induce una idea de nuevo impregnada de la premisa del egoísmo humano con relación a aquellas objeciones y reclamos por la desaparición de las libertades individuales (p.21). Subraya los vestigios infectivos y nocivos que tiene el poder, no obstante, el filósofo inglés acuña la culpa de ello a la naturaleza humana y no al poder mismo.

En su perspectiva, no son reclamos de libertad lo que por ejemplo detractores de la monarquía o cualquier forma de gobierno sustentan, no es el exilio a la nada de sus libertades, sino los ánimos de participar en el poder, explícitamente los ánimos de poder que surgen de su propia naturaleza. En este sentido afirma Hobbes (2000): “pero cuando hombres o súbditos particulares piden libertad, bajo el nombre de libertad no están, de hecho, pidiendo libertad, sino poder, aunque por falta de conocimiento no reparan en ello” (p. 181).

La obra *De Cive* (2000) es según su mismo autor, una investigación dirigida a establecer los derechos de los Estados y los deberes del súbdito (p. 34). Deberes no derechos tal como se escribe. Esto no corresponde solamente a una expresión, en general todo el argumento de Hobbes valida dicha expresión. Es el soberano, el Estado, el que sostiene en sí mismo el derecho a gobernar y castigar, los súbditos se remiten solo a obedecer, el derecho a la rebelión no es considerado dentro de la teoría política de Hobbes.

Para establecer dichos derechos del soberano y deberes del súbdito es preciso según el ejercicio de *De Cive* (2000), remitirnos a conocer cuál es la dimensión cualitativa de la naturaleza humana. Según la ya mencionada hipótesis hobbesiana, el ser humano en su estado de naturaleza se halla entregado a una situación denominada la guerra de todos contra todos (p. 54). La palabra que más se ajusta a este estado anterior a la sociedad civil, es la de libertad. La libertad es vista como aquella situación que hace del hombre un huésped natural de la morada de la hostilidad, la brutalidad y la miseria. Así se llega a la conclusión, según este razonamiento, que en virtud de la convivencia pacífica y la seguridad, la libertad deja de ser un ideal de prioridad y más que ello es envuelta en un hecho no permisible.

Bajo estas consignas puede decirse que el Estado tiene su génesis en una transferencia necesaria que cada individuo hace de su libertad, El hombre se despoja de su condición natural, de su propia libertad, en procura de la convivencia y la seguridad. Aquella transferencia da lugar al Estado o poder soberano, que se define así, como la reunión de todas las voluntades, la extinción y abandono de la libertad en un poder común y coercitivo, en palabras de Hobbes, en un 'dios mortal', una bestia apocalíptica llamada el Leviatán. Finalmente, así define Hobbes (1994) este acto que da lugar a lo que es el Estado:

Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mí derecho de gobernarne a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera (p.137).

El único concepto negativo que aparece como sustento de la aparición del Estado no es tan solo el de libertad. En la hipótesis hobbesiana sobre el origen del Estado, encontramos al miedo como aquello que nos impulsa a la formación y perpetuación del Estado. A tal categoría nos referiremos en apartado siguiente.

2.3. Del miedo como fundamento del Estado

El concepto de miedo es también parte importante de ese engranaje descriptor de la naturaleza humana que argumenta la necesidad del Estado, en el prefacio al lector de la obra *De Cive* Hobbes (2000) induce el siguiente principio:

Que las disposiciones de los hombres son naturalmente de tal condición que, excepto cuando son reprimidos por temor a algún poder coercitivo, cada hombre desconfiará y tendrá miedo de cada otro hombre; y como por derecho natural, se verá obligado a hacer uso de la fuerza que tiene para lograr la preservación de sí mismo (p. 44).

Hobbes (2000) se remite en este prefacio a las vicisitudes y calamidades que percibe en su entorno, describe múltiples ejemplos de desconfianza mutua y agresión controvirtiendo a quien aún dudan de la hostilidad natural humana (p.46). El miedo que seguramente expresaba en sus ojos permeó sus hojas y su filosofía, así como él, que dijo haber nacido el mismo día que el miedo, su reflexión política parece haber nacido bajo el mismo signo.

Ahora bien, en medio de dicho pesimismo entorno a las relaciones humanas, Hobbes (2000) atisba en aquel mismo prefacio, que su hipótesis llevaría a la afirmación según la cual, el hombre se definiría como malvado por naturaleza a lo que afirma:

Algunos objetan que, si este principio fuese admitido, se seguiría necesariamente no solo que todos los hombres son malvados (lo cual, aunque sea duro reconocerlo, debemos admitir, pues así está expresamente declarado en la sagrada escritura), sino también que son malvados por naturaleza, lo cual no puede concederse sin caer en la impiedad (p. 44).

Hobbes evita asegurar explícitamente que el hombre es malvado por naturaleza, no obstante, la concepción según la cual la maldad en el hombre se resalta como constitutivo predominante está impresa en toda esta teoría. Por lo menos en el plano social y según la visión hobbesiana, es necesario aceptarnos dentro de la definición de naturalmente tendidos a la maldad en función de asimilar así mismo la necesidad y pertinencia de un poder castigador y regulador.

Por otro lado, no ha de pasar desapercibido aquel añadido de Hobbes, según el cual las sagradas escrituras pueden sugerirnos acertadamente aquella acepción de maldad que rodea al género humano. Son conocidas en la obra hobbesiana las diferentes reflexiones bíblicas que reflejan su intención de reforzar lo que él consideraba eran las leyes naturales, con las leyes divinas.

Propiamente, el miedo que hace necesario una institución, un establecimiento rígido y coercitivo, en suma; el gran pacto, es el miedo a los otros, la desconfianza mutua. Lo curioso es que, para argumentar dicho carácter hostil y desconfianza mutua entre los hombres, el pensador inglés se remite a situaciones en las cuales la sociedad civil y los Estados ya existen. Lo anterior, no deja de ser extraño en sí mismo cuando la supuesta superación de esa situación de guerra de todos contra todos debería tener lugar en la sociedad civil y en la ya existencia de los Estados. Una superación del estado de guerra que no percibimos en la actual experiencia de la ya presencia de los Estados.

El miedo mutuo se deriva así mismo de la igualdad natural entre los hombres y, por otro lado, vuelve a afirmar Hobbes (2000), a la tendencia de causar perjuicio y alzarnos en ventaja sobre el otro.

No esperamos otra cosa del prójimo diferente al peligro de nuestra paz y seguridad, aunque los beneficios de esta vida pueden aumentarse mediante la ayuda mutua, lo cierto es que se alcanza mejor dominando a nuestros prójimos que asociándonos con ellos, Por lo tanto, espero que nadie pondrá en duda que, si desapareciera el miedo, los hombres serían más intensamente arrastrados por la naturaleza a obtener dominio sobre sus prójimos que a asociarse con ellos (p. 57).

En el estado de naturaleza, todos tienen el deseo de hacerse daño y así mismo tienen la igualdad de condiciones e inclinaciones para llevarla a cabo. De tal manera que, respecto a la condición que genera el constante miedo entre unos y otros Hobbes (2000) define que:

La causa del miedo mutuo se debe en parte a la igualdad natural entre los hombres y en parte a la voluntad que tiene de hacerse daño mutuamente; de lo cual viene a suceder que no podemos esperar de otros ni prometernos a nosotros mismos la menor seguridad (p. 58).

Aquella igualdad natural entre los hombres es el origen mismo del miedo que conforma la efigie humana trazada por Hobbes. Según Buhrle (2004), las causas que generan este constante temor en el pensamiento de Hobbes:

Hay que buscarlas, de un lado, en la tendencia natural de los hombres a agredirse y, de otro, en la igualdad entre ellos en el estado de naturaleza. Acerca de lo primero baste con lo dicho sobre la situación de indefensión natural en la que el hombre se encuentra y que lo lleva a tener al otro como enemigo antes que como colaborador (p. 4).

La razón más predominante que da lugar al deseo de hacerse daño mutuamente entre los hombres es la coincidencia de muchos en un mismo objeto de deseo. Por lo cual, los más fuertes son los que podrán conseguir lo deseado mediante la violencia,

(...) pero la razón más frecuente de que los hombres deseen hacerse daño mutuamente surge de esto: Que muchos hombres, al mismo tiempo, apetecen una misma cosa, la cual no puede generalmente disfrutarse en común ni ser dividida. De lo cual se sigue que los más fuertes son los que podrían conseguirla, siendo la espada la que decida quién es el más fuerte (Hobbes, 2000, p. 60).

Es predominante entonces la sensación de miedo en las que se enmarcan, según este razonamiento hobbesiano, las relaciones humanas. Se hace tomar como axioma el no dejar de cuidarnos del otro, la ya mencionada desconfianza mutua predominante en el discurso de Hobbes es causante del miedo. Según el mismo Hobbes (2000), como miedo no ha de entenderse solo la

acción de estar asustado, asustarse del otro, tiene que ver también con la previsión de los hechos futuros, la desconfianza, la sospecha (p. 119).

Son tantos los peligros que amenazan a todos como consecuencia de la codicia y los apetitos de cada hombre, que el que todos hayamos de protegernos y cuidar de nosotros mismos esta tan lejos de ser tomada a broma, que nadie puede ni quiere hacer otra cosa (Hobbes, 2000, p.60).

La muerte, el miedo incesante a ser una víctima potencial del otro es una premisa del argumento que justifica la aparición del Estado, El leviatán es aquel monstruo que ha de aceptar el género humano en virtud de protegerse de su naturaleza agresora, protegerse del conflicto entre sí. La entrega o transferencia de nuestros derechos como lo denomina Hobbes, el ceder nuestra libertad a la conformación de ese gran pacto podría verse como un mal, pero bajo el argumento antropológico del filósofo inglés es imprescindible y necesario tal evento. El advenimiento de la sociedad civil y el Estado, la unión de la multitud previene un mal peor; la guerra perpetua. Respecto a lo que justifica esta búsqueda del Estado y la sociedad civil Buhrle nos aduce.

La búsqueda que la justifica es la de una quietud, la de una serenidad humanamente tolerable. El miedo a la violencia, al dolor, a la muerte que nada sabe de prebendas, es el impulso hacia ese sosiego, hacia ese remanso artificial. El hombre que pensó Hobbes busca, con un fervor casi religioso, la seguridad, la protección del otro, siempre un potencial agresor, pocas veces un colaborador (Buhrle, 2004, p.5).

El miedo, es lo que nos impulsa según esto a despojarnos de nuestra propia libertad, de nuestro estado de naturaleza. A través del miedo, el Estado se legitima como aquel poder supremo que ha de restringir aquella tendencia a agredirnos mutuamente.

De tal forma, la causa que subyace verdaderamente a la formación de las sociedades, y propiamente al Estado, es el miedo. Aquel temor extendido entre el género humano y presente entre unos y otros se puede percibir como el verdadero impulso que conforma la voluntad humana de asociarse y formar un pacto, de entregar su voluntad a la de un poder supremo que controlando sus pasiones y la de los demás garantice la paz y seguridad de cada uno. Así lo

expresa el mismo Hobbes (2000): “Debemos, pues, concluir que el origen de todas las sociedades grandes y duraderas no consistió en una mutua buena voluntad entre los hombres, sino en el miedo mutuo que se tenían” (p.57).

Este mismo temor, aquel temor “Post contrato” También, que funda en el individuo la creencia de que sin Estado solo la guerra de todos contra todos tendría lugar, sigue vigente. Así como su origen, tal concepto del hombre es la herramienta moderna de mantener la sujeción, legitimidad y veneración hacia la existencia de quien o quienes sustentan el poder. Es esta la tesis por ejemplo que Vázquez (2004) pretende también resaltar en su trabajo: “El temor post contrato se sigue utilizando en el sentido hobbesiano de la palabra, pero de una manera más sistemática y con una dirección política definida, que garantice, en todo caso, la permanencia de aquellos que detentan el poder” (p. 7).

Surge entonces la pregunta respecto a la permanencia del miedo después del contrato social. Dicho interrogante ha sido abordado múltiplemente y en relación a la mera observación podría afirmarse que este miedo lejos de desaparecer permanece una vez establecida la sociedad civil. Más allá de lo anterior, el miedo no solo permanece después y en la sociedad civil, sino que es la herramienta que permite su permanencia. Podría decirse que el miedo por el prójimo transmuta al miedo por el soberano, el castigo del Leviatán. Es decir, el miedo es lo que nos hace adentrarnos a las huestes del Leviatán y así mismo lo que evita que pretendamos salir de él.

Hay entonces dentro de la fundamentación del Estado un pesimismo entorno a la naturaleza humana y su desarrollo dentro de su propio autogobierno lejos de autoridad o represión alguna. Ciertamente el argumento que sostiene la necesidad del Estado se erige sobre una visión denigradora de la naturaleza humana. Allí el hombre sin una autoridad que los atemorice y coercione se ve imposibilitado a formar una óptima convivencia social. Ahora bien, dicha perspectiva ha sido ya sumamente cuestionada.

Desde la misma antropología que ha resaltado la inexistencia de un patrón determinado de conducta en el género humano hasta la misma filosofía política en donde encontramos visiones

contrapuestas a la justificación clásica del Estado, así como a su pertinencia y perduración. Tal es el caso de la filosofía política que abordaremos a continuación como una contraposición a la visión Hobbesiana del Estado, la naturaleza humana y la forma ideal de organización social.

3. CAPITULO II: MIJAÍL BAKUNIN: CONTROVERSIA RESPECTO AL CONCEPTO DE NATURALEZA HUMANA Y EL ORIGEN DEL ESTADO

En este capítulo se tomará el orden temático hecho en el capítulo precedente. Se abordará tal como en Hobbes el concepto de naturaleza humana en el anarquismo, específicamente en la obra del filósofo Mijaíl Bakunin. Seguido de ello tomaremos la visión anarquista de la negación de la libertad como origen del Estado y su reformulación de la relación individuo-sociedad. Enfatiza en la libertad la más alta realidad del individuo y a la sociedad (no estatal) como su medio. Por último, se ahondará en algunas de las objeciones y críticas de Bakunin a la teoría del contra social.

Es así como, principalmente nos remitiremos a la obra de Bakunin, específicamente a la compilación de algunos de sus distintos textos fragmentarios reunidos y sistematizados por Gregori Petrovich Maximoff con el nombre de *Escritos sobre filosofía política (1953)*. Así mismo tomaremos algunas disertaciones de filósofos anarquistas como Kropotkin y Malatesta (2013) y del importante teórico del Anarquismo Ángel Capelleti (1986) específicamente en su obra *Bakunin y el socialismo libertario*.

3.1. Bakunin: El anarquismo y el concepto de naturaleza humana

Mijaíl Bakunin fue un filósofo y activista ruso cuya actividad estuvo presente tanto en la reflexión política y filosófica como en los agitados movimientos políticos de la época. Específicamente su campo de acción y reflexión estuvo inspirado por el anarquismo.

En el anarquismo hay, a diferencia a la teoría repasada en Hobbes, una concepción del hombre y la sociedad en donde la crítica al Estado es profundamente trascendental. El

anarquismo es una filosofía política que aboga por la formación de una sociedad sin Estado y autoridad en donde las relaciones humanas estén mediadas por la voluntad libre de los individuos y no por la sujeción a leyes y estructuras jurídicas.

Kropotkin, también anarquista, filósofo y científico ruso definió en 1905 para la enciclopedia británica al anarquismo como:

(...) Es el nombre que se da a un principio o teoría de la vida y la conducta que concibe una sociedad sin gobierno, en que se obtiene la armonía, no por sometimiento a ley, ni obediencia a la autoridad, sino por acuerdos libres establecidos entre los diversos grupos, territoriales y profesionales, libremente constituidos para la producción y el consumo, y para la satisfacción de la infinita variedad de necesidades y aspiraciones de un ser civilizado. (Enciclopedia Británica, 2005)

La filosofía política del anarquismo desdeña del Estado como una forma nociva de sociedad. De tal manera, no solo hace crítica de su existencia y del argumento que lo legitima, sino que además aboga por su desaparición. La denominación anarquismo proviene de la palabra anarquía que a su vez proviene del griego, así lo explicita Enrico Malatesta (2013) en su texto *La anarquía y el método del anarquismo*: “La palabra anarquía proviene del griego y significa sin gobierno; es decir la vida de un pueblo que se rige sin autoridad constituida, sin gobierno” (p.5).

Ahora bien, la palabra anarquía ha sido comúnmente tomada en una acepción errónea. Tal interpretación ha definido la anarquía como una situación de caos, desorden o confusión. Desde antes que fuera inspiración para formar mencionado movimiento y filosofía política y aun hoy mismo se sigue tomando en este sentido. La causa de esta falsa interpretación radica en la fundada creencia o razonamiento de definir la existencia de los gobiernos como estrictamente necesario, así lo explica el mismo Malatesta (2013):

El sentido vulgar de la palabra no desconoce su significado verdadero, desde el punto de vista etimológico, sino que es un derivado o consecuencia del prejuicio consistente en considerar al gobierno como un órgano indispensable para la vida social, y que, por tanto, una

sociedad sin gobierno debe ser presa y víctima del desorden, oscilante entre la omnipotencia de unos y la ciega venganza de otros (p.5).

Méndez y Vallota (2001) sostienen que el anarquismo es la posibilidad de una sociedad no jerarquizada. Una sociedad en donde la convivencia humana no se encuentre regulada por reyes, leyes o gobiernos sino por su propia y armoniosa auto-regulación. Aboga por la desaparición del Estado, pero contrario a lo que se ha solido interpretar su pretensión no implica la desaparición de toda forma de sociedad sino de esta específica, la autoritaria. De tal forma, bajo el pensamiento libertario el Estado es considerado solo como una forma histórica de la sociedad.

Ahora bien, según su concepción y pretensión de sociedad se ha acusado al anarquismo de poseer una ingenua visión romántica y positiva de la naturaleza humana. Lo anterior se aleja del contenido real de esta filosofía política. El anarquismo no pretende afirmar en el hombre una naturaleza netamente bondadosa más bien enfatiza el carácter de plasticidad del ser humano. En la naturaleza humana convergen aspectos negativos y positivos, y en la potencialidad de uno u otro de estos rasgos el contexto social es determinante. Sobre este debate en particular, en su artículo *La naturaleza humana: un concepto excedentario en el anarquismo* Tomas Ibáñez (2015) expresa:

En realidad, lo que resulta totalmente falso en cuanto nos tomamos la molestia de examinar el discurso anarquista es que se caracterice por asumir una concepción de la naturaleza humana cercana a la de Rousseau. En general, las figuras clásicas del anarquismo se inclinan, más bien, por enfatizar la flexibilidad del ser humano, destacando que se compone tanto de rasgos positivos como negativos (p.4).

Asimismo, Ibáñez (2015) señala que el concepto de naturaleza humana se enviste de importancia para el anarquismo en su pretensión de contrarrestar la postura que basándose en tal concepto justifica la necesidad de una sociedad jerarquizada. Dentro de este marco libertario la naturaleza humana es también contextual, no responde exclusivamente a un impulso o tendencia natural, el entorno, el sistema de aprendizaje la clase de sociedad que ambiente las pasiones y convivencia humana son determinantes en su conducta (p.6).

Existe condiciones o características que son propias de todos los seres humanos, la razón y el lenguaje han constituido para muchos como rasgos distintivos en la especie humana. El anarquismo ha resaltado también dentro de su filosofía estas condiciones que comprenderían la efigie natural del ser humano no obstante dentro de este universalismo converge también una visión contextual de la naturaleza humana.

Los aspectos materiales, las mismas estructuras, y modos sociales forman el carácter moral del hombre, así cierto orden o modo sociedad sería la verdadera incitadora de los aspectos más sombríos de la humanidad y no precisamente una proclividad natural a hacerse daño mutuamente.

Para Ferrer (2005) la noción de naturaleza humana en la filosofía del anarquismo no le interesa cambiar el egoísmo por la solidaridad, su pretensión no pasa por afirmar en el hombre a “la bondad” como su condición natural. En el ser humano permanecen y coexisten estas fuerzas como potencialidades que surgen o se incentivan influenciados por el contexto social en que se forjen (152).

El anarquismo no tiene intención entonces de asumir una postura positiva de la naturaleza humana para hacer viable así su propuesta de una sociedad libertaria. Lo que oriente a la especie humana a la consecución de esta forma de orden y convivencia social está presente ya dentro de sus propias potencialidades. Según Bakunin (1953) el egoísmo y la solidaridad coexisten en el ser humano y el predominio de una u otra de estas fuerzas surge según las condiciones materiales y aspectos socioculturales. Así, en una sociedad anarquista, según la postura anterior, las mejores posibilidades del ser humano, los mejores aspectos de su naturaleza prosperarían por las mismas características de una sociedad libertaria (125).

En la reflexión anarquista si existe una condición natural en el ser humano, es la de ser un animal social. Si hay una tendencia universal es la de la sociabilidad, el aspecto social no se puede desligar de la naturaleza humana, se antepone a la misma libertad. Como veremos con

Bakunin, para la teoría anarquista la libertad es una conquista social, el hombre solo se reconoce a sí mismo como libre en la interacción con los otros, en la sociedad.

Según la postura de Hobbes (2000), repasada en el capítulo anterior, la importancia de abordar el tema de la naturaleza humana pasa por establecer las condiciones iniciales de hostilidad y egoísmo que nos conducirían a formar la sociedad y precisar de un poder represivo como el Estado. Para Bakunin conocer la naturaleza humana nos induce a ver en la condición de ser social la forma de llevar a la realidad la propia libertad y no una extinción de la misma.

Según Bakunin, citado por Petrovich (1953) el hombre es creación y resultado de la naturaleza, es el producto del devenir de una evolución biológica, por ende está sujeto a las leyes naturales (p.32). No obstante, sus facultades racionales y de lenguaje producen en el individuo cierta emancipación y elevación moral que solo en el plano social puede efectuar y reconocer.

En este sentido se dice que la filosofía de Bakunin es de corte materialista, considera que el hombre es propiamente naturaleza, sus capacidades, sus potencialidades, su egoísmo, su carácter solidario, sus inclinaciones más sublimes y más monstruosas se encuentran contenidas en ella. “El hombre forma con la naturaleza una sola entidad y es el producto material de un número indefinido de causas exclusivamente materiales” (Bakunin, 1953, p.73).

De tal manera que, la naturaleza establece con sus leyes un límite para la libertad humana, en relación a las leyes naturales el hombre jamás puede ser completamente libre. Así, según este argumento, rebelándose contra esta naturaleza universal, el hombre se rebelaría contra sí mismo. En este contexto, la libertad en el ser humano para Bakunin (1984) consiste en:

La libertad del hombre consiste en la obediencia a las leyes naturales en tanto las ha reconocido por sí mismo como tales y no porque le hayan sido impuestas por una voluntad extrínseca cualquiera, ya sea divina o humana, colectiva o individual (p.311).

Ahora bien, para Bakunin el concepto de leyes naturales no implica lo mismo que para Hobbes. Estas leyes no son aquellos principios que exclusivamente hacen proclive a los hombres al egoísmo y la hostilidad entre sí. Al respecto, Ángel Capelletti (1986) importante teórico y estudioso del anarquismo define en el contexto del pensamiento de Bakunin, a las leyes naturales como: “Las leyes naturales son los procesos reales por los cuales existen todas las cosas y desde el punto de vista teórico vienen a ser la única explicación de todos los hechos” (p.179).

A pesar de dicha aseveración, la relación entre el hombre y la naturaleza, aclara Bakunin, no es de carácter esclavista. No es que precisamente el hombre sea esclavo de la naturaleza y sus leyes, más bien es parte de ella misma, si Bakunin (1953) define la naturaleza como “la suma de las transformaciones reales de las cosas que se producen y que se producirán incesantemente en su seno” (p.30), establece y deja claro que el ser humano es producto y ejemplo constante de estas transformaciones.

Al obedecer estas leyes no obedece más que a sí mismo, así lo explica también Capelletti (1986): “afirma, pues, que, al obedecer las leyes de la Naturaleza, el hombre no es esclavo, ya que no obedece sino las leyes de su propia naturaleza, esto es, a lo que constituye su propio ser” (p.151).

Si bien, según este razonamiento, el hombre no puede desligarse de su realidad animal, esto es, el estar sujetos a las leyes naturales que consisten también en la lucha por la vida y la supervivencia, se encuentran en el género humano unas capacidades distintivas que forman su potencial emancipación. La razón, el conocimiento, el hacerse de una estructura simbólica; el lenguaje, conforman estas capacidades distintivas. Para Capelletti (1986), gracias a esa potencia de abstracción:

El hombre, librándose de la influencia inmediata que los objetos exteriores ejercen en el individuo, puede compararlos unos con otros y observar sus relaciones mutuas; he ahí el comienzo del análisis y de la ciencia experimental. Gracias a esa misma facultad, el hombre se desdobla, por decirlo así, y, separándose de él mismo, se eleva en cierto modo sobre sus propios

movimientos interiores, sobre las sensaciones que experimenta, los instintos, los apetitos, los deseos que se despiertan en él, tanto como sobre las tendencias afectivas que siente (p.153).

Bakunin, no pretende sugerir una visión pesimista de humanidad en donde esta se encuentra ineludiblemente presa de las fuerzas exteriores. La relación naturaleza–humanidad no se configura según él, como una relación de amo y esclavo; siendo parte de la naturaleza, al obedecerla el hombre se obedece a sí mismo.

Sin embargo, siendo su esclavo, no lo es, ya que la esclavitud supone dos personas diferentes, una de las cuales están subordinada a la otra, y, como el hombre no está fuera de la naturaleza, sino que forma parte de ella, no puede, en rigor, ser su esclavo (1984, p.177).

El filósofo ruso hace crítica del concepto del libre albedrío, por lo menos en cuanto su versión idealista, es decir, la que considera a la libertad como un hecho anterior a la sociedad y de por sí prejuicioso. Bakunin arremete contra la hipótesis de un hombre fuera de la naturaleza sin sujeción alguna a las fuerzas exteriores. Sí bien resalta la libertad como máxima potencialidad humana infiere que aquella es propiamente una conquista y realidad que se da en el plano social y una vez que el hombre reconoce las leyes naturales.

(...) mediante el conocimiento de las leyes de la naturaleza, puede el hombre librarse de la presión que el mundo (físico y social) ejerce sobre él; por la ciencia y el trabajo llega a dominar las cosas que lo rodean; por la revolución sacude el yugo arbitrario de los otros hombres. Y éstos son los únicos sentidos auténticos para Bakunin (1984) del término «libertad»: 1) dominio de la naturaleza por la observancia de sus leyes, 2) independencia frente al poder despótico de los hombres, 3) organización reflexiva de la sociedad según las leyes naturales” (p.156).

Bakunin, al igual que Hobbes, imagina una situación inicial del hombre en el que este, influenciado mayormente por la lucha por la vida, se encontraba en un estado “bestial”. No obstante, difiere que la salida de este estado inicial haya sido la formación de un poder coercitivo, a su parecer fue la inteligencia humana, su capacidad de discernimiento y su

naturaleza social los verdaderos motivos que impulsaron al hombre. Capelletti (1984) lo refiere así:

Si se le pregunta a Bakunin, como es inevitable hacerlo, por qué salió el hombre de su condición originariamente bestial, la respuesta genérica es la siguiente: «Su inteligencia progresiva se aplicaba natural, necesaria y sucesivamente a su trabajo animal». (p.168).

Pensamiento y rebelión aparecen en Bakunin como factores reiteradamente resaltados en la configuración humana. Estos dos actos o capacidades forman según él filósofo ruso las más importantes características del desarrollo progresivo de la humanidad. En este sentido, existe una confianza en las potencialidades que se encuentra inmersas en la misma naturaleza humana, la condición racional, el conocimiento, configuran la posibilidad humana de ser transformador de su propio entorno.

En el caso del hombre, hay que añadir a esos puntos un elemento nuevo: la inteligencia y la comprensión, una facultad y una necesidad que indudablemente se encuentran ya a un nivel inferior pero bastante perceptible en las especies animales que por su organización se encuentran más próximas al hombre; porque parece que la naturaleza no conoce diferencias cualitativas absolutas, que todas las diferencias de este carácter se reducen en último extremo a diferencias en cantidad, y que solo en el hombre logran un poder tan imperativo y abrumador como para transformar gradualmente toda su vida (Bakunin, 1954, p.54).

La atención que le da Bakunin (1954) al concepto de naturaleza humana surge de la necesidad de indagar sobre las condiciones de posibilidad de una sociedad anarquista. Se establece al ser humano como aquel en donde confluyen tanto el egoísmo como la solidaridad, es el aspecto social el que hace que una u otra de estas potencialidades se haga predominante. Es de recordar que:

(...) la mayoría de los teóricos anarquistas retoman la definición del ser humano como un animal social: es el caso de Proudhon, como ya hemos visto; asimismo el de Kropotkin, para quien la sociedad existe antes que el hombre; y también de Bakunin, quien no concibe el ser humano fuera de la sociedad” (Ibáñez, 2015. p4).

A diferencia de Hobbes, el aspecto social en el anarquismo es visto de una manera positiva, no es el afán de seguridad, ni el miedo mutuo el que nos hace asociarnos. La sociedad antecede a todo, es por medio de ella que el hombre se hace con su humanidad, es solo en la sociedad en donde el individuo se reconoce como ser libre. Es el contexto social el que promueve o inhibe las posibilidades que están contenidas en la naturaleza humana. De tal manera que, según la visión anarquista, el Estado entendido como sociedad civil solo ha incentivado lo peor de las pasiones humanas.

El hombre solo se emancipa del yugo de la naturaleza externa mediante el trabajo colectivo, en el plano de la sociedad y la acción colectiva. En Bakunin encontramos una íntima relación entre sociedad y libertad. La libertad para el anarquista ruso no se remite a un hecho en relación a un individuo aislado anterior a un contrato o vínculo social, en lugar de ello es solo en sociedad donde el hombre se hace plenamente de su humanidad y conciencia, La libertad supone por sí misma como escenario a la sociedad. Es a esta relación entre libertad y sociedad a la que nos referiremos con más profundidad en el siguiente acápite.

3.2. El anarquismo, libertad y sociedad

Para Bakunin (1954) la sociedad es base de la existencia humana, precede y al mismo tiempo sobrevive a la existencia humana. El aspecto social en el hombre se entrelaza con su naturaleza, de tal forma que rebelarse contra la sociedad es tan imposible como una rebelión contra la naturaleza, “El hombre no elige la sociedad; por el contrario, es su producto, y está sometido tan inevitablemente a las leyes naturales que gobiernan su desarrollo necesario como a todas las demás leyes naturales a las que debe obedecer” (p.172).

Mientras Hobbes establece que el origen mismo de la sociedad, por lo menos de la sociedad jurídica o Estado, es la renuncia o entrega de la libertad, por otro lado, Bakunin se opone a dicha idea sosteniendo que es el desarrollo colectivo, es la sociedad misma el escenario en donde la libertad puede surgir y desarrollarse. De la siguiente manera lo expresa Bakunin (1953); “la sociedad es la base de la existencia humana. Precediendo en el tiempo a cualquier desarrollo de

la humanidad y compartiendo plenamente el poder omnipotente de las leyes, acciones y manifestaciones naturales, la sociedad constituye la esencia misma de la existencia humana” (p.172).

A pesar de que el individuo nace esclavo de su propio entorno social, no solo de las leyes naturales, es en la sociedad misma y a través de los otros que el hombre se reconoce como ser libre. En este sentido Bakunin se opone al pensamiento que él ha llamado idealista, esta visión antecede la libertad a la aparición de la sociedad, En teorías como las de Hobbes el hombre nace libre y ha de ser entrega de esta libertad para formar la sociedad civil, para Bakunin el hombre no puede pensarse fuera de la sociedad. Así define el filósofo anarquista la concepción idealista de la formación de la sociedad.

En una palabra, según esta teoría, no son los individuos quienes resultan creados por la sociedad, sino que, al contrario, son ellos quienes la crean, impulsados por alguna necesidad externa, como el trabajo o la guerra. El Estado adopta el lugar de la sociedad (Bakunin, 1954, p.175).

El filósofo ruso resalta que como génesis del Estado se encuentra la negación de la libertad humana. Repasa la teoría fundante del Estado y analiza que esta tiene como principio la premisa de una humanidad que contiene en sí una esencia perversa o malvada. El Estado no es el producto de la libertad pues según aquella teoría mientras el hombre estuvo en posesión de dicha libertad, aislado en su individualidad, era la ley del egoísmo la que prevalecía, de tal manera, expresa Bakunin, la libertad fue tomada como aquello que no produce el bien sino el mal. Así, defienden los teóricos del Estado la necesidad de ese tipo de sociedad coercitiva, suponiendo que el Estado tomó en esa condición a la humanidad con la tarea de hacerla buena, transformando el hombre natural en ciudadano.

El Estado no es el producto de la libertad, sino el producto de la negación y el sacrificio voluntario de la libertad. Los hombres naturales, absolutamente libres desde el punto de vista del derecho, pero expuestos de hecho a los peligros que en todo instante amenazan su seguridad, renuncian a una parte mayor o menor de su libertad para asegurar y salvaguardar su seguridad, y puesto que la sacrifican con ese final de convertirse en ciudadanos, se convierten también en

esclavos del Estado. Tenemos, pues, derecho a afirmar que desde el punto de vista del Estado, el bien no surge de la libertad, sino de la negación de la libertad (Bakunin, 1954, p.175).

Es en este punto donde Bakunin encuentra la similitud entre la teología y la política, recordemos, como abordamos en el primer capítulo, que en muchas ocasiones Hobbes en la exposición de su filosofía política se remite a los ejemplos de las sagradas escrituras. Para el filósofo anarquista la teología y la política entendida como la teoría del Estado convergen en la convicción de que la libertad humana ha de sacrificarse en virtud de hacer de los hombres seres aptos para la vida en sociedad. Esta semejanza de premisas en la teoría política del Estado y la teología conducen a Bakunin (1954) a afirmar que el Estado es una especie de religión o iglesia terrestre.

En cuanto a nosotros, apenas nos extraña, porque estamos convencidos de que la política y la teología se relacionan estrechamente, tienen el mismo origen y persiguen la misma meta bajo dos nombres distintos; estamos convencidos de que todo Estado es una Iglesia terrestre, al igual que toda Iglesia con su Cielo —morada de los benditos dioses inmortales— no es más que un Estado celestial (p.154).

El pesimismo frente a la condición natural humana es entonces el origen del Estado. Es en la hipótesis del hombre esencialmente proclive a la maldad en la que la teoría apologética del Estado y la teología coinciden, La libertad natural ha de ser abandonada según aquella visión a favor de la seguridad y la extinción de la guerra de todos contra todos, no obstante lo que de allí se puede objetar es que dicho situación de guerra lejos de ausentarse está presente en la misma existencia actual del Estado. Es este mismo disentiimiento el que expresa Bakunin (1954):

En consecuencia, el Estado comienza, como la Iglesia, con la suposición fundamental de que todos los hombres son esencialmente malos y de que, abandonados su libertad natural, se matarían entre sí y ofrecerían el espectáculo de la más pavorosa anarquía, donde los más fuertes asesinarían o explotarían a los más débiles. ¿No es esto justamente lo contrario de lo que está aconteciendo ahora en nuestros Estados ejemplares? (p.156).

La sociedad es anterior al mismo desarrollo de la humanidad, el Estado es solo una forma transitoria de sociedad. Mientras para Hobbes la formación de la sociedad parece remitirnos exclusivamente al Estado, para Bakunin el Estado no es la sociedad, solo es una de sus formas históricas y en su perspectiva si en algún punto se necesitó de la existencia del Estado este es en realidad un mal históricamente necesario.

No acontece lo mismo con el Estado. Y no vacilo en decir que el Estado es un mal, pero un mal históricamente necesario, tan necesario en el pasado como será necesaria antes o después su completa extinción, tan necesario como lo fueron la bestialidad primitiva y las divagaciones teológicas del pasado. El Estado no es la sociedad; es solo una de sus formas históricas, tan brutal como abstracta en su carácter (Bakunin, 1954, p.175).

El concepto de sociedad difiere en el anarquismo respecto a las teorías contractualistas. En Hobbes es en la sociedad en donde el hombre se despoja de su libertad en favor de la seguridad, en la teoría libertaria es tal escenario social en donde el hombre se reconoce como un ser libre y moral reconociendo lo mismo en su “congéneres”. Es en este punto donde Bakunin concluye que en virtud de su propia libertad el hombre debe aspirar a la libertad de los demás.

El hombre primitivo y natural se hace libre y humano, y se eleva al estado de un ser moral —en una palabra, se hace consciente de su propia forma humana y de sus derechos dentro de sí y para sí solo en la medida en que se hace consciente de esta forma y estos derechos en todos sus congéneres. Se deduce de ello que, en interés de su propia humanidad, moralidad y libertad personal, el hombre debe aspirar a la libertad, moralidad y humanidad de todos los demás hombres (Bakunin, 1954, p.170).

Libertad y solidaridad no son para Bakunin, en este sentido, incompatibles, la libertad no representa la negación de la solidaridad en su lugar ambas forman parte importante en la esencia humana.

La solidaridad social es la primera ley humana; la libertad es la segunda. Ambas leyes se entrelazan y, siendo inseparables, constituyen la esencia de la humanidad. En consecuencia, la

libertad no es la negación de la solidaridad; al contrario, representa el desarrollo y, por así decirlo, la humanización de esta última (Bakunin, 1954, p.171).

Bakunin considera a la igualdad como condición necesaria para que la libertad, expresión de la misma solidaridad, sea efectiva. Esta interdependencia entre igualdad y libertad es una idea ético-política presente y característica del pensamiento anarquista.

Puesto que la libertad es el resultado y la expresión más clara de la solidaridad —es decir, de la reciprocidad de intereses—, solo puede ser realizada en condiciones de igualdad. La igualdad política solo puede basarse sobre la igualdad económica y social. (Bakunin, 1954, p.171)

Así, el hombre se emancipa y se hace de su propia libertad individual gracias al trabajo colectivo, La sociedad lejos de aminorar la libertad la genera. En Hobbes la sociedad no tiene otro punto de partida diferente al sacrificio de la libertad, tal es la moral del Estado que según Bakunin se opone a la verdadera moral humana. Tal idealismo como lo denomina Bakunin, que ve la libertad humana como un evento que solo tiene lugar fuera de la sociedad, de lo que resulta que esta última comprendida en términos de Estado es la negación de libertad, se opone la tesis materialista según la cual, la libertad individual de los hombres en sociedad aparece como resultado del desenvolvimiento colectivo de la humanidad. Así lo describe Capelleti (1986):

(...) conforme a lo que pasa en el mundo real, hacen proceder la libertad individual de los hombres en la sociedad como una consecuencia necesaria del desenvolvimiento colectivo de la humanidad. Para Bakunin, quien se identifica plenamente aquí con el materialismo, el hombre no llega a ser hombre y a tener conciencia de su propia humanidad sino en la sociedad y gracias a la acción colectiva de la misma, no se libera de su originaria sujeción al mundo exterior sino mediante el trabajo social, único medio apto para hacer de la tierra un lugar habitable, y sin esa primera liberación no puede haber para él liberación moral e intelectual. (p.216).

En Hobbes habíamos repasado la idea según la cual este se oponía a la idea aristotélica del hombre como un animal político, según Hobbes el hombre naturalmente no es apto para vivir en sociedad. Por otro lado, podemos encontrar en Bakunin una concordancia con Aristóteles, el

anarquista ruso se afirma en la idea de sociabilidad natural humana, no obstante, el disentimiento de Bakunin, tal como el de la teoría anarquista, es el cuestionar y rechazar la idea del Estado como la forma ideal de sociedad.

En efecto, Bakunin, como Aristóteles, está convencido de que, fuera de la sociedad, el hombre hubiera seguido siendo un ser divino o un animal salvaje, esto es, algo más o algo menos que un hombre, pero no un hombre. (La diferencia está en que el filósofo griego cree que la sociedad perfecta es el Estado, mientras para el pensador ruso éste no representa sino una perversión de la sociedad) (Capelletti, 1986, p.216).

Lejos de haber una contradicción entre libertad y sociedad como el caso de Hobbes y los teóricos del contrato social encontramos en Bakunin la idea de una libertad que se encuentra en una relación de interdependencia con la sociedad, según su argumento sin sociedad no hay escenario en donde la libertad sea reconocible y posible.

Esta tesis es una de las más notables y de más repercusiones en el centro mismo del pensamiento anarquista. Allí donde la libre individualidad coincide con la máxima expresión de colectividad. En palabras de Bakunin “No soy humano y libre yo mismo sino en tanto que reconozco la libertad y la humanidad de todos los hombres que nos rodean (Capelletti, 1986, p.315).

Según ese concepto de libertad, que el mismo Bakunin ha llamado materialista y colectivista, la libertad del otro se convierte en requisito de nuestra propia libertad. La libertad del otro no es propiamente la negación o límite de mi libertad sino su condición necesaria y confirmación.

No me hago libre verdaderamente sino por la libertad de los otros, de suerte que, cuanto más numerosos son los hombres libres que me rodean y más vasta es su libertad, más extensa, más profunda y más amplia se hace mi libertad (Bakunin, 1954, p.315).

La libertad no nace entonces en el aislamiento sino en la acción reciproca de los individuos, de tal manera que, el hombre no hace la sociedad sino nace de ella. De la sociedad surge la posibilidad de reconocerse a sí mismo como ser humano, como ser libre, es por medio de esta

asociación que el hombre puede confrontar los condicionamientos de la naturaleza exterior y de su propia naturaleza individual. Ser libre, según esta perspectiva, consiste en reconocer dicha libertad en el otro y así mismo por el otro ser reconocido como ser libre.

El sujeto aislado tal como lo concibe la hipótesis del contrato social, no puede tener conciencia de su libertad. Dentro de la interacción y organización social no solo es posible la libertad, sino que es a través de esta, de la sociedad que la libertad tiene real existencia. En el caso de Hobbes y en general en la hipótesis del contrato social, libertad y sociedad se encuentra en contradicción, en Bakunin estas dos categorías dependen mutuamente ya que sin la sociedad como escenario no tiene sentido y realidad la libertad del individuo. A tal crítica y otros disentimientos a la teoría del contrato social por parte de Bakunin nos referiremos en el siguiente acápite.

3.3. Bakunin y la teoría del contrato social

Según Bakunin (1954) el ser humano no solo es el ser más individual es también el ser más social, recordemos que para el anarquismo egoísmo y sociabilidad confluyen como dos potencialidades equiparables en la naturaleza humana. La sociedad que desde el anarquismo se pretende formar es una sociedad natural y no el resultado de un pacto o contrato social. El Estado así entendido es la degradación de aquella sociedad natural, es una creación histórica de sociedad que se basa en la coartación de la libertad y la imposición de la organización jerárquica (p.144).

Bakunin (1954) sostiene que aquel contrato social lejos de ser resultado de la voluntad humana y la representación de sus intereses, es el devenir impuesto por los factores de poder de una minoría privilegiada (p.187). El filósofo anarquista arremete contra la idea del contrato social en general, un contrato tácito, un contrato sin reflexión y voluntad libre, según su expresión es una ficción absurda y más allá de eso perversa.

Un contrato tácito, es decir, un contrato sin palabras, y en consecuencia sin reflexión y sin libre voluntad: ¡indignante disparate! ¡Una ficción absurda, y, lo que es más, una ficción perversa! ¡Una lamentable burla! Suponen que mientras yo estaba en una condición incapaz de querer, de

pensar y de hablar, me até junto con todos mis descendientes a la esclavitud perpetua, solo por haberme dejado colocar en la situación de la víctima sin elevar protesta alguna (Bakunin, 1954, p.144).

Según la idea del contrato social, como la que hemos expuesto en Hobbes, el discernimiento sobre el bien y el mal no existía antes de la formación del pacto, el mismo Bakunin nos ofrece una lectura de aquella visión contractualista, en su descripción podemos identificar claramente gran parte del contenido de la teoría de la sociedad civil de Hobbes:

Desde el punto de vista del sistema que examinamos actualmente, la distinción entre el bien y el mal no existió antes de concluirse el contrato social. En ese tiempo, todo individuo permanecía aislado en su libertad o en su derecho absoluto, sin prestar atención a la libertad de los demás, salvo cuando dicha atención estaba dictada por su debilidad o por su fuerza relativa, es decir por su propia prudencia e interés. Según la misma teoría, el egoísmo era entonces la ley suprema (Bakunin, 1954, p.145).

Según esa postura política que aquí hemos abordado con Hobbes la distinción entre el bien y el mal aparece o tiene lugar posterior al contrato social, la hostilidad en el hombre se convierte como la premisa teórica del estado. La anterior postura infiere que el bien comienza con la formación del contrato social, así se llega a esa lamentable conclusión, según Bakunin, que define la libertad como una situación atroz y miserable, donde el discernimiento moral no existe. Conclusión que conduce así mismo a la formación de una sociedad basada en el sacrificio y la negación de la libertad: La sociedad jurídica o el Estado.

Con el fin de salvaguardar su seguridad la humanidad sacrifica su libertad, convirtiéndose en ciudadano se hace a sí misma esclavo del Estado. En este punto Bakunin considera que es una falacia el pensar que la sociedad tuvo como origen el pacto voluntario entre salvajes, bajo su perspectiva en dicho salvajismo no surgirían las condiciones para formar un pacto ya que ello supondría un nivel de conciencia y discernimiento que según la versión contractualista está ausente antes del pacto social.

El Estado, la formación de la sociedad civil así entendida es una ficción impuesta para legitimar la concentración de poder en una fracción de la sociedad, en su lugar, es de recordar que tanto para Bakunin como para gran parte de la teoría anarquista la sociedad antecede a todo, el individuo, la razón y la libertad son productos de la sociedad. La idea del hombre aislado corresponde para Bakunin a un mito y ficción perversa que supone la formación de la sociedad a través de un pacto entre salvajes.

Según el anarquista ruso (1954), la negación de la sociedad natural es el punto de partida de las teorías contractualistas tanto liberales como absolutistas. Estas teorías inician con la negación de la existencia de una sociedad natural antes del contrato. Así mismo suponen la libertad absoluta del hombre pre-contractual, libertad que enmarcada dentro de un contexto negativo; egoísmo y lucha de intereses, ha de ser restringida con el surgimiento del contrato social (p. 238).

Es esta negación de la sociedad fuera del contrato y la afirmación de un individuo precontractual aislado, fuera de toda sociedad, lo que Bakunin no puede aceptar. Según el filósofo y anarquista ruso, al contrario de la sociedad como tal, el Estado no es el devenir directo de la naturaleza sino solo una forma artificial e histórica de sociedad:

(...) con el fin de no llevar a su final más amargo esta destrucción mutua deciden celebrar un contrato tácito o formal— por el que abandonan algunas de esas libertades para asegurarse las restantes. Este contrato se convierte en fundamento de la sociedad o, más bien, del Estado; porque debe observarse que no hay en esta teoría lugar alguno para la sociedad; solo el Estado tiene existencia ya que, con arreglo a esta teoría, la sociedad ha sido enteramente absorbida por él (Bakunin, 1954, p.183).

Bakunin afirma que la sociedad civil sola es una forma histórica de sociedad. Además, expresa que tal sociedad civil contrario de nacer de un pacto voluntario surgió y tiene como origen la violencia misma. En el centro de la teoría del Estado o propiamente de su justificación se encuentra la idea de que en este se extinguen todos los hostiles impulsos humanos y toda ley de egoísmo o violencia.

Para Bakunin, lo que ha sucedido con el emerger del Estado es la incentivación de las tendencias más negativas del hombre, aquel egoísmo, y afán de gloria que denunciaba Hobbes del estado natural no solo ha permanecido una vez ha surgido la sociedad civil sino que allí encuentra su incremento y consolidación. Las consecuencias del contrato social son de hecho, para Bakunin, desastrosas, porque lleva a una absoluta dominación por parte del Estado. Sobre la verdadera naturaleza del contrato social, finalmente expresa Hobbes.

Ha nacido en todos los países del matrimonio de la violencia; de la rapiña; del saqueo; en una palabra, de la guerra y de la conquista, con los dioses creados sucesivamente por la fantasía teológica de las naciones. Ha sido desde su origen y sigue siendo todavía en el presente la sanción divina de la fuerza brutal y de las iniquidades triunfantes (Bakunin, 1954, p.155).

En Hobbes (1994), la sociedad entendida como Estado, la sociedad civil tiene como origen el despojo de la libertad y así el final de la guerra de todos contra todos. En donde acaba tal estado de guerra entre los hombres inicia la sociedad civil. Para Bakunin el Estado tiene en realidad como origen no la salida de aquel estado de guerra sino su propia consolidación, los Estados han sido originados por la violencia, la guerra y la dominación y es esta misma lógica la que permanece aún en su existencia.

Según la crítica de Bakunin, el Estado representa la negación más fragante del sentido de humanidad. La sociedad conformada en Estado es la representación y materialización de los instintos más nocivos de la humanidad. La moral del Estado se traduce entonces e la conquista y el crimen como su ambiente y proceder propio. En el siguiente capítulo abordaremos esta descripción que Bakunin hace de la moral del Estado. Allí más tácitamente el filósofo ruso afirma en el Estado un carácter prejuicioso, este se enviste como aquel que ha interrumpido la solidaridad universal humana y cuya suprema ley es el incremento de su poder a causa de la libertad interna y la hostilidad hacia lo exterior.

4. CAPITULO III: ANARQUISMO: DEL ESTADO COMO ANTINOMIA DE LA HUMANIDAD Y LA PROPUESTA DEL SOCIALISMO LIBERTARIO

Uno de los temas que aborda Bakunin en su obra política es la ética que se identifica con los intereses estatales. Allí acusa al Estado de querer tomar el lugar de la humanidad. La moral del estado es la inversión de la verdadera justicia y moral humana. Según el anarquista ruso, la verdadera moral del Estado pasa por la perduración del crimen, a su existencia la guerra no encuentra su final sino propiamente su perduración, tal es la moralidad del Estado que Bakunin (1953), va a oponer con la moral anarquista o la “moral verdaderamente humana” (p. 157).

4.1. De la moralidad del Estado o la negación de la humanidad

Como ha anotado Bakunin (1954), la teoría del contrato social tiene como una de sus premisas la inexistencia de la distinción entre el bien y el mal antes del contrato. Así, todo lo que había sido reconocido como interés general se declaró bueno y malo lo inverso. El Estado es revestido con poder para suprimir todas las acciones del egoísmo individual que atenten contra tal interés general.

El Estado resultado del contrato social es el Estado Moderno-Laico. De esta idea parte Bakunin para analizar la naturaleza de las relaciones que el Estado, así fundado, tiene con otros Estados similares y con sus gobernados

El Estado moderno, explicita Bakunin, se ha liberado del yugo eclesiástico y en consecuencia se habría liberado de la moralidad universal de la iglesia cristiana, no obstante, no se ha empapado de la idea o la ética humanitaria. Hacerse de aquella ética, advierte el filósofo ruso, no es el proceder del estado porque ello implicaría destruirse así mismo. En su estructura cerrada y aislada el Estado, expresa Bakunin: “Es demasiado estrecho para comprender y contener los intereses, y por lo tanto la moralidad de la humanidad en su conjunto” (1953, p .145).

Al definir la ética identificada con el interés estatal, el filósofo anarquista deja claro que la cristiandad tiene sola la utilidad para los Estados modernos de ser pretexto y medio para engañar a los ingenuos, pues su verdadera finalidad no congenia con la finalidad religiosa.

Según Bakunin (1953), para el Estado “Es bueno todo cuanto sirve para conservar, exaltar y consolidar el poder del Estado” (p.146). Es decir, su finalidad es proteger solo los intereses estatales, así todo lo que se movilice contra los intereses del Estado es malo, aunque y aun si tal disentimiento pueda ser la cosa más sagrada y humanamente justa. Tal es la moralidad y la practica secular de todos los Estados.

El egoísmo colectivo de las sociedades elevado a categoría éticas, tal es también la moralidad del Estado basado en la teoría del contrato social. Según esta estructura, lo bueno y lo malo al tener inicio el contrato social corresponde al contenido y propósito del mismo pacto, es decir al: “el interés común y el derecho público de todos los individuos participantes en este contrato, con excepción de quienes permanecieron fuera de él” (Bakunin, 1953, p.146).

La consecuencia de lo anterior, enuncia Bakunin, resulta en que lo bueno en tal sistema se resume en la mayor satisfacción proporcionando al egoísmo colectivo de una asociación en particular y limitada. Sociedad que, construida sobre el sacrificio del egoísmo individual excluye como extraños y enemigos a la gran mayoría de la especie humana, perteneciente o no a estados similares.

Tal es la naturaleza de las relaciones que los Estados modernos sostienen con sus Estados similares. Encontramos entonces a la humanidad dividida en un número indefinido de Estados, extraños hostiles y amenazados entre sí.

No hay derecho común ni contrato social entre ellos, porque si ese contrato y ese derecho existiesen, los diversos Estados dejarían de ser absolutamente independientes unos de otros, convirtiéndose en miembros federados de un gran Estado. Si este gran Estado no comprende a toda la humanidad tendría necesariamente contra ella hostilidad de otros grandes Estados federados internamente (Bakunin, 1953, p.146).

Fundado sobre esta idea la guerra será siempre, advierte Bakunin (1953), La ley suprema y una necesidad inmanente a una humanidad fragmentada en Estados aislados, “la ley de la jungla gobierna las relaciones interestatales” (p.147)

La solidaridad en la humanidad es entonces interrumpida por el Estado. La sociedad así concebida, la sociedad organizada en Estado y permeada por el poder político representa la más mordaz negación de la humanidad. Bakunin extiende la negación de la libertad como la característica de la formación y existencia del Estado a un género mal alto, el Estado es la negación de la humanidad, la más fragante y cínica antinomia de la libertad y la humanidad.

Desintegrando la solidaridad universal, el Estado solo unifica a los hombres para destruir, conquistar y esclavizar a todo el resto, se cierra en la protección de sus propios ciudadanos y solo reconoce una humanidad dentro de los confines de su frontera. Según Bakunin aún si existiese una ley internacional está nunca podría existir de un modo serio pues implicaría minar los cimientos del principio de la soberanía absoluta.

El patriotismo corresponde, en la crítica presentada por Bakunin, a parte también de la esencia de una sociedad y Estado así constituido y por ende a la misma negación de la moralidad humana. Él filósofo ruso asimila el patriotismo como “la moralidad trascendente del estado” (1953, p.147). Trascendente porque suele trascender el nivel de la justicia y la moralidad humana asentándose en contradicción con ellas. Ofender, oprimir, robar, excluir, saquear, asesinar o hasta esclavizar a un congénere tomado desde la moralidad común del hombre respondería a algo grave. En su lugar desde la perspectiva del patriotismo dichos actos se convierten en la gloria de un Estado, La confirmación e incremento de su poder disfrazándose de un deber y una virtud. El deber de todo ciudadano patriota.

La ley suprema del Estado más allá de la materialización del interés general es su auto preservación. Su operatividad funciona entre el control y la coerción dentro de sus súbditos y el mantenerse fuerte e invulnerable frente a los otros Estados.

La única meta del Estado es, en palabras de Bakunin (1953), “tomar el lugar de la humanidad” (p.148). Su moralidad reside en el emplazamiento del sentido de humanidad por el de una sociedad estatal. La moralidad del Estado es entonces la inversión de la justicia y la moralidad humana.

A pesar de lo anteriormente expuesto, Bakunin sostiene que aquella idea de humanidad contraria a la moral estatal es una fuerza que empieza a salir de su ausencia. Así lo consideraba y observaba esperanzadamente en su tiempo, afirmaba:

Actualmente, las cosas han cambiado. La idea de humanidad se vuelve cada vez más poderosa en el mundo civilizado; y debido tanto a la expansión y a la velocidad creciente en los medios de comunicación como a la influencia más material que moral de la civilización sobre los pueblos bárbaros, esta idea de humanidad empieza a prender incluso en las mentes de naciones incivilizadas. (Bakunin, 1953, p.149).

Es con esta creciente idea de humanidad con la que ha de mediar el estado sin someterse totalmente a ella, pues como hemos repasado tal situación implicaría su extinción o suicidio. El triunfo de la humanidad, afirma Bakunin, solo puede realizarse mediante la destrucción del Estado. Por lo tanto, frente a esta alternativa, frente a aquella idea humanista el Estado asume la hipocresía como media de escape. Los Estados absorben esta idea de humanidad y rinden por fuera pleitesía a sus ideas actuando aparentemente en su nombre, aunque su existencia implique su violación diaria.

¿Qué vemos entonces? Cada vez que un Estado quiere declarar la guerra a otro, empieza lanzando un manifiesto, dirigido no solo a sus propios súbditos sino al mundo entero. En este manifiesto declara que el derecho y la justicia están de su parte; pretende demostrar que solo actúa por amor a la paz y a la humanidad, que imbuido de sentimientos generosos y pacíficos sufrió en silencio durante largo tiempo hasta verse forzado a desnudar su espada por la creciente iniquidad de su enemigo. (Bakunin, 1953. p.149).

A su vez, entrevé Bakunin, los Estados proclaman que desdeñando de toda conquista material y extensión territorial pondrá fin a dicha guerra en nombre de la justicia o la democracia. Esta referencia del filósofo ruso parece remitirnos a nuestros tiempos, como es el caso contemporáneo de las intervenciones de los Estados Unidos en diferentes países en conflicto bajo el discurso de la defensa de la democracia.

Hobbes afirmaba que la paz tendría su lugar en la existencia una vez formada la sociedad civil, Bakunin contradice al inglés afirmando entonces que mientras existan los Estados la paz no existirá. La guerra perpetua es el precio de la existencia del Estado. Bakunin incluye así una anotación de importante pertinencia. Siempre se ha objetado que el proceder nocivo del Estado proviene de la corrupción de los hombres encargados de desempeñar las funciones públicas. Para Bakunin es más sensato observar que la corrupción de los hombres es una derivación natural de la institución estatal.

La ubicación del verdadero motivo de la corrupción humana está dentro de los resultados lógicos del poder. La crítica anarquista se concentra en la crítica al poder político, entendido como el poder centralizado es una institución o instituciones, pero también advierte de los peligros de la manifestación de esta tendencia humana y de las relaciones de poder en general.

Los crímenes son entonces el clima moral de los Estados, lo que nos explicaría según el anarquista ruso, como desde la aparición de los Estados el mundo político ha sido un escenario para el fraude la corrupción y la inequidad

De lo anterior, concluye certeramente Bakunin (1953), puede decirse que lo que es censurado en el individuo se autoriza para el Estado. Si la negación de la libertad es la condición necesaria para la generación del Estado, el crimen es aquella condición que permite su permanencia y perduración. El crimen corresponde a su monopolio exclusivo muchas veces bajo la denominación: “razón de Estado” (p.151).

La premisa que sostiene la visión Hobessiana de la sociedad se basa en la suposición de que todos los hombres son esencialmente malvados, y que así abandonados a su libertad natural se enfrentarían entre sí en un perpetuo daño mutuo. La interrogante a la que nos adentra Bakunin y que hemos repasado en este apartado sobre la moral del estado, se remite a observar si acaso ello mismo, tal guerra entre los hombres, no es lo que precisamente aun acontece en la existencia de la actual sociedad estatal.

Una vez ha develado lo que es la moral del Estado, moral que por su propia esencia es la negación más fragante de la humanidad, Bakunin se dispone a enunciar y describir la moral que en oposición sería la verdaderamente humana. Una vez ha establecido que la moral del Estado se define por la autopreservación y que tanto su fundación como perpetuación tienen lugar gracias al crimen, Bakunin describe también bajo su perspectiva cuáles son los cimientos de la moral verdaderamente humana o anarquista.

El Estado no es la sociedad sino una forma histórica de ella. A esa prejuiciosa forma de sociedad Bakunin opondrá la moral que por tendencia establece la libertad y moralidad humana más elevada. Así pues, nos referiremos en el siguiente apartado a lo que el filósofo ruso se refiere como la moral verdaderamente humana. Dicho concepto y forma de sociedad inspirada en los principios del anarquismo se va a acentuar como aquel que en oposición a la noción estatal, busca la emancipación de los hombres dentro y no fuera de la sociedad, no en contra de ella sino por medio de ella.

4.2. Bakunin y la propuesta del Anarquismo: la moral verdaderamente humana o anarquista

Bakunin (1953), y como tal la postura Anarquista, considera que el materialismo y el socialismo hacen parte de aquella ciencia y modo de organización social que conlleva a establecer la máxima libertad de los individuos y la moralidad humana más auténtica o elevada (p. 157).

Antes de entrar a la idea de socialismo sostenida por el Anarquismo, que difiere del socialismo clásico entendido como socialismo marxista o socialismo estatal, repasaremos aquel concepto materialista de la historia y la humanidad en la que se basa el Anarquismo para abordar el tema de la naturaleza humana y el desarrollo histórico de la sociedad.

En el concepto materialista de humanidad, como hemos señalado en el capítulo anterior, el Anarquismo coincide con la idea del hombre como producto del medio social. Aunque no se niega del todo las diferencias naturales entre los hombres se considera que estas suelen exagerarse, pues la mayoría antes de atribuírsele a la naturaleza corresponderían a la distinta educación impartida en cada individuo (p.284). La naturaleza de un individuo está determinada no por predisposiciones biológicas sino por una serie de numerosas circunstancias y condiciones previas a la aparición de su voluntad. Es decir, por siglos de desarrollo transmitido a todos como una herencia social, por la educación que reciben y el medio y las condiciones en donde exista.

Entra en la vida sin alma, sin conciencia, sin la sombra de una idea o de cualquier sentimiento, pero con un organismo humano cuya naturaleza individual está determinada por un número infinito de circunstancias y condiciones previas a la aparición de su voluntad. Esto determina por su parte la mayor o menor capacidad de adquirir y asimilar los sentimientos, ideas y asociaciones producidos en siglos de desarrollo, y transmitidos a todos como una herencia social por la educación que reciben (Bakunin, 1953, p.166).

El hombre no es un ser determinado por una tendencia o impulso natural, como el egoísmo en la teoría de Hobbes (2000), sino que es un ser determinado principalmente por la sociedad. No obstante de tal inicial condicionamiento es a través de ella, de las condiciones que en la sociedad se forjen, que los individuos consiguen su emancipación y su humanidad. Las condiciones que dicho medio debiese tener, considera el anarquismo, son comprendidas dentro de su idea de una sociedad sin Estado, basado en la libertad, la razón y la igualdad económica.

No hay entonces una naturaleza fija en el individuo, los vicios y las cualidades morales hechos de la conciencia individual y social no pueden heredarse físicamente: “(...) el hombre no

puede estar fisiológicamente predeterminado hacia el mal, ni hecho irrevocablemente incapaz del bien” (Bakunin, 1953, p.166).

Conviene precisar como Bakunin establece la existencia de dos impulsos presentes en el hombre. En la humanidad coexisten tanto el impulso egoísta como el impulso social, sin predominar uno sobre el otro. La proclividad a uno u otro de estos impulsos recaería en el entorno y la organización social.

A pesar de la aparente neutralidad de la concepción anarquista de la naturaleza humana hay que decir que el impulso social es el mayormente resaltado, por razón y en vista del interés exclusivo de la especie este factor social se considera de gran valor. En ese mismo sentido, pensadores Anarquistas como Kropotkin han refutado la idea de la competencia como impulsor evolutivo principal anteponiendo ante ello la cooperación y el apoyo mutuo como impulsores principales de la evolución y el desarrollo humano.

Lo cierto es que, como infiere Bakunin (1953), la regeneración del carácter moral es posible con el cambio de las condiciones sociales. Un medio moral es lo que creara la revolución y es en este sentido que Bakunin se atreve a afirmar tres cosas que considera necesarias para que los hombres se hagan morales. Para que la verdadera igualdad de derechos y así el triunfo de la justicia pueda efectuarse:

Para que los hombres se hagan morales son necesarias tres cosas, cuyo concurso produce hombres completos en el pleno sentido de la palabra: nacimiento bajo condiciones higiénicas; una educación racional e integral, acompañada por una crianza basada en el respeto al trabajo, la razón, la igualdad y la libertad; y un medio social donde el individuo humano, disfrutando de plena libertad, sea igual de hecho y de derecho a todos los demás (p.30).

Todo el anhelo y propuesta Anarquista de sociedad descrita anteriormente se enmarca en resaltar a la libertad como el máximo desarrollo de humanidad. Una libertad que, al contrario de lo que afirma la teoría del contrato social no representa la negación de la sociedad y la solidaridad. Libertad y solidaridad son presentados por el Anarquismo como inseparables y

constituyen lo mejor de las posibilidades humanas en sociedad. Con la libertad, según hemos abordado en Bakunin, se desarrolla y humaniza la solidaridad, de tal manera que la libertad del otro constituye una necesidad y deber.

Ahora bien, para la realización de tal reciprocidad de intereses, es decir para el advenimiento de la solidaridad; expresión y causa de la libertad misma, se precisa de la igualdad como aquella condición posibilitadora. Se habla entonces de igualdad política, pero, advierte Bakunin, esta debe basarse sobre la igualdad económica y social.

Puesto que la libertad es el resultado y la expresión más clara de la solidaridad, es decir, de la reciprocidad de intereses solo puede ser realizada en condiciones de igualdad. La igualdad política solo puede basarse sobre la igualdad económica y social. Y la justicia es precisamente la realización de la libertad a través de dicha igualdad (Bakunin, 1953, p.171).

Lo que reclama el anarquismo y esto es una idea que de nuevo extraeremos de Bakunin, es una nueva proclamación del gran principio de la revolución francesa: la disposición igualitaria de los medios materiales y morales para todo ser humano y así para el desarrollo integro de su humanidad. Es decir, organizar la sociedad de tal modo que:

Organizar la sociedad de tal modo que cada individuo, hombre o mujer, encuentre en el nacimiento medios casi iguales para el desarrollo de sus diversas facultades y el pleno disfrute de su trabajo. Organizar la sociedad de tal modo que la explotación del trabajo ajeno se haga imposible, y todo individuo pueda disfrutar de la riqueza social producida en realidad por el trabajo colectivo, aunque solo mientras ese individuo contribuya directamente a la creación de dicha riqueza (Bakunin, 1953, p.170).

En este punto vamos a introducir la visión socialista del Anarquismo. El anarquismo coincide con el marxismo y el socialismo que de este se desprende en la crítica al capitalismo y la pretensión de abolir dicho sistema económico. La gran diferencia que ha separado a estas dos vertientes del socialismo es el rechazo a la figura del Estado y las relaciones de poder que enfatiza el anarquismo. Tal rechazo al estado incumbe también a cualquier forma de sociedad

que se funde en tal institución. De tal manera que ni si quiera un estado socialista, ya sea transitorio como lo propone el marxismo o su idea de la dictadura del proletariado, es contemplado y aceptado por el modelo social del anarquismo.

Esta postura radical contra toda figura del Estado deviene de la crítica y desconfianza del anarquismo hacia el poder como aquella tendencia o impulso humano que tal filosofía política considera nociva y corruptora. El poder, las relaciones de poder representa para el anarquismo una forma de convivencia y organización social desdeñable e inviable. Bajo su análisis, el carácter corruptor que tiene el poder alcanza a todo hombre por más ideal humano y noble que permeé inicialmente su espíritu, el más socialista de todos podría ser una vez permeado por el poder el más grotesco de los tiranos o déspotas.

El Estado representa para el Anarquismo la representación y culminación más perversa de tal impulso de poder. Así como se observa con el carácter moral, el crecimiento de este impulso de poder está determinado por las condiciones sociales. El Estado es según el anarquismo aquella condición social y organización de la sociedad más dada para que este impulso se consolide. El poder es considerado por la filosofía libertaria como un germen, y como todo germen esta crece con las condiciones favorables para hacerlo. Según Bakunin (1953) estas condiciones son: “la estupidez, la ignorancia, la indiferencia apática y los hábitos serviles de las masas por lo cual podríamos decir en justicia que son las propias masas quienes producen esos explotadores, opresores, déspotas, y verdugos de la humanidad de los que son víctimas” (p. 290).

El instinto de poder es la fuerza más negativa de la historia. Lo que pretende evidenciar el anarquismo es que la extrapolación y el desbordamiento de tal impulso, reforzándose con la ficción política del bien público ha resultado la causa de “todas las desgracias, todos los crímenes y los hechos más vergonzosos de la historia” (Bakunin, 1953, p.290). La nocividad del poder se bifurca según la crítica anarquista en las dos partes implicadas. Es decir, tanto el que ostenta el poder como quien se somete a él son objeto de su degradación y corrupción.

El objetivo del anarquismo es entonces no solo la extinción del sistema económico capitalista sino de lo que considera su prosélito, el Estado, Es así como se afirma que el socialismo propugnado por el anarquismo es el socialismo sin Estado.

Del socialismo clásico, del auge del marxismo y de lo que desde esta vertiente se iba a denominar socialismo estatal, científico o marxista, se desprendió lo que en ese entonces se identificaba como socialismo libertario, el anarquismo. En la famosa primera internacional concurrían junto a los socialistas marxistas aquellos que propugnaban por el anarquismo, entre ellos se destacaba la figura de Bakunin. El debate desde entonces entre una y otra corriente del socialismo, y que se materializó notablemente entre Bakunin y Marx, ha sido extenso y de grandes repercusiones, desde la expulsión de la primera internacional de los anarquistas hasta la extinción de estos mismos en gobiernos comunistas como los de la unión soviética.

Estas dos visiones del socialismo han compartido su crítica al mismo sistema económico y organización de la sociedad sin congeniar del todo en sus métodos. La diferencia es clara, el anarquismo rechaza al Estado, incluso si este se enmarca dentro de una dictadura de proletariado como camino para la abolición de clases, arremete contra cualquier intento de organización social que no admita la libertad.

Lo que entiende Bakunin como socialismo lo resume, en una palabra; justicia, no la contenida en los códigos ni en la jurisprudencia, sino en la propia conciencia humana y que a su vez puede ser expresa como equidad. Tal debe ser la base de la nueva sociedad, sin ella expresa Bakunin (1953): “no puede haber ni libertad, ni república, ni prosperidad, ni paz. Es ella entonces quien debe gobernar nuestras resoluciones para que trabajemos con eficiencia en el establecimiento de la paz” (p.354). La base de aquella sociedad consiste entonces en la efectuación y proclamación del principio según el cual cada ser humano pueda poseer los medios materiales y morales para desarrollar su humanidad. La organización de la sociedad concebida de tal forma que cada individuo pueda tener equitativamente los medios para su desarrollo y existencia, de tal forma que la explotación del trabajador se haga imposible pudiendo disfrutar de la riqueza social producida por el trabajo colectivo.

En resumen, si bien el Anarquismo comparte los principios básicos del modelo comunista de sociedad: la reformulación de la propiedad privada y la distribución equitativa de los medios de producción no obstante se opone a la idea del comunismo o socialismo estatal. Considera que el socialismo sin libertad es esclavitud y brutalidad y que la libertad sin socialismo es privilegio e injusticia. Mientras haya una fracción de la sociedad desposeída de la satisfacción de sus necesidades, privada de la educación y condenadas a la esclavitud y servilismo político se proclama la necesidad de una transmutación económica y social que aliente la emancipación de los trabajadores del yugo de la explotación.

Desde Bakunin, el anarquismo y su concepto de humanidad y sociedad no contempla la posibilidad de la existencia de los gobiernos políticos. El poder político es remplazado por la organización de las fuerzas productivas, en un proceso que se ha llamado la organización social de “abajo hacia arriba”. La organización de las sociedades en federaciones libres que pasando por la formación de comunas o asociaciones autoreguladas y autogestionadas, luego en regiones de comunas, a federaciones de comunas en regiones conlleva a una asociación fraternal universal.

Es así como, en los anteriores principios y propuestas enunciado por Bakunin y la concepción del anarquismo se encuentra un vuelco a la teoría contractualista de la sociedad. La teoría anarquista de Bakunin insta a la reformulación de la idea según la cual, la sociedad empieza donde así mismo inicia la ley y el gobierno. El Estado es expuesto finalmente como solo una forma histórica de sociedad y más allá es visto como la forma más corruptora en la que la convivencia social se ha materializado. La sociedad formada como Estado se sustenta en la idea de la aminoración o limitación de la libertad en razón de la libertad de todos los demás, mientras tanto para Bakunin y como hemos abordado en el presente capítulo es en la sociedad y solo a través de la libertad y humanidad del otro que el individuo se reconoce y se hace como ser libre.

Según la reflexión anarquista, la sociedad estatal está construida sobre el sacrificio de la propia libertad en procura de que dicha sociedad le garantice la seguridad. Ahora bien, tal

necesidad de seguridad surge de la misma idea implementada de aquel pesimismo antropológico que sentencia a la condición humana a una tendencia egoísta.

Finalmente es propio resaltar la configuración que Bakunin realiza del concepto de naturaleza humana y que contiene a su vez la posibilidad y factibilidad de la propuesta de sociedad utópica del anarquismo. A decir, al identificar en el ser humano a la solidaridad y el egoísmo como fuerzas equiparables en las que el medio termina influenciando su desarrollo, Bakunin y en general el anarquismo rechaza la premisa de la maldad inherente en la especie. Así se niega que sea el Estado la primera y única forma de sociedad. La existencia de la sociedad es anterior al Estado y precede al individuo mismo, es algo natural mientras que el Estado se enviste de artificialidad, y según su moral característica, de la misma violencia y guerra que según su fundamentación ha surgido para repeler.

En Hobbes habíamos expuesto la idea según la cual el hombre no pasa por ser precisamente un ser social y político. Según Hobbes y en contraposición a la visión aristotélica del hombre como animal político, el ánimo de asociación en el ser humano deviene de la búsqueda del interés y beneficio particular. Bakunin, por el contrario concuerda con la descripción del hombre como un ser típicamente social, en lo que va a diferir con esa premisa griega del animal político es en la consideración del Estado como la única e ideal forma de sociedad.

Es preciso entonces aplicar un retorno crítico-reflexivo hacia los cimientos de la confianza y justificación del poder político y la existencia del Estado como forma de organización social. Podemos encontrar que hasta hoy es mayormente aceptada la noción, que desde un marcado pesimismo antropológico, afirma en el hombre una naturaleza hostil y egoísta. Lo que así mismo puede percibirse es el carácter parcializado de dicho argumento, pues la concepción pesimista del carácter moral humano contiene en sí la intencionalidad de legitimar la existencia y perpetuación de ciertas ideologías políticas, sistemas económicos y en suma la legitimación y funcionamiento de la autoridad y el poder político.

CONCLUSIONES

La consideración de una especie permeada naturalmente por el egoísmo es la premisa por excelencia de la justificación y legitimación del Estado. Thomas Hobbes puede considerarse el máximo exponente teórico de dicha noción de la naturaleza humana y su consecuente relación con el origen y legitimación del Estado. Aquella transición del estado de naturaleza a la sociedad civil en la que se basa la teoría política moderna se resume en Hobbes en el paso de la guerra de todos contra todos, que conforma la condición natural humana, a la imprescindible formación de la sociedad civil. La transición a la formación de un poder común y represor que hace cesar dicho estado de discordia.

Hobbes caracteriza al hombre por el egoísmo y a partir de ello hace uso de esta generalidad para justificar la necesidad del gobierno sobre los hombres. Ahora bien, tal confrontación y estado de discordia entre los hombres según la hipótesis del estado natural, tiene como génesis a la igualdad. Hobbes afirma que todos los hombres son iguales, pero dicha igualdad reside en la facultad de infligirse daño unos a otros en procura de la satisfacción de sus intereses y de su propia autoconservación. De tal igualdad, proviene entonces la desconfianza mutua y finalmente de esta deviene la violencia y la guerra como realidad propia del estado de naturaleza, del hombre fuera de la sociedad civil.

De esta observación de la vida humana en un supuesto estado pre-social surge el constructo argumentativo de la aparición y necesidad del Estado. La salida de aquella situación de guerra y hostilidad es la formación de Estado. La institucionalización de un poder común a todos que reprima y castigue las nefastas inclinaciones humanas.

En Hobbes, se hace necesario el advenimiento y formación del Estado en razón de la consecución de la paz y seguridad individual. Es el miedo a la afrenta del otro y en sí a la muerte violenta la verdadera motivación que impulsa al hombre a asociarse. En este sentido Hobbes revierte aquella vieja premisa griega una naturaleza política

La hostil condición natural del hombre lo lleva a restringir y entregar su libertad con el fin y la pertinencia de erigir al Estado. El individuo es reducido a un ser incapaz de convivir mediado por su propia libertad. En su lugar, es el Estado el que con su coerción garantice el orden social. El antídoto a una miserable condición natural de guerra consecuencia de las corruptas pasiones humanas es el origen del Estado, su justificación. Esa desesperanzadora generalización de lo que es el hombre asume que, como si tratase de algo determinado, esta especie precisa de quien mediante el temor y la coerción lo obligue al cumplimiento de la ley.

El idóneo proceder, según el argumento de Hobbes, para que la seguridad se haga lugar entre los individuos es que estos confieran su poder y libertad a un hombre o una asamblea de hombres. La creación del Estado es entonces una transferencia del derecho a gobernarse a sí mismo. Es así como, de una versión pesimista de la libertad y la condición humana brota la hasta hoy asentada justificación del poder político, el Estado y la autoridad en general.

Desde el pesimismo antropológico de Hobbes, la libertad aparece como aquella situación que hace del hombre un huésped natural de la hostilidad, la brutalidad y la miseria. Puede decirse entonces que el Estado tiene su génesis en una transferencia que cada individuo hace de su libertad y poder. El individuo se desprende de su libertad en procura de la convivencia y la seguridad.

Gran parte de la esencia del Estado, además de la negación de la libertad, es el miedo. Es a partir del miedo a los otros y de la consecuente desconfianza mutua que según el pesimismo antropológico surge la necesidad de las instituciones políticas. El miedo incesante a ser una víctima potencial del otro es una premisa que justifica la existencia del Estado.

El miedo es lo que nos impulsa a despojarnos de nuestra propia libertad. Es a través del miedo que el Estado se legitima como aquel poder supremo que ha de contener la tendencia agresiva del ser humano. Ahora bien, es por medio del miedo que a su vez el estado se perpetúa. De tal manera, se establece que es el miedo la herramienta que permite la

perduración de la soberanía del Estado. El miedo por el prójimo es transmutado al miedo por el Estado, por el castigo del leviatán. El miedo es lo que nos hace adentrarnos a las huestes del Leviatán y así mismo lo que evita que pretendamos salir de él.

Dentro de la fundamentación y legitimación del Estado se encuentra inmerso entonces un pesimismo entorno a la condición humana y su desarrollo fuera de una autoridad que los domine. Así el fundamento de la necesidad del Estado se erige sobre una visión denigradora de la naturaleza humana.

Por otro lado según lo abordado en el segundo capítulo, El Anarquismo contiene una visión contextualista de la naturaleza humana. Es decir, lejos de afirmarse en una perspectiva romántica de la naturaleza humana, la filosofía política anarquista considera que tanto la malevolencia como la bondad, la solidaridad y el egoísmo son fuerzas equivalentes en el carácter humano. La incentivación y predominio de uno u otro rasgo están relacionados con el medio en el que los individuos se desarrollen.

Se establece al ser humano como aquel en donde confluyen tanto el egoísmo como la solidaridad, es el aspecto social el que hace que una u otra de estas potencialidades se haga predominante. Es así como en una sociedad estatal son los instintos más nocivos de la humanidad los que se hacen lugar en la existencia. El Estado es la consolidación del crimen y la moral egoísta.

Dentro de la reflexión anarquista si existe una condición natural en el ser humano, es la de ser un animal social. Si hay una tendencia universal es la de la sociabilidad, el aspecto social no se puede desligar de la naturaleza humana pues este se antepone a la misma libertad. Como abordamos desde Bakunin, la libertad es una conquista social, el hombre solo se reconoce a sí mismo como libre en la interacción con los otros, en la sociedad.

A diferencia de Hobbes, el aspecto social en Bakunin y el anarquismo se reviste de un carácter fundamental, no es el afán de seguridad, ni el miedo mutuo el que nos hace

asociarnos. La sociedad antecede a todo, es por medio de ella que el hombre se hace con su humanidad, es solo en la sociedad en donde el individuo se reconoce como ser libre. Es el contexto social el que promueve o inhibe las posibilidades que están contenidas en la naturaleza humana.

Hobbes establece que el origen mismo de la sociedad, de la sociedad conformado en Estado, es la renuncia o entrega de la libertad. Por otro lado, en Bakunin podemos concluir la oposición a dicha idea, sosteniendo que es el desarrollo colectivo es la sociedad misma el escenario en donde la libertad puede surgir y desplegarse.

De la teoría repasada en Hobbes puede concluirse a la sociedad como aquel escenario en donde el hombre se despoja de su libertad en favor de la seguridad. En la teoría libertaria es tal escenario social en donde el hombre se reconoce como un ser libre y moral reconociendo lo mismo en su Prójimo. Con Bakunin podemos concluir que en virtud de su propia libertad, el hombre debe aspirar a la libertad de los demás.

Así, el hombre se emancipa y se hace de su propia libertad individual gracias al trabajo colectivo, La sociedad lejos de aminorar la libertad la genera. En la teoría legitimadora del Estado la sociedad no tiene otro punto de partida diferente al sacrificio de la libertad y los intereses individuales. Tal es la moral del Estado que se opone a la verdadera moral humana.

De la sociedad surge la posibilidad de reconocerse a sí mismo como ser humano, como ser libre, es por medio de esta asociación que el hombre puede confrontar los condicionamientos de la naturaleza exterior y de su propia naturaleza individual. La libertad no nace entonces en el aislamiento sino en la acción reciproca de los individuos, de tal manera que, el hombre no hace la sociedad sino nace de ella.

Ahora bien, en referencia a las detracciones directas a la teoría del contrato social especialmente expuestas por Bakunin. Se puede concluir que tales críticas están sustentadas

en la objeción orientada al imaginativo de la formación de la sociedad a través de un pacto. La sociedad desde la perspectiva de Bakunin antecede al individuo y a la humanidad misma.

Se sostiene además, que aquel contrato social lejos de ser resultado de la voluntad humana y la representación de sus intereses, es el devenir impuesto por los factores de poder de una minoría privilegiada.

La sociedad civil solo es una forma histórica de sociedad. Contrario a nacer de un pacto voluntario, surgió y tiene como origen la violencia misma. En el centro de la teoría del Estado o propiamente de su justificación se encuentra la idea de que en este se extinguen todos los hostiles impulsos humanos y toda ley del egoísmo, pero lo que ha sucedido con el emerger del Estado es la incentivación de las tendencias más negativas del hombre. Aquel egoísmo y afán de gloria que denunciaba Hobbes del estado natural no solo ha permanecido una vez ha surgido la sociedad civil, sino que allí encuentra su incremento y consolidación. Desde Bakunin podemos concluir que el Estado tiene en realidad como origen no la salida de aquel estado de guerra sino su propia acción, los Estados han sido originados por la violencia, la guerra y la dominación y es esta misma lógica la que permanece aún en su existencia.

La moral del Estado es la inversión de la verdadera justicia y moral humana. La verdadera moral del Estado pasa por la perduración del crimen, a su existencia la guerra no encuentra su final sino propiamente su perduración.

El egoísmo colectivo de las sociedades elevado a categoría éticas, esa es la moralidad del Estado basado en la teoría del contrato social. Según esta estructura de pensamiento, lo bueno y lo malo al tener como inicio el contrato social corresponde al contenido y propósito del mismo pacto.

La solidaridad universal de la humanidad es interrumpida por el Estado. La sociedad así concebida, la sociedad organizada en estado y permeada por el poder político representa la más mordaz negación de la humanidad. Desintegrando la solidaridad universal, el Estado solo unifica a los hombres para destruir, conquistar y esclavizar a todo el resto, se cierra en la

protección de sus propios ciudadanos y solo reconoce una humanidad dentro de los confines de su frontera. La moralidad del Estado es la inversión de la justicia y la moralidad humana.

Ahora bien, en referencia a la moral que Bakunin desde el anarquismo opone a la moral del Estado podemos decir que esta se caracteriza en resaltar a la libertad como máximo constitutivo humano. El anhelo y propuesta anarquista de sociedad descrita anteriormente se enmarca en resaltar a la libertad como el máximo desarrollo de humanidad. Una libertad que, al contrario de lo que afirma la teoría del contrato social no representa la negación de la sociedad y la solidaridad. Libertad y solidaridad son presentados por el anarquismo como inseparables y constituyen lo mejor de las posibilidades humanas en sociedad.

Uno de los fundamentos más importantes dentro de la oposición que Bakunin hace de la moral del Estado es la negación de la existencia de caracteres morales innatos. El medio es un factor determinante en la formación y realidad moral humana, la regeneración del carácter moral es posible con el cambio de las condiciones sociales. Se establece la existencia de dos impulsos presentes en el hombre. En la humanidad coexisten tanto el impulso egoísta como el impulso social. La proclividad a uno u otro de estos impulsos recaería en el entorno y la organización social. Las características y patrones morales no tienen como proveniencia alguna tendencia natural o biología, no se transmiten por herencia sino por hábito social y educación.

La moral del Estado es la inversión de la verdadera justicia y moral humana. La verdadera moral del Estado pasa por la perduración del crimen, a su existencia la guerra no encuentra su final sino propiamente su perduración.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arango, Gonzalo. (1965). Manifiesto Nadaísta al Homo Sapiens. Medellín: Ediciones del Nadaísmo, colección “El topo con gafas”.
- Bakunin, Mijaíl. (1882). Dios y el Estado. Santiago de Chile. Instituto de Estudios Anarquistas.
- Buhrle, Carlos. (2004). Thomas Hobbes: Sobre el miedo. La Plata (Argentina): Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Revista de Filosofía y Teoría Política.
- Capelletti, Á. (1985). La ideología anarquista. Buenos Aires. Editorial Libros de la Araucaria.
- Cappelletti, Á, J. (1986). Bakunin y el socialismo libertario. Primera edición Buenos Aires: Ediciones Minerva y Editora y Distribuidora Leega, S.A.
- Cicerón, Marco Tulio. (44 a.c.). Sobre los deberes. Madrid: Editorial Alianza.
- Ferrer, Christian. (2005). El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista Contemporáneo. 1ª Edición.
- Herder, J, G. (1982). Ensayo sobre el origen del lenguaje. Madrid: Ediciones Alfaguara S.A.
- Ibáñez, Thomas. (2015). La naturaleza humana: un concepto excedentario en el anarquismo. Tomado de: Anarquismos a contratiempo. Barcelona, España. Virus Editorial.
- Hobbes, Thomas. (1994). Leviatán. México: Fondo de cultura económica. ISBN: 950-557-126-7.
- Hobbes, Thomas. (2000). De Cive. Madrid; Editorial Alianza.
- Martínez, Maximiliano. (2007). Hobbes y la moral egoísta en el Estado de naturaleza. Bogotá Colombia: Universidad Nacional de Colombia. Revista Ideas y Valores,
- Méndez, N. Vallota, A. (2001). El anarquismo: Una utopía que renace. Universidad Central de

Venezuela. Revista: Utopía y Praxis Latinoamericana.

Petrovich, Gregori. (1953). [Consultado el 24 de Noviembre]. Escritos sobre la filosofía política. Biblioteca Anarquista. Recuperado de <https://bit.ly/2PXiTdu>