

BAKUNIN Y SPINOZA: CONTINGENCIA, COLECTIVIDAD Y PODER POPULAR

Sebastián Quiroga – CILEP

I. Introducción

Han sido las últimas décadas, además de décadas muy difíciles para los sectores populares del mundo entero en términos de las condiciones materiales de vida que se han visto especialmente denigradas por la globalización neoliberal, tiempos de consolidación de un discurso hegemónico, nacional e internacional, del cual, a grandes rasgos, podríamos rescatar dos aspectos fundamentales: el primero es el individualismo metodológico que supone individuos con una racionalidad económica universal, eterna, fija e invariable, consistente en maximizar los beneficios y disminuir los costos, y cuyas decisiones se toman de manera egoísta pensando en el interés propio. El segundo, es la lucha contra el terrorismo, que esconde tras de sí una profunda polarización planteada en términos de relaciones amigo-enemigo. La instauración de los valores occidentales (valores que parecen estar definidos por una mente divina o supra humana, incuestionables y perfectos) como criterio máximo para juzgar posiciones políticas, pone a la democracia liberal-burguesa y a la libertad (con la que cada persona nacería y que entraría en conflicto con la libertad de otras personas) como el polo de los buenos, de la verdad, de los que se preocupan por el bien que realmente la humanidad persigue.

De estos discursos, que como todos los discursos ayudan a consolidar, transformar o crear realidades, podemos extraer consecuencias reales en términos de la vida práctica que vivimos las personas. Por un lado el individualismo metodológico supone mónadas o sujetos en burbujas que no pueden establecer otra relación con otros sujetos que no sea una relación competitiva y conflictiva, en donde las demás personas son enemigas y pueden estorbar en el camino siempre infinito de consumo y acumulación que el capital nos presenta. Por otro lado, la lucha contra el terrorismo, estigmatiza cualquier posibilidad alternativa de pensar modelos de sociedad y de relaciones entre las personas y entre éstas y las demás formas de vida en la Tierra. Cualquier propuesta que no se ubique dentro de las proyecciones del gran capital (principal defensor de estos discursos), se nos presenta como amenaza y potencial enemiga de una supuesta idea natural e innata de humanidad.

Es por esto que como CILEP hemos querido, para esta Cátedra Libertaria, poner en el debate otro tipo de discursos que se opongan radicalmente a los dominantes, hegemónicos y que se insertan con fuerza en nuestros imaginarios. Para tal efecto hemos querido acudir, y de paso reivindicar, a dos autores que han sido mayormente excluidos de la tradi-

ción filosófica occidental: Baruch Spinoza y Mijaíl Bakunin. La realización colectiva, la contingencia de las relaciones humanas y la importancia de la organización serán los aspectos más importantes a resaltar de estos dos pensadores.

Queremos además apuntar a la consolidación de lo libertario, componente vital de nuestro discurso y nuestra acción política. Recogemos las tradiciones alternativas de la naciente modernidad política con Spinoza, como oposición a la corriente hegemónica, madre discursiva de las formas actuales de organización política y tomamos a Bakunin, como representante del anarquismo que constituye la memoria de muchos y muchas de nosotras. Con esto no nos queremos llamar spinozistas o anarquistas o republicanos; bebemos de esos movimientos, de esas tradiciones o corrientes y de muchas otras, pero somos libertarios y libertarias, luchamos por la emancipación de los oprimidos y oprimidas, y construimos poder popular.

II. Spinoza: del derecho natural al empoderamiento y apropiación de la vida

Baruch Spinoza fue un filósofo holandés del siglo XVII de origen español y nacido en una familia judía. Su obra se acerca a diferentes ámbitos de la filosofía: la metafísica, la ontología, la epistemología, la ética y la política, y a pesar de los muy importantes aportes en estos diferentes campos, sus textos fueron, y son aun hoy, poco estudiados, negando, ocultado o excluyendo sus contribuciones de la tradición de la filosofía occidental. No obstante, algunos autores hacen vínculos entre la filosofía de Spinoza y la filosofía de los pensadores más críticos de la sociedad capitalista burguesa y recientemente hemos asistido a un aumento de la relevancia de su pensamiento a pesar de las fuertes resistencias de la tradición.

Ese reciente impulso al pensamiento spinozista ha sido hecho por sectores del marxismo occidental, fundamentalmente europeo, aunque no exclusivamente, que encuentran en Spinoza, entre muchas otras cosas, una posibilidad diferente de pensar el proyecto moderno, sus categorías y sus instituciones. En esta parte pretendemos esbozar brevemente su postura respecto del derecho natural y la manera como ésta se encuentra íntimamente ligada con la organización y la acción política, y cómo, de una u otra manera, es posible pensar a partir de Spinoza un empoderamiento de la vida, de la praxis y de la intervención política.

Sobre el derecho natural Spinoza dice: “cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar [...] por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el

mismo poder de la naturaleza. De ahí que el *derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder*” (Spinoza, 1986, pág. 85) y agrega “su poder natural o su derecho (el de los hombres) [...] (es definido) por cualquier tendencia por la que se determina a obrar y se esfuerza en conservarse” (Spinoza, 1986, pág. 86).

Esta concepción del derecho natural tiene una característica fundamental. Contraria al entendimiento hegemónico de derecho, y más aún, de derecho natural, según la cual las personas nos guiaríamos por unas leyes naturales que conoceríamos a través de la razón, leyes preestablecidas, que nada tendrían que ver con la vida que vivimos, Spinoza invierte esta forma de entenderlo al decir que no es el derecho el que define, limita o establece la acción, sino que es el poder mismo de las personas, las cosas que éstas hacen, lo que define qué es o qué no es derecho natural. El derecho natural es pues todo lo que podemos hacer (podemos no de tener permiso para hacerlo, sino de tener posibilidades reales de hacerlo), todo lo que hacemos; y como todo lo que hacemos es esforzarnos por conservar nuestros ser (tener un cuerpo y una mente sana), toda nuestra vida transcurre con pleno derecho de naturaleza.

Asoma en esta definición la contingencia de la acción humana. Matar o hacer daños se hacen con tanto derecho, como trabajar, leer, caminar, como todo lo que hacemos y hacen las demás personas. Esto puede ser entendido como la validación de todo tipo de comportamiento, pero no. Más que validación, aceptación o legitimación, es reconocer la multiplicidad que somos y que hacemos, reconocer que todo lo que hacemos lo hacemos porque lo podemos hacer, y que lo que hacemos va ampliando las fronteras y los límites de lo que hace 100 años creímos que podíamos hacer. No hay en Spinoza una intención de prescribir, con argumentos naturales (aunque sí con argumentos éticos), qué es legítimo o válido poder hacer.

El derecho natural es entonces todo lo que hacemos para conservarnos o realizarnos. Pero Spinoza no era ingenuo, sabía que las pasiones existían, que la ambición, el odio, la envidia o la ira eran tan humanos como el amor, la ayuda mutua o la solidaridad. Sabía, por esto, que las relaciones humanas son relaciones conflictivas, tanto como complementarias, que nos podemos matar, torturar, así como nos podemos ayudar o crecer juntos y juntas. Y sabía que para hacer cualquiera de estas cosas deberíamos juntarnos, organizarnos, hacernos más fuertes y más potentes, al respecto dice: “si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuanto más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos [...] en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es

derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda que uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuanto más razones tiene de temer. Añádase a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente” (Spinoza, 1986, pág. 92).

Lo que encontramos aquí es el reconocimiento de que solos no podemos hacer nada más que opinar; solos no podemos hacer, solos no podemos conservarnos en nuestro ser, compuesto de pensamiento y extensión. En contraposición a la propuesta liberal y neoliberal del individualismo metodológico que nos divide para impedirnos la potenciación y la acción conjunta y colectiva, Spinoza nos dice que si queremos hacer, que si queremos aumentar nuestro poder, nuestra potencia, debemos juntarnos, debemos construir idearios comunes, horizontes colectivos, funcionar como una sola mente, aunque nunca perdemos, no lo podemos hacer, nuestra singularidad, nuestro derecho natural, nuestro juicio y nuestra acción individual.

Hay además un reconocimiento de que somos seres que necesitamos de las demás personas para ser y para hacer. La sociedad y la colectividad no son males necesarios, errores a superar, como diría Tony Blair, y la ayuda mutua está en el centro, porque es, dice Spinoza, la única forma de sustentar la vida y cultivar la mente.

La propuesta de Spinoza es entonces, una propuesta que reconoce la contingencia de la acción humana, que contempla lo infinitamente destructivos que podemos ser, lo terriblemente crueles que somos con las demás personas, pero que esa situación, o cualquiera, puede ser afectada, transformada, subvertida por una acción conjunta, colectiva. Articular nuestros derechos naturales, nuestras potencialidades, nuestras capacidades, teniendo la ayuda mutua como centro de esa posibilidad de ser y crecer colectivamente, sin perder la novedad, como diría Hannah Arendt, que representa cada persona.

Nuestra vida está, entonces, en nuestras manos y no en las de nadie más. El derecho natural, imposible de enajenar completa y eternamente, reconoce la posibilidad de hacer cuanto podamos para que nuestra vida sea aquello que queremos. Subvertir la opresión, liberar el trabajo y la acción, transformar nuestras condiciones de vida es una tarea nuestra que no podemos relegarle a alguien más, pero es una tarea que no realizamos de manera individual, y mucho menos con estructuras tan sólidas como las que nos determinan, limitan y constriñen. El derecho natural es la invitación a la apropiación de nuestra vida y nuestra acción, a la gestión de nuestro mundo, y es una apropiación y gestión política que sólo se realiza colectiva y organizadamente.

Adicionalmente, podemos encontrar en Spinoza una clara distancia con Hobbes, la figura que, históricamente, ha sido más útil para ocultarlo y acusarlo de repetidor e intérprete simple. La referencia a que cada individuo tiende a perseverar y conservar su ser, a pesar de ser fácilmente relacionada con la preocupación hobbesiana en la que cada individuo estaría ciegamente ocupado en garantizarse su supervivencia en el bélico y agresivo estado de naturaleza, tiene un matiz importante que la ubica en otro escenario. Cuando Spinoza habla de la conservación de cada individuo, hay que tener en cuenta qué entiende él por individuo, y aunque no entraremos en detalles respecto de la antropología spinozista, es importante aclarar que en Spinoza las personas no están solamente compuestas de cuerpo. El ser humano tiene dos atributos o características fundamentales: el pensamiento y la extensión (es decir el cuerpo), lo cual implica que cuando se habla de “conservación” no se hace referencia exclusivamente a la supervivencia biológica, sino a una garantía de condiciones que permitan la cualificación de las pasiones, las emociones, la razón y por esta vía una búsqueda de la libertad.

Es por esto que nosotros creemos que a partir de Spinoza es posible pensar una crítica del discurso guerrerista y abiertamente hobbesiano que ha usado el régimen político colombiano en los últimos años. La seguridad democrática como política que apunta a una pacificación de la sociedad, parte de una concepción puramente biológica de la vida, que desconoce los otros componentes fundamentales de la vida humana. En Colombia hemos asistido al intento de consolidación de un Leviatán todopoderoso, que ahora, con un discurso de unidad nacional, pretende que los y las colombianas olvidemos los conflictos graves y estructurales inmersos en nuestra sociedad, para caminar ciegamente hacia el narcoparamilitarismo mafioso que recoloniza, militariza y oprime nuestras vidas.

III. Bakunin y la libertad como construcción colectiva: sobre la importancia política y ética de la organización

Bakunin, muy cerca de Spinoza en algunas cosas, aunque muy lejano en otras tantas, muestra en Dios y el Estado cómo la libertad y la humanidad son construcciones, valores artificiales, que no tienen ninguna relación con almas inmortales o deidades; que son, o que, en todo caso, deberían serlo, el resultado de la sociedad, el fin (fin entendido como objetivo) último de la historia. Muestra, además, cómo uno de los niveles necesarios de emancipación es la emancipación respecto de la sociedad, concebida como una fatalidad, por ser un hecho positivo, pero que, no obstante, tiene un carácter contingente en términos de la influencia que ejerce sobre el individuo. Contingencia de las relaciones sociales y la colectividad como única fuente de realización, liberación y emancipación son las dos

características que vamos a rescatar de Bakunin, y en torno a las cuales podríamos establecer un aplazado diálogo entre los dos autores.

En Bakunin no hay oposición entre la libertad y la sociedad, la libertad no nos enemista o nos opone a las demás persona; no sólo no lo hace, sino que la única forma de ser libres y alcanzar la humanidad es hacerlo colectivamente, al respecto dice, “el hombre no se humaniza ni se emancipa progresivamente sino en el seno de la sociedad que, necesariamente, es anterior a la formación de su pensamiento, de su palabra y de su voluntad [...] de aquí resulta que el hombre no realiza su libertad individual, o bien su personalidad, más que completándose con todos los individuos que le rodean, y gracias al trabajo, solamente, y a la potencia colectiva de la sociedad [...] la sociedad, lejos de disminuirla y de limitarla, crea, por el contrario, la libertad de los seres humanos” (Bakunin, pág. 14)., y agrega “La libertad de otro, lejos de ser un límite o una negación de mi libertad, es su condición necesaria y su confirmación. No llego a ser libre, en realidad, más que por medio de la libertad de los otros” (Bakunin, pág. 20).

Vemos pues la distancia abismal que Bakunin plantea abiertamente con la libertad que usaron los liberales para construir el andamio teórico que les serviría de soporte en la justificación de las instituciones políticas de la modernidad burguesa. La libertad entonces, ni es natural, ni nos es inherente, ni existe como una propiedad inalienable de las personas. Lo máximo que podríamos encontrar es una natural rebeldía, ligada más a un comportamiento instintivo, en contra de la autoridad despótica del Estado. Pero lo fundamental es reconocer que esa libertad es una libertad que se construye en el día a día, de la mano de las otras personas. Así, las otras personas dejan de ser entonces enemigas para convertirse en la garantía de la verdadera libertad y la consecución de la humanidad.

Pero no sólo eso, la libertad, esa libertad colectiva etc., está en un vínculo estrecho con algo que podríamos llamar la cualificación de la vida, la realización de ésta, “el hombre no es realmente hombre ni llega a tener conciencia de la realización de su humanidad más que en la sociedad, y solamente por la acción colectiva de la sociedad entera [...] sin esta emancipación material, no puede haber emancipación intelectual y moral para nadie [...] el hombre aislado no puede tener la conciencia de su libertad. Ser libre, para el hombre, significa ser reconocido, considerado y tratado como tal por otro hombre, por todos los hombres que le rodean. La libertad (es un hecho) de reflexión mutua [...] de unión” (Bakunin, pág. 17)

Esa libertad, que es finalmente caracterizada como “eminente social, porque no puede ser realizada más que por la sociedad y solamente en la más estrecha igualdad y solidaridad de cada uno con todos” (Bakunin, pág. 21), tiene en Bakunin tres períodos o

momentos de desarrollo “de los cuales el primero es eminentemente positivo y social: consiste en el completo desarrollo y el goce de todas las facultades y potencias humanas para cada uno [...] cosas todas que no pueden ser dadas a cada uno más que por el trabajo colectivo, material e intelectual, muscular y nervioso de la sociedad entera.”

Aparece otro elemento nuevo acá. La libertad cualificada, expresada en los dos niveles siguientes, requiere la premisa de la emancipación material. Es imposible pensar en la libertad si las condiciones materiales de vida siguen esclavizando a las personas, y si no hay en la labor que éstas realizan, elementos que les permitan realizar y gozar de su acción de sus facultades. De nuevo encontramos otra oposición contra la concepción hegemónica de libertad, que pretende que ésta existe aun sin existir condiciones materiales para ella. La libertad liberal de la elección, que sería supuestamente racional, en la cual cada persona haría un balance de costos y beneficios, desconoce que no todas las personas pueden elegir; que la elección tiene unos determinantes materiales que la hacen o no posible, o que, en todo caso, no todas las personas tenemos la misma posibilidad de elegir. Más aún, se desconoce que la elección que el capitalismo nos ofrece hoy, ya está viciada; que la venta y promoción permanente de preferencias nos crea el criterio.

Continuemos con la libertad en Bakunin, “El segundo elemento o período de la libertad es negativo: consiste en la rebeldía contra toda autoridad divina o humana, individual y colectiva [...] (que es) ante todo, la rebeldía contra la tiranía del fantasma supremo de la teología, contra Dios [...] toda autoridad temporal o humana procede directamente de la autoridad espiritual. Pero la autoridad es la negación de la libertad [...] se impone, pues, como consecuencia, la rebeldía de cada uno contra la tiranía de los hombres, contra la autoridad tanto individual como social representada y legalizada por el Estado” (Bakunin, págs. 21-22). Esta es la rebeldía contra el Estado como institución que no nació de ningún pacto, que no nació de un contrato o de un acuerdo entre todas las personas, sino que es la institucionalización de un tipo particular de crimen organizado. La guerra y la conquista como instrumentos fundamentales de constitución del Estado hacen legítima la rebelión contra éste, y en nuestras condiciones lo hace aún más, porque el crimen no ha cesado, sigue siendo utilizado como mecanismo de acumulación, de recreación constante de un Estado que no ha podido, a lo largo de dos siglos, acallar las manifestaciones insurrectas y transformadoras que se levantan día a día en su seno.

En el tercer período o momento de la libertad: “es preciso establecer una distinción bien definida entre la autoridad oficial y, por consecuencia, tiránica de la sociedad organizada en el Estado, y la influencia y la acción de la sociedad, no oficial sino natural, sobre cada uno de sus miembros” (Bakunin, pág. 22).

“La rebeldía contra esta influencia natural de la sociedad es mucho más difícil para el individuo [...] la tiranía social, a menudo aplastante y funesta, no presenta ese carácter de violencia imperativa, de despotismo legalizado y formal que distingue la autoridad del Estado [...] su acción es más dulce, más insinuante, más imperceptible, pero mucho más poderosa que la del Estado. Domina a los hombres por las costumbres, por los hábitos, por el conjunto de sentimientos y de prejuicios tanto de la vida material como de la inteligencia y del corazón [...] para rebelarse contra esta influencia que la sociedad ejerce naturalmente sobre él, el hombre debe, parcialmente al menos, rebelarse contra sí mismo, pues [...] no es otra cosa que el producto de la sociedad” (Bakunin, págs. 22-23), el ser humano “es producido por ella, y está fatalmente sometido a las leyes naturales que rigen sus desenvolvimientos necesarios, como obedece de igual modo a las demás leyes naturales” (Bakunin, pág. 25). No obstante agrega “ese poder de la sociedad puede ser lo mismo perjudicial que provechoso” (Bakunin, pág. 24) porque la sociedad, al igual que la naturaleza, “es un inmenso hecho, positivo y primitivo, anterior a toda conciencia, a toda idea, a toda apreciación intelectual y moral; es la base misma del mundo en el cual, fatalmente y más tarde, se desenvuelve para nosotros lo que llamamos el bien y el mal”.

Dos elementos fundamentales a rescatar: el primero es que, partiendo de reconocer la influencia fatal, inevitable y necesaria de la sociedad, al ser una maraña de relaciones que nos desborda y toma forma individual en cada uno y cada una, un proceso de emancipación pasa necesariamente por una rebelión contra sí, y en nuestras condiciones actuales esta tarea es mucho más urgente. Los mecanismos de subjetivación estudiados por Foucault, y las nuevas formas de trabajo y consumo nos construyen de manera clara, y nos hacen sujetos funcionales a las necesidades del modelo. Cuando nuestros gustos, nuestros miedos, sueños, deseos, proyecciones, estén cerca de las prescripciones dominantes, habrá que mirar hacia adentro y evaluar si somos lo que queremos ser, o si somos el producto de la colonización y cooptación de nuestra humanidad. Que los sujetos somos fabricados por nuestras sociedades, es una comprobación casi natural, pero que esa fabricación sea una fabricación dirigida unilateralmente, y que contribuya a la destrucción del planeta, de las otras personas y de nosotros y nosotras mismas, nos sitúa en un escenario diferente. Se hace necesario resistirnos radicalmente a ser aquello que el capitalismo espera de nosotros. De nuevo esa resistencia, y esa reconstrucción tiene más fuerza si se hace colectivamente. Esa libertad que consiste en emanciparnos de la sociedad que nos construye y determina, también es colectiva, y sólo tiene oportunidad de realizarse en comunión con otras personas.

Finalmente, Bakunin plantea que esa influencia de la sociedad puede ser igual perjudicial que provechosa, y admitir lo contrario, es decir, que toda la influencia es negativa, implicaría que esto que estamos pensando no lo podríamos haber pensado. La contingencia de

las relaciones sociales implica que, así existan tendencias dominantes, fuerzas aparentemente indestructibles, es posible rastrear en la historia y en la actualidad construcciones que podemos funcionalizar en nuestra tarea de transformar nuestras vidas, nuestras realidades y en la construcción de un nuevo mundo. Es entonces un ejercicio ético, pero también estratégico y táctico, la manera como asumimos la realidad a la que nos enfrentamos diariamente. Si la rechazamos toda y nos aislamos, si nos dejamos absorber por ella y renunciamos, o si la tarea de la transformación la asumimos como una tarea contingente, en la que podemos fracasar o en la que podemos tener éxito, pero que, en todo caso, está en nuestras manos, juntas y organizadas la tarea de escribir, hacia adelante, una nueva historia.

Bibliografía

Bakunin, M. *Dios y El Estado*. Barcelona: Casa Editorial Sopena.
Spinoza, B. (1986). *Tratado Político*. Madrid: Alianza Editorial.