



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Flores, H. (1999). *El concepto de Naturaleza según M. Bakunin*. [Tesis para optar el grado de Licenciado en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Héctor Martín Flores Ibérico

Título

El concepto de Naturaleza según M. Bakunin

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

1999

**Tipo de
publicación**

Tesis de licenciatura

Idioma

Español

Resumen

Este texto analiza la contraposición entre el pensamiento positivo, caracterizado por la autocomplacencia y la limitación a la apariencia y el negativismo, que se propone cuestionar las bases establecidas y penetrar en la esencia de lo real. Mientras que, el pensamiento positivo refuerza el estado de cosas, evitando rupturas profundas y disolviéndose en escuelas conflictivas, el negativismo plantea la necesidad de ir más allá de la apariencia. Inspirado en Bakunin y otros pensadores, el negativismo se presenta como un proceso de autocomprensión y crítica inmanente que busca la transformación profunda del ser humano y de su entorno social.

**Palabras
clave**

Naturaleza; Positivismo; Negativismo.

**Campo del
conocimiento
del OCDE**

Filosofía

**Tipo de
trabajo de
investigación**

Tesis

**Nombre del
grado**

Licenciatura

**Grado
académico**

Licenciatura en Filosofía

**Institución
que otorga el
grado**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA ACADÉMICO PROFESIONAL DE FILOSOFÍA



TÍTULO:

“EL CONCEPTO DE NATURALEZA SEGÚN M. BAKUNIN”

***TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO
EN FILOSOFÍA***

Presentado por:

HECTOR MARTÍN FLORES IBERICO

***Lima – Perú
1999***

INDICE

Introducción.....I-VI

I EL COMIENZO

1.1 Comienzo y principio.....1

1.2 Una crítica negativa al comienzo.....8

1.3 Concreción del tránsito. De una metafísica
de la naturaleza a una concepción positiva
de la misma: ser y naturaleza.....13

II LA TOTALIDAD

2.1 La identidad.....17

2.2 La composición.....21

2.3 El organismo.....23

III EL MOVIMIENTO

3.1 La fuerza.....27

3.2 La ley.....31

3.3 La causalidad.....34



001822

INDICE

Introducción.....I-VI

I EL COMIENZO

1.1 Comienzo y principio.....1

1.2 Una crítica negativa al comienzo.....8

1.3 Concreción del tránsito. De una metafísica
de la naturaleza a una concepción positiva
de la misma: ser y naturaleza.....13

II LA TOTALIDAD

2.1 La identidad.....17

2.2 La composición.....21

2.3 El organismo.....23

III EL MOVIMIENTO

3.1 La fuerza.....27

3.2 La ley.....31

3.3 La causalidad.....34

Dedico este trabajo a Nora, Federico,
y Ana María.

INTRODUCCIÓN

Las primeras líneas que uno escribe deberían dar cuenta de su propia justificación. El movimiento de construcción conceptual no es ajeno a los fines perseguidos. Se sabe que nuestra época establece ciertos límites a la comprensión del pensar. Desde el lugar en donde se pensó lo que aquí se escribe podría ser caracterizado como el momento culminante de la positividad. La disolución de lo que pretendió existir es solapado por posturas que buscan refugio en lo establecido. ¿Como exigirle a la positividad la negación de sí-misma?.

El pensamiento positivo no puede rebasar sus propios límites: la autocomplacencia. Puede hablarse sin ninguna dificultad de la no-ruptura, de la adulación a lo extraño, de la incomprensión y de lo inasible de la asimilación. Es el signo de la apariencia.

Por ello, es muy grande la tarea que el negativismo tiene delante de sí. Este hacer puede dar cuenta de lo real existente, y la única manera de penetrar en el problema es escarbando por debajo de la apariencia que se tornó figura de un hacer que no minaba en absoluto las bases de lo que pretendió negar.

¿Donde podemos ubicar dicha autocomplacencia?, ¿en el problema de los fundamentos?. El pensamiento positivo tiembla ante tal posibilidad. Para él, la cuestión del ser se remonta a instancias lejanas que no comprende por las propias limitaciones que su pensar le impone. ¿Donde sucedió la disolución del ser, del pensar y del hacer?. La tarea que pretendieron asumir les fue inhallable.

Desde su parecer puede entenderse la negación abstracta que generaron con respecto a la cuestión de los fundamentos. La consecuencia de ello fue la positividad de su hacer por mayor espectacularidad que sus gestos hallan podido mostrar. La cuestión de los fundamentos les ha sido inalcanzable y por ello afirmaron el estado de cosas actual.

El pensamiento positivo ha podido mantenerse encerrado en su propia subjetividad cuya máscara pública es la soberbia que aún muestra.

¿Pretende este trabajo la liquidación del pensar positivo?. El negativismo no se plantea tareas vanas. Pero no puede ocultar la tarea modesta que se ha propuesto: subvertir lo existente. Su modestia se encuentra en el hacer que va de lo cotidiano hacia lo más genérico. Desde el tímido momento de la disociación hacia su composición. Proceso largo y extenuante del hacer, que ocupa la problemática de nuestra época.

El pensar positivo indicó de palabra la tarea del negativismo, pero su hacer reforzaba aún más lo que pretendía subvertir, terminando por disolverse en aquello que no negaba. Dicho pensar se ha disuelto en muchas escuelas que pretenden atacarse, y de hecho lo hicieron, infringiéndose violencia y destruyendo a aquellos que los rodeaban. Peleaban por afirmar este mundo a despecho de sus deseos. Y su negación abstracta no ha hecho mas que insuflar la soberbia del que pretende haber vencido.

Nuestra época no ha necesitado ideas para combatir, ¿habrá alguna que las necesite?. Su afirmación de lo existente bastó para dar cuenta de la apariencia de la cuál es partícipe. Una guerra con solución de continuidad cuyos bandos aparentes todavía refulgen en su ocaso.

Este trabajo pone en cuestión la positividad que la apariencia ha mostrado. Por ello acude a la cuestión de los fundamentos. Sin la autocomprensión de la negatividad es imposible pensar y saber el hacer que dicho proceso pretende.

Se ha tomado como momento de reflexión, el pensar de M. Bakunin. A partir de su obra, es posible ingresar en el negativismo del siglo XIX. Pensar, que es parte de todo un momento que se opone a lo real establecido*.

Los alcances locales y universales del problema se establecen a partir de la propia determinación del mismo.

El pensamiento ya no puede autolimitarse. Las fronteras que artificialmente le fueron impuestas, son hoy borradas en cada momento ordinario de la existencia. El negativismo ha podido disolverse pese a las limitaciones de su articulación.

El negativismo ha surgido contra la imagen que de sí misma ha construido la positividad. En nuestra época el pensar negativo ha podido concretarse en la obra de G.W.F. Hegel y en toda la tarea que la crítica ha desarrollado desde su constitución. La construcción de este pensar siempre retorna a su propio sí-mismo como momento de autoreflexión. Requiere de los fundamentos precisamente para disolverlos. No hay nada trascendente en el proceso mas que el hacer negativo que detrás de todo ello se concreta.

*Es imposible justificar el término sin la consideración del proceso que se realiza en el texto mismo, al final del cuál quedará plenamente constituido.

El negativismo de Bakunin ha tenido que pensarse con su despliegue en las expresiones de Hegel, como representación del movimiento que el propio hacer se impone; desde el cuál se piensa la búsqueda del comienzo. Luego la crítica inmanente a los fundamentos pensada por Feuerbach como segundo instante de la autoreflexión. El tercer instante de esta construcción se sitúa en la concreción del tránsito hacia la Naturaleza completando el primer movimiento.

Un segundo momento se asume desde la totalidad, mostrada en el comienzo que el pensar sistemático pone ante sí. A su vez, este, en un proceso de tres instantes que se asumen como identidad, composición y organismo. Nueva culminación triádica en el tránsito hacia la comprensión del proceso.

El movimiento aparece como la realidad que esta totalidad sintetiza. Fuerza, ley y causalidad son sus concreciones. Los tres grupos de tríadas se sintetizan; el comienzo, la totalidad y movimiento, en la conceptualización que el negativismo hace con el pensar desde la materia. Aquí culmina la constitución del concepto Naturaleza y el autodespliegue que esta realidad muestra marca el trasvase hacia la comprensión del Hombre.

El primer momento se manifiesta en el sujeto, su lenguaje y el cuerpo. Su negación como ser colectivo es concebida

en su instancia genérica. El hombre como constitución de la responsabilidad bajo la cuál el negativismo es expresado. La síntesis triádica de las construcciones previas se constituyen en pensar el ser del hacer. Fase de la autocomprensión humana en la construcción de lo que es. El negativismo se entiende así mismo y puede sustentar su modesto hacer.

I EL COMIENZO

1.1. Comienzo y principio.

Cuando Hegel se pregunta ¿cuál debe ser el comienzo de la ciencia?(1), lo primero que se plantea es la unilateralidad de optar sólo por el principio o sólo por el comienzo.

Como principio se habla de un contenido determinado:

El principio es un contenido determinado"

Das prinzip ist ein irgendwie bestimmter *Inhalt* " (2).

Es precisamente la determinación del principio lo que atrae la atención por la aparente seguridad que ello significa. Esta seguridad sólo es posible cuando se piensa la realidad desde el objeto, es decir desde la unilateralidad. La apariencia se quiebra cuando precisamos el segundo momento de la dualidad. Este segundo momento, entendido como comienzo se repliega en el sujeto y en el método de la ciencia que se estudia(3). El método es la forma, que como momento de la dualidad, es indesligable del contenido y principio. Con la unidad sujeto-objeto y su despliegue se supera la unilateralidad en la Historia de la filosofía. En la consideración anterior surge un

problema. Si en la "Fenomenología del espíritu", Hegel comenzaba su exposición desde la conciencia empírica(4), como presuposición del despliegue dialéctico, en la "Ciencia de la Lógica" esta presuposición se concreta como el resultado de la fenomenología: el saber absoluto(5). El punto de partida de la lógica hegeliana (que no desea regresar a la unilateralidad-sujeto u objeto-y quiere bastarse a sí misma) tiene que privilegiar temporalmente uno de los momentos de la dualidad. Hegel se inclina por el comienzo, por el despliegue de lo subjetivo como presupuesto de lo objetivo, esto último contiene, a su vez, un sujeto y una ontología que la conciben.

La filosofía de Hegel opta por el comienzo. Ello sugiere abandonar las determinaciones logradas en la Fenomenología. Todo lo ganado en el recorrido, las diferentes experiencias de la conciencia hasta el saber absoluto deben ser omitidas.

La comprensión del asunto indica lo siguiente: toda ciencia debe bastarse a sí misma, lo cual es inequívocamente cierto cuando hablamos del ser. La lógica hegeliana evita la Fenomenología del Espíritu y busca el comienzo a partir del ser vacío; Hegel escribe lo siguiente:

"Lo que constituye el comienzo, el comienzo mismo, tiene por ende que ser tomado como algo que no puede ser analizado; tiene que ser tomado en su simple inmediatez no llena de contenido, es decir como ser, como lo absolutamente vacío".

" Was den Anfang macht, der Anfang selbst, ist daher als ein Nichtanalysierbares, in seiner einfachen unerfüllten Unmittelbarkeit, also als Sein, als das ganz leere zu nehmen " (6).

En este párrafo, lo vacío quiere decir ausencia de determinación. La determinación es el proceso por el cual vamos construyendo el concepto. Un concepto es una construcción cuyos elementos constitutivos son precisamente las determinaciones.

Si el comienzo toma como punto de partida lo absolutamente vacío, se prescinde de las determinaciones. Para el caso se omiten las determinaciones constitutivas del saber absoluto logradas en la Ciencia de la experiencia de la conciencia. En este punto Hegel decide una salida simple :

"Pero también la determinación del ser, tomada hasta ahora como comienzo, podría ser omitida de manera que sólo habría que exigir que se hiciera un comienzo puro".

"Aber auch die bisher als Anfang angehommene Bestimmung des Seins Könnte weggelassen werden, so dass nur gefordert würde, dass ein reiner Anfang gemacht werde" (7).

No hay salida más simple que aquella. Omitir es ignorar lo que se ha hecho. Ello no implica que la nueva construcción sea una simpleza. Frente al acto de omitir como parte de la simplicidad del ignorar, no podemos concluir la simplicidad de la nueva construcción.

Contrariamente a lo que pueda pensarse, el comienzo puro mostrará el carácter de la filosofía hegeliana, la de ser La Filosofía.

Frente al empirismo y a las filosofías criticistas, Hegel buscará un comienzo puro, absoluto, indeterminado. Esta tarea puede considerarse como la mas ambiciosa en toda la historia de la filosofía.

Al encarar el comienzo, Hegel se pregunta si esta tarea pueda satisfacer la impaciencia por el comienzo abstracto:

"Tal vez por impaciencia ante la consideración del comienzo abstracto, podría decirse que no debe empezarse por el comienzo, sino directamente con la cosa; pero también esa cosa no es más que aquel ser vacío; pues lo que es esta cosa, resultará precisamente del curso mismo de la ciencia y no puede presuponerse como conocido antes de ella"

"Wenn man etwa, gegen die Betrachtung der abstrakten Anfangs ungeduldig, sagen wollte, es solle nicht mit dem Anfange angefangen werden, sondern gerade zu mit der *sache*, so ist diese Sache nichts als jenes leere Sein; denn was die *sache* sei, dies ist es, was sich eben erst im Verlaufe der Wissenschaft ergeben soll, was nicht vor ihr als bekannt vorausgesetzt werden kann" (8).

El pensamiento de Hegel asumió el mismo planteamiento en la Fenomenología del Espíritu. El recorrido es el proceso constituyente, por lo tanto no existen definiciones anteriores al proceso de constitución. Al no existir definiciones, la comprensión de la cosa se construye en el proceso de determinación conceptual; ser, esencia y concepto resultarán del largo recorrido de esta ontología. Este proceso sólo puede tener como primera manifestación al ser ausente de determinación, al ser vacío. Lo anteriormente expuesto indica que las construcciones conceptuales son indefinibles en tanto no hallan realizado el recorrido. Sólo el proceso de determinación dirá lo que el concepto es; este proceso es necesario para la construcción de conceptos como cosa o ser. Esta perspectiva impide otro comienzo. Sobre lo anterior escribió Hegel lo siguiente:

"Cualquiera sea la forma que se adopte, para tener un comienzo distinto del ser vacío, padecerá de los defectos mencionados. Aquellos que continúan insatisfechos con dicho comienzo pueden ser invitados a la tarea de comenzar de distinto modo y evitar así estos defectos".

"Welche form sonst genommen werde, um einen anderen Anfang zu haben als das leere Sein, so leider er an den angeführten Mängeln. Diejenigen, welche mit diesem Anfange unzufrieden bleiben, mögen sich zu der Aufgabe auffordern, es anders anzufangen, um dabei diese Mängel zu vermeiden" (9).

El principal de estos defectos es el considerar que la cosa pueda manifestar algo más que su presencia(10).

La construcción del concepto presupone el sujeto, no existe construcción del concepto anterior al proceso. La ciencia es el recorrido constituyente de las determinaciones, por ello la comprensión del objeto sólo puede darse en su experiencia o en su despliegue(ser, esencia, concepto).

1.2 Una crítica negativa al comienzo

De esta manera Feuerbach comienza su texto:

"El espíritu de Hegel es un espíritu lógico determinado..."

"L'esprit de Hegel est un esprit *logique*, déterminé..(11)"

Esta afirmación, en contra del comienzo hegeliano (inmediato, indeterminado), pretende situar una crítica negativa a la Lógica de Hegel.

Desde la Ciencia de la Lógica, el comienzo no se afectará mientras la determinación esté ausente. Para entender mejor la crítica feuerbachiana se debe comprender lo siguiente: el ser indeterminado visto como negación abstracta por Hegel(12), como unilateralidad del comienzo; mientras la nada no traspase al ser y entendido a partir de la esencia como ser unilateral mediatizado por el problema del fundamento(13).

La crítica de Feuerbach no asume la perspectiva anterior; esta idea cuestiona los momentos de caracterización del ser, presente en la Ciencia de la Lógica; lo anterior supone un momento previo al ser entendido como esencia.

Cuando se escribe en la Ciencia de la Lógica, ser puro ser, como ser indeterminado, Hegel está utilizando conceptos, está situando su pensamiento en un tiempo determinado y está utilizando el lenguaje, elementos absolutamente mediados desde la perspectiva de Feuerbach. Al decir inmediato, indeterminado, libre de determinación, esencia, el ser tal como existe de modo inmediato solo en sí, cualitativo, Dasein, finito, infinito, ser-por-sí(14), se está utilizando conceptos. Esta pléyade aparece en la primera sección de la Ciencia de la Lógica, en el apartado denominado Determinación(cualidad). Este es el primer momento del derrotero. Es el momento en el cuál Hegel piensa construir sus conceptos. A partir de lo anterior, Feuerbach afirma que la filosofía hegeliana no está ausente de presuposición.

Si Hegel utiliza en términos generales "palabras", estas tienen diferentes semas constitutivos de significación. Esta explicación niega la afirmación hegeliana en la cuál se dice lo siguiente:

"De modo que el comienzo tiene que ser *absoluto*, o lo que aquí significa lo mismo, un comienzo abstracto; no debe *presuponer nada*, no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento, más bien debe ser él

mismo el fundamento de toda la ciencia. Por consiguiente tiene que ser absolutamente algo *inmediato* o mejor lo *inmediato mismo*".

"So muss der Anfang *absoluter* oder, was hier gleichbedeutend ist, abstrakter Anfang sein; es darf so *nichts voraussetzen*, muss durch nichts vermittelt sein noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft sein. Er muss daher schlechthin ein Unmittelbares sein oder vielmehr nur *das Unmittelbare selbst*"

Es evidente que la pléyade no puede estar ausente de presuposición. La comprensión de los semas constitutivos del significado de una palabra tienen que formar parte del proceso genético que se realiza en la conciencia. Si esta situación no se suscitase, las diferentes estructuras del lenguaje serían agramaticales para el sujeto receptor.

La presuposición desde la perspectiva de Feuerbach, no se reduce a criticar la utilización de conceptos sin construirlos. En el libro primero de la Ciencia de la Lógica (la doctrina del ser), Hegel sitúa un primer apartado cuyo título es: ¿Cuál debe ser el comienzo de la Ciencia?. En este texto, Hegel piensa que la filosofía

debe tener un comienzo. Feuerbach concibe que esta pregunta ya es una presuposición, por lo tanto no existe un comienzo absoluto e indeterminado. La propia idea de comienzo es un presupuesto y todo presupuesto es un comienzo determinado, en este caso determinado por Hegel(16).

El ser por el cuál comienza la Ciencia de la Lógica es destronado. Este ser se revela como el comienzo, pero como un comienzo no verdadero(17). El ser verdadero no es el devenir, el traspaso del ser y la nada. El comienzo para Feuerbach es el ser sensible y concreto(18). Siguiendo a Schelling, Feuerbach piensa que este ser sensible y concreto es la naturaleza(19). En este punto sólo quedan dos alternativas: o bien una filosofía de la naturaleza o bien idealismo(20).

El texto de Feuerbach afirma que es imposible pensar el ser como la nada. Si este fuera el caso, la creación filosófica se mostraría contradictoria. Pensar la nada es justamente no pensar. La nada es la negación del pensamiento(21). La nada es precisamente nada y por ello es nada para el pensamiento(22).

La filosofía no puede ser la ciencia de la nada; por el contrario, la filosofía es la ciencia de la realidad y no existe otra esencia de la realidad, en su verdad y

totalidad mas que la naturaleza, ésta última acepción se tiene que tomar en su sentido mas universal(23).

Sólo se puede pensar lo real, lo sensible. Lo otro, el comienzo puro, debe ser demolido. La ausencia de determinación es un falso comienzo. Se comienza por el mundo real, por la naturaleza.

La filosofía de Feuerbach permite el tránsito de una concepción metafísica de la naturaleza a una concepción positiva de la misma. La crítica feuerbachiana a la filosofía de Hegel es retomada por Bakunin. Donde Feuerbach culmina su trabajo, Bakunin comienza el suyo. Existe una continuidad en esos pensamientos. Es lo que se tratará a continuación.

1.3 Concreción del tránsito. De una metafísica de la naturaleza, a una concepción positiva de la misma: Ser y Naturaleza.

Bakunin no ingresa en discusiones metafísicas, pero es consciente de que toda filosofía tiene una ontología que la sustenta. En este punto no difiere de sus herencias teóricas. Tanto Hegel como Feuerbach piensan en términos ontológicos, con la distinción por parte de Feuerbach, de eliminar, en un sentido materialista, los rezagos metafísicos tal como lo expone en su crítica a Hegel.

El primer párrafo del texto de Bakunin, denominado **"Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre"**, cuyo primer apartado titulará:

"El sistema del mundo", comienza de la siguiente manera:

"No es este el lugar para entrar en especulaciones filosóficas sobre la naturaleza del ser. Pero como me veo forzado a emplear a menudo la palabra naturaleza, creo deber decir aquí lo que entiendo por ella".

"Ce'n'est pas ici le lieu d entrer dans des spéculations philosophiques sur la nature de l Etre. Pourtant, comme je me vois forcé d employer souvent ce mot *nature*, je croi devoir diré ce que j entends par ce mot" (24).

El lenguaje bakunineano aparenta ser peyorativo. Refiere a "especulaciones filosóficas" y titula a su texto **"Consideraciones filosóficas..."**. Los nombres no nos deben confundir. Bakunin está pensando en la metafísica vista negativamente desde el materialismo.

Distinguir las palabras es algo importante puesto que ayuda a aclarar la manera del pensar de Bakunin, pero en este párrafo ello no es lo mas importante.

La riqueza de esta cita se encuentra en lo que delineaba líneas atrás con respecto a la ontología. Bakunin plantea la comprensión del problema sobre la naturaleza del ser desde lo que pueda decir acerca de la naturaleza.

La naturaleza es vista como vida, como el conjunto de diversos elementos que serán el ser de todo lo existente. Es aquí donde se tiene que entender la filosofía de Bakunin. Todo es naturaleza, todo lo existente. El ser es la naturaleza y la naturaleza es vida. Esto último,

ayudará a conformar una concepción profundamente vitalista.

En algunos pasajes, pareciese que Bakunin afirmara la idea de que el ser es. Pero es, no como esencialidad primera, como materia, ya que esto último no es mas que una abstracción, lo que se aprehende es lo que se manifiesta. Se manifiestan entes en concreto, materia mas o menos diversificada y determinada (25).

Esta visión es una posición vitalista, puesto que nada existe fuera de los procesos reales (26). Lo que existe, lo que se manifiesta, no son hechos ideales. Sólo existe lo que podemos conocer, lo que mis sentidos captan, lo que puedo experimentar materialmente (27).

¿No es este el esbozo de una posición materialista?, ¿el dejar entrever los elementos que corresponden a una posición materialista, no afirma acaso esta posición?.

Se puede concretar aún mas el concepto de naturaleza, desde la idea de ser determinado. Cuando Bakunin habla de la totalidad llamada naturaleza, piensa determinar aún mas lo que refiere.

Cuando se lee en las **"Consideraciones Filosóficas..."**, cómo se determina el proceso de constitución de conceptos; uno se queda perplejo, estupefacto. La determinación se

hace a partir de un axioma. La construcción cede el paso a la definición.

El axioma delimita los diferentes elementos constitutivos del ser-naturaleza. Se utilizan una serie de conceptos que explican el ser, la naturaleza, la vida. Se establecen los criterios para aprehender lo que se nos manifiesta.

La vida tendrá que ser concebida racionalmente; será explicada por medio de los conceptos definitorios. Se está en camino a una concepción positiva de la naturaleza. Será la ciencia, en adelante, la que explique la vida. Se buscarán invariantes, regularidades; se establecerán leyes. Todo halo místico o metafísico desaparecerá de dicha visión. Será el reinado de la ciencia.

II LA TOTALIDAD

2.1 La identidad

La delimitación del ser-naturaleza se sitúa en la definición; la constitución de conceptos se centra en un esquema.

Todavía subsiste una reflexión previa al axioma en su totalidad. El comienzo se delimita a partir de otro presupuesto. El pensar de Bakunin habla de totalidad, del conjunto de lo que es. Esto sugiere una nueva interrogante, ¿qué posibilita la constitución en conjunto de lo que es?.

Si se piensa lo que es, tengo que responder por qué lo existente constituye un todo, un conjunto. Esto ya se ha pensado. Que esas palabras sugieran un camino. Lo que sigue se dedica a pensar las reflexiones de Martín Heidegger sobre El Principio de Identidad(Der Satz der Identität) (28).

El prólogo sugiere demasiado. Lo primero se sitúa en el camino que se ha escogido. La identidad parte de la cosa(Das Ding). No es menester distinguir la cosa de lo ente. Lo único importante es saber hacia donde se dirige una primera mirada: hacia lo que es. El pensar se ha

planteado una tarea, pensar lo ente conformando una totalidad, un conjunto.

El principio de identidad es considerado como la suprema ley del pensar(29). Usualmente se piensa la identidad como una igualdad. Esto no es correcto. La igualdad requiere de dos términos que se enfrentan: un A es igual a otro. Ello no expresa la identidad, esta dice: lo idéntico, ídem, το αὐτο, das Selbe. Esta última palabra alemana se puede traducir como "lo mismo".

Cuando manifiesto que A es A digo que todo A mismo es consigo mismo lo mismo(30):

"En la mismidad yace la relación del "con", esto es una mediación, una vinculación, una síntesis: la unión en una unidad".

"In der Selbigkeit liegt die Beziehung des "mit", also eine Vermittelung, eine Verbindung, eine Synthesis: die Einung in eine Einheit" (31).

Estos elementos son para Heidegger los motivos que hacen surgir la idea de unidad asociada a la idea de identidad. Se habría tardado más de dos mil años en hacer surgir la mediación (hasta la aparición del idealismo especulativo).



001822

Cronológicamente esto coincide con el pensar de Bakunin. Aquí la coincidencia queda marcada como parte de una herencia teórica. Cuando Bakunin habla de "esa totalidad que llamo naturaleza", "todo lo que es", "el conjunto" (32), manifiesta la unidad que subyace en su ontología.

En este momento se está en el plano especulativo, en el plano de la abstracción. Bakunin reconoce este nivel, pero no explica su construcción, la asume, la define, parte del axioma (33).

Se debe ir mas allá de la identidad abstracta. Al decir A es A ¿que significa "es"? El principio de identidad habla del ser de lo ente. Sin el principio lo ente no se mostraría, por lo tanto no existiría recuento posible de las cosas del mundo, en otras palabras la unidad sería imposible así como toda visión de lo ente, v.g. la ciencia.

El plano de pura abstracción se despliega hacia su mostrarse en el mundo, la unidad puede garantizarse y así toda afirmación general acerca de lo ente.

En este derrotero, el pensamiento encuentra otra limitación. Las cosas del mundo son distintas, ¿como pensarlas como una unidad?.

Es posible seguir el camino trazado. Lo ente se constituye mediante la unidad. Se piensa el problema desde la mutua pertenencia (Zusammengehören), una dimensión en la que

todo ente se sitúa. La identidad nos permite relacionar la dimensión mutua. Al manifestarse el ser de lo ente se posibilita esta acción.

La palabra compuesta Zusammengehören se piensa desde lo mutuo como la unidad de la multiplicidad, lo que permite una primera visión del todo.

Desde la pertenencia podemos seguir, a su vez, el camino hacia el todo. Pensar lo mutuo desde la pertenencia. En este caso y el anterior se escucha al principio de identidad.

2.2 La composición

En un nivel mas profundo, arraigado en la ontología heredada (34) aparece el Ge-stell (Com-posición) (35), es el primer momento de la mutua pertenencia, es el momento técnico que permite decir algo acerca del mundo. Es el nivel de lo calculable y lo calculante. La composición permite crear la totalidad de lo existente, con ella se puede avizorar mas allá de lo fenoménico.

Surge nuevamente la pregunta, el incansable interrogar que es la filosofía. Los pasos que se dan desde que se piensa algo, la búsqueda de caminos cuya apariencia mostraría el no iniciar. Se plantea la siguiente interrogante: si todos los entes se dejan atrapar por la misma ontología, ¿por que existe cambio en la naturaleza?, ¿por que lo similar se muestra diferente? (36).

La identidad permite la totalidad ser-naturaleza, las dos interrogantes se refieren a esta concepción.

La idea de naturaleza en Bakunin tiene una concreción determinada, ello se vio anteriormente como parte de la herencia teórica. Como tal, Physis, Natura o Naturaleza nos dicen desde su historicidad en el plano conceptual. Pensar con la herencia es la filosofía, pero no glosar, ni siquiera en muchas lenguas.

¿Como se concreta el pensar de Bakunin?, por medio de la determinación. Imágenes que son planteadas porque precisamente son. Si algo no es, no puede ser objeto de reflexión. Las preguntas planteadas se han respondido históricamente, de la siguiente manera: no hay que multiplicar innecesariamente los entes; y mas aún se ha dicho que "ser" debe tener un sentido único(37).

El ser- naturaleza tiene un sentido único, constitución semántica lograda mediante la determinación del pensamiento (38).

La totalidad asumida a partir del ser-naturaleza tendrá una nueva concreción. Bakunin asocia la totalidad a la vida, al movimiento; es la idea de organismo la que asoma sin ser nombrada. Se debe volver a las herencias teóricas, la mas importante para este caso: Hegel.

2.3 El organismo

La pregunta surge a partir del axioma*. Es el propio Bakunin el que escucha el llamado de sus determinaciones. Se pregunta si la totalidad forma un sistema orgánico (*Systeme organique*) (39). Su respuesta es escueta, dice que es muy probable (40).

La imposibilidad de abarcar el sistema limita su comprensión, ello no impide entender la idea de organismo como explicación de la idea de totalidad en el mundo natural.

En la Filosofía Real, Hegel plantea lo siguiente:

“Lo orgánico es ya de suyo lo que es realmente” (41).

Lo orgánico no necesita de entes exteriores a sí mismo para desarrollarse. Esta idea no es novedosa en época de Hegel. Se conoce por lo menos desde Goethe; pero fue Kant en la *Kritik der Urteilskraft* (KU), quien sintetizó adecuadamente el problema.

Cuando un organismo se encuentra en capacidad de plantear su propia finalidad, este podría cumplir un proceso teleológico, puesto que es en sí mismo causa y efecto (42).

* Ver anexo

Esta idea es muy comprensible al asumir que la totalidad tiene vida, movimiento (43). Pero, si se asume con Hegel lo siguiente:

"El comienzo no es otra cosa que el final" (44).

Se está frente a un proceso inequívocamente teleológico, predeterminado y preconcebido.

En este punto se distancia Bakunin de Hegel. Para el primero, el sistema parte de una combinación universal de elementos, entre los cuáles se encuentran regularidades que se expresan necesariamente a las cuáles se denominan leyes. Estas regularidades no son plausibles de determinar en el proceso orgánico general como dirección única, tanto desde el punto de vista del pensamiento como desde la realidad.

En Hegel, la totalidad orgánica es observada. Las múltiples variaciones siguen constantes: es el concepto el que surge en el ser del proceso, en el organismo (45).

La oposición de Bakunin es comprensible. El la anuncia como manera de evitar el Fantôme Divin, cuya perfecta encarnación es la metafísica. Las abstracciones que se realicen en el proceso de constitución de conceptos deben estar cotejadas con el mas escrupuloso de los detalles;

sólo así podrá elevarse el pensamiento a una real concepción del mundo (46).

Temáticamente, tanto la metafísica como la ciencia abarcan el mismo horizonte. Es el método lo que diferencia a ambas concepciones. La ciencia va de los detalles al conjunto, la metafísica por el contrario asume abstracciones predeterminadas por el proceso de constitución. Las especulaciones trascendentes de la metafísica, por el contrario, parten muchas veces de ingeniosos juegos del lenguaje, sin demostración alguna y fuera de toda experimentación (47).

Es pertinente preguntar si la idea de organismo, ¿no se encuentra a su vez, atrapada por estos ingeniosos juegos del lenguaje?. La totalidad concreta como el conjunto de lo viviente debe asumir algunas determinaciones que la alejen del camino metafísico-especulativo.

Líneas atrás se citó algún elemento principista de la gnoseología de Bakunin. Siguiendo ese camino, la idea de organismo debe ser cotejada con el mas escrupuloso de los detalles.

En este caso, la idea de organismo, no es nada sin la idea de movimiento.

Desde la primera línea de las "**Consideraciones...**", se explica que la totalidad significa totalidad de procesos que se concretan en el movimiento.

Una primera disgrección es importante. Hay que analizar la idea de fuerza como parte del proceso orgánico, de la totalidad.

III EL MOVIMIENTO

3.1 La fuerza

En el siglo en el cuál escribía Bakunin se pensaba la fuerza:

"Como se admite en general (desde Hegel hasta Helmholtz), la noción de fuerza deriva de la actividad del organismo humano en su ambiente" (48).

Esta actividad puede ser estudiada desde diversas perspectivas, pero situando un nexo común. El elemento conceptual mencionado es la unilateralidad del pensar (49). Es el sujeto el que crea la fuerza, idea que se sitúa sólo en el plano del pensamiento. Elemento subjetivo que obvia la realidad que trata de entender.

Desde Nietzsche hasta Deleuze encontramos esta unilateralidad del pensamiento. El último de los mencionados asume que las fuerzas agresivas, usurpadoras, son parte de las funciones mas nobles del organismo. Esta usurpación es inconsciente contrariamente a la conciencia que es principalmente reactiva.

La precisión que sitúa a las fuerzas como inconscientes, pretende alejarse de la dialéctica sujeto-objeto; pertenecen a posiciones anti-dialécticas.

Esta última posición elimina la acción y reacción, que se situaría en el plano de la conciencia resguardando la unilateralidad al plano inconsciente. Ello indica que en el nivel unilateral el inconsciente es activo y el mundo exterior pasivo.

La comprensión Bakunineana de la fuerza es mas cercana a la de Engels. Para Bakunin, la fuerza, las leyes y las causas juegan un papel reactivo, eternamente resultante de nuevas formas en la interacción universal (50).

La posición de Deleuze se ubicaría en un plano eminentemente subjetivista. Esto comprende una gnoseología en la cuál se hace depender toda forma de ser desde el organismo del sujeto eliminando completamente cualquier relación hombre-naturaleza.

Para Bakunin, esta última idea es unilateral. No es posible sustraer a los sujetos del entorno natural. Esta es una condición sin la cuál no podría realizarse ninguna actividad vital por parte nuestra.

Existe una relación directa entre el mundo humano y la naturaleza. El peso de esta última es absoluto:

" Qué sería de las mas sublimes combinaciones de la inteligencia si, desde el momento que el hombre las concibe, se descompusiese sólo el aire que respira, o

si el movimiento de la tierra se detuviese, o si el hombre se viese envuelto inopinadamente en una temperatura de 60 grados por encima o por debajo de cero"

" Que deviendraient le plus sublimes combinaisons de l'intelligence, si, au moment où l'homme les conçoit, on décomposait seulement l'air qu'il respire, ou si le mouvement de la terre s'était arrêté, ou s'il voyait inopinément enveloppé par une température de soixante degrés au-dessous ou au dessus de zéro?" (51).

Las interrogantes planteadas por Bakunin están dirigidas a los defensores del espíritu, a los que denomina metafísicos. En este plano no podemos situar ni a Nietzsche, ni a Deleuze cuando explícitamente mencionan las funciones mas nobles del organismo. Pero, el argumento ataca la unilateralidad de dicha idea. Podríamos parafrasear la interrogante y decir:¿que sería de las funciones mas nobles del organismo si...etc?.

El enfoque desde la totalidad como movimiento es coherente, se debe superar la idea de fuerza, que en

muchos casos queda indeterminada, luego anulada por las propias determinaciones de este pensar desde la totalidad.

3.2 La ley

La ley expresa en toda su extensión, una posición anti-metafísica y anti teológica. La Ley es parte de un desenvolvimiento natural de las cosas, su concreción es la lógica. Si algo es lógico, es natural, por lo tanto no necesita de entidades extrañas a su ser; en este caso no puede hablarse de la divinidad situada por encima del ser real. Las leyes son la única explicación posible de las cosas (52).

La metafísica ha tratado de indagar por la existencia de la ley o leyes, preguntando por su origen y constitución. Bakunin piensa que nunca se responderá a ese origen. Lo importante es la inherencia de las leyes a las cosas, es la divinidad quien separa la inherencia de las leyes a las cosas, quebrando la lógica y convirtiéndose en legislador, por lo tanto un ente extra natural (53).

Indagando por el origen de las leyes como gobierno, Bakunin plantea que la palabra tiene un origen jurídico: el de mandato.

El principio de este mandato ha tenido, en muchas sociedades un cariz divino y religioso. El mandato ha sido siempre impuesto a una sociedad.

Liberarnos de la tutela divina permite la fractura de la doble opresión a nivel de explicaciones teológico-metafísicas de la naturaleza como de la sociedad.

Cuando se habla de explicación, se puede situar el concepto dentro de las formas de saber. Para Michel Foucault, fueron las prácticas judiciales las que impusieron criterios de juicio entre los humanos, distinguiendo la verdad del error. En el derecho penal podrían tener origen un determinado número de formas de verdad (54).

En la obra de Gilles Deleuze se encuentran reflexiones como las mencionadas. Nietzsche, citado por el anterior, asume la ley como una instancia legisladora, moral. En este punto coincide con Foucault y Bakunin. Nietzsche no va mas allá. El origen de la palabra "ley" ha marcado el concepto (55).

El caso de Bakunin, se distingue del de Deleuze; el primero se sitúa en el plano de la conciencia, le interesan los individuos y lo que estos puedan hacer conscientemente (por ejemplo transformar radicalmente la sociedad actual). El interés en la ciencia, por parte de Bakunin, no es gratuito. Para él, el conocimiento es la condición primera para todo cambio y ruptura.

Para Engels(56), las leyes naturales se establecen independientemente de nuestra subjetividad; por lo tanto

son en todo sentido objetivas. Bakunin coincide con este punto de vista. Se ha mencionado que la ley expresa el desenvolvimiento natural de las cosas. La ley tiene una marcada potencia anti-metafísica, representa la objetividad del proceso.

Se ha mencionado que Bakunin no descuida la observación, ni los detalles; estos van conjuntamente con la capacidad de abstracción que permite la constitución de leyes.

Al representar procesos objetivos, la ley concreta a nivel de generalizaciones del pensamiento el movimiento del ser.

3.3 La causalidad

El axioma de Bakunin muestra dos elementos indesligables. Por un lado la materia como parte constituyente del ser-naturaleza, y el movimiento, acción sin el cuál la naturaleza perdería el carácter vital intrínseco a su ser. En conjunto se puede hablar de una sustancia. En lo que sigue se desarrollará la concepción Bakuniniana del movimiento.

En el siglo XVIII la materia y el movimiento eran los principios sobre los cuales se asentaba la filosofía mecánica (57). Bakunin no compartía dicha filosofía. Los elementos constitutivos eran explicados de modo diferente a lo planteado por dicha concepción.

El filósofo mecanicista Robert Boyle planteaba el movimiento como no perteneciente a la esencia de la materia. Esa visión exterior, ajena al ser-naturaleza posibilita la presencia de causas del movimiento. Una causa primera cuya lectura realizada por Boyle decía: Dios (58).

La física basada en causas ya había sido puesta en cuestión desde Galileo. En las **"Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias"**, Galileo plantea la infertilidad de dedicarse al estudio y

búsqueda de causas. Esta posición lo enfrenta directamente con la tradición aristotélica (59). Hay que recordar la posición del propio Newton quien nunca llegó a explicar el origen de la fuerza gravitatoria:

"Causam gravitatis ex phaenomenis nondum didici"

"Aún no he averiguado a partir de los fenómenos cuál es la causa de la gravedad" (60).

La inutilidad de averiguar por la causa primera es expresada por la posición materialista del propio Bakunin.

"Los metafísicos se sabe, están siempre en la investigación de la causa primera, es decir, de un Dios creador del mundo. Los materialistas dicen que esa causa no ha existido nunca"

"Les métaphysiciens on le sait, sont toujours à la recherche de la cause première, c'est-à-dire d'un Dieu créateur du monde. Les materialistes disent que cette cause n'a jamais existé" (61).

Esta causa puede ser comprendida de muchas maneras, Bakunin la asume como una causa diferente de las demás causas (por ejemplo las distintas fuerzas ya investigadas o leyes). La causa primera es causa de sí misma, es el absoluto que crea el universo, el espíritu que crea la materia, en suma un absurdo (62).

La discusión en torno a la causa primera presupone el origen del universo entendido como creación divina. Bakunin ha opuesto a esta idea la solidaridad y causalidad universales (63). Es posible entender esa solidaridad y causalidad universales. Las fuerzas que están en juego pueden explicitarse en leyes. Este conocimiento presupone una concepción de la misma por lo tanto tiene que hablar acerca de la verdad.

Cuando Bakunin se pregunta ¿que es la verdad?, dice lo siguiente:

“¿Que es la verdad?. Es la justa apreciación de las cosas y de los hechos, de su desenvolvimiento o de la lógica natural que se manifiesta en ellos. Es la conformidad tan severa como posible del movimiento del pensamiento con el del mundo real, que es el único objeto del pensamiento” (64).

"Qu'est-ce que la vérité?. C'est la juste appréciation des choses et des faits, de leur développement ou de la logique naturelle qui se manifeste en eux. C'est la conformité aussi sévère que possible du mouvement de la pensée avec celui du monde réel qui est l'unique objet de la pensée"

Esta posición debe descartar dos posibles equívocos. La primera, el razonar sólo sobre cosas y hechos sin preocuparse por sus relaciones. La segunda, realizar abstracciones sin percatarse de la existencia de aquello que se piensa.

La determinación de la causalidad universal es la primera síntesis que realiza Bakunin con respecto al ser-naturaleza. Esta idea explica la confluencia universal de todas las fuerzas libres y sin predeterminación alguna. Esta combinación universal es necesaria, pero ello no elimina su carácter espontáneo. La lógica necesaria en la naturaleza es aquella que concretamos en la ley. La naturaleza es en-sí y para-sí.

Al rechazar la causa primera como origen del movimiento y del ser naturaleza, Bakunin sale de la tradición y se sitúa en una posición mas cercana a la ciencia moderna de Galileo o Newton. Esta última afirmación hay que relativizarla desde la filosofía. Bakunin hace filosofía,

Newton y Galileo están interesados en la ciencia (independientemente de las repercusiones filosóficas de sus investigaciones); por ello se hace necesario responder a la interrogación por el movimiento. Dejar aislada esta pregunta, no responderla puede tentar a muchos a acudir a la dogmática divina.

Si Boyle pensaba que el movimiento está fuera de la materia, Bakunin piensa todo lo contrario. Siguiendo a Hegel, piensa que toda cosa que albergue algo en su interior necesariamente se manifestará en el exterior (65).

Hay que seguir el razonamiento teniendo en cuenta lo ya mencionado. El movimiento no se refiere fundamentalmente a la ubicación del mismo dentro del objeto, es la relación y relaciones entre objetos lo importante. No tendría sentido ubicar el halo del movimiento en una partícula determinada; interesan las relaciones entre las mismas. Las repercusiones ontológicas de esta reflexión son importantes, dice Bakunin:

"Toda cosa no es mas que lo que hace: su hacer, su manifestación exterior, su acción incesante y múltiple sobre todas las cosas que están fuera de ella, es la exposición completa de su naturaleza, de su sustancia, o de lo que los metafísicos, el señor

Littré con ellos llama su ser íntimo. No puede tener nada en lo que se llama su ser exterior: en una palabra su acción y su ser son uno"

"*Toute chose n'est que ce qu'elle fait: son faire, sa manifestation extérieure, son action incessante et multiple sur toutes les choses qui sont en dehors d'elle, est l'exposition complète de sa nature, de sa substance, ou de ce que les métaphysiciens, et M. Littré avec eux, appellent son être intime. Elle en peut avoir rien dans son soi-dissant intérieur qui en soit manifesté dans son extérieur: en un mot, son action et son être sont un*" (66).

Luego:

"En la naturaleza todo es movimiento y acción: ser no significa otra cosa que hacer".

"Dans la nature, tout est mouvement et action: être en signifie pas autre chose que faire" (67).

Aquí se habla de la constitución del universo como tal. De la lógica interna del ser-naturaleza en constante movimiento, la causalidad universal. En las citas anteriores se establece que ser es hacer. Pero este hacer es el movimiento de las distintas fuerzas que se explicitan en las leyes. El movimiento es la manifestación del ser real (68).

El ser íntimo de la naturaleza no es mas que su explicitación, el movimiento y la interrelación permanente. No hay lógica que vaya mas allá de dicha manifestación, esa lógica intrínseca, esa naturaleza es el real hacer del mundo natural, en-sí y para-sí.

IV. LA MATERIA

Se ha visto el comienzo desde el ser real, la naturaleza. El ascenso del pensamiento debe lograr una nueva concreción, la materia.

Preguntarse por el comienzo de la materia, por su procedencia, encierra una trampa teológica-metafísica. Para el pensar metafísico la creación puede asociarse muchas veces a la divinidad.

Los materialistas no dejan incertidumbres. Para Engels, asumiendo un principio de la física clásica, la materia y el movimiento son increados e indestructibles(69). Materia y movimiento se compenetrán sintéticamente.

Bakunin se ubica en el horizonte anteriormente expuesto. Al comenzar el axioma asume que lo existente no es sin el movimiento. A partir de dicha síntesis (materia y movimiento), podremos conformar el concepto materia.

De la misma manera que Engels, Bakunin piensa en procesos en los cuáles se desarrollen infinitas combinaciones. Para Bakunin, esto es parte, como se vió anteriormente de la causalidad universal.

La concreción mencionada tiene que dar cuenta de una interrogante: ¿que tipo de existencia tiene la materia?. Para Engels, la materia como tal no tiene una existencia

corpórea, esta nunca ha sido vista o experimentada por nadie. Lo que se observa son las distintas cosas materiales y las formas de movimiento que dichas cosas tienen (70). Es lícito preguntar ¿de qué están compuestas las distintas cosas materiales?. Para Engels, las cosas materiales pueden ser estudiadas por medio de la percepción sensorial. Si comenzamos del estudio de las cosas materiales podremos entender la materia y el movimiento. A partir de esta posición, el estudio de las cosas materiales es problema de la física y la química, al estudiar las mencionadas, su composición, estructura, etc. Un atomista representante de la llamada "nueva mecánica", como Ludwig Boltzmann pensaría primero en la realidad última de las cosas materiales, antes de filosofar acerca de la materia. De alguna manera, Boltzmann tampoco asumiría una realidad última de la materia puesto que incide mucho en la idea de imagen de la realidad. Se puede interpretar la concepción de Boltzmann desde la relación sujeto-objeto; el físico austriaco privilegia el papel del sujeto como creador de lo que puede decirse sobre el mundo real. Cuando realiza su crítica a Ostwald y los energetistas, el ataque va contra la unilateralidad de aquellos al asumir el movimiento anterior al proceso(71). La visión de Boltzmann es posterior al proceso, pero lo explica desde el sujeto.

Con respecto a la noción de *fuerza*, Boltzmann aclara aún mas su visión acerca de la materia. En la relación materia y movimiento, para la mecánica tradicional, la idea de fuerza es de mayor importancia. La materia sería el objeto del movimiento. por lo tanto separado de ella. Esto indicaría la presencia de fuerzas que se sitúan quien sabe donde (72). Cuando se habló de Robert Boyle se planteó la misma incongruencia.

Bakunin, mas cercano a Engels, piensa en una materia increada. Se debería hablar de una materia universal, puesto que no fue creada. Materia y movimiento fueron parte del proceso, indisolubles y eternamente autoproduciéndose. Lo único que percibimos son los cuerpos materiales, y los procesos. En este momento se debe mencionar de que no hay reducción de lo ontológico a lo gnoseológico. Ninguno de los mencionados espera encontrar una realidad última para poder fundar su ontología. A diferencia de cualquier fenomenista o fisicalista que asumiría fundamentalmente una teoría del conocimiento fundante. La especulación metafísica queda de lado, lo que se muestra es una perspectiva del estudio sobre la naturaleza abierto y sintético, en constante proceso y capaz de asumir y discutir diversas perspectivas.

EL HOMBRE

I. Tránsito del ser de la naturaleza hacia la totalidad del sistema. La cuestión del sujeto.

La dialéctica de lo determinado e indeterminado prescindía de las concreciones logradas por Hegel en la Fenomenología del Espíritu. El trasvase hacia el sujeto pretende completar el sistema. En los procesos dialécticos, la totalidad puede entenderse desde el comienzo o principio. Hay un despliegue y de alguna manera el comienzo o principio contienen el final (73). Desde el sujeto puede realizarse el movimiento sintético, lo cual es imposible de construir desde la naturaleza. Es el sujeto quien realiza la síntesis y el pensar de la misma.

Hegel asume la totalidad desde el sujeto. La culminación del sistema muestra el asunto de la verdad (74). En el presente momento de la construcción, la totalidad se muestra como discurso. El sujeto aparece expresándose acerca de lo que es. Este Ser dado existe como naturaleza y se debe preguntar si es que esta es la única instancia del pensar y la reflexión filosófica. Históricamente se sabe que ello no es cierto. El Ser debe realizarse como Sujeto y como Historia. Trascender el mundo natural e

indagar en el discurso es encontrar al sujeto que dice y hace en el Ser dado. Es él quien se sitúa detrás del discurso (75).

Existe un proceso del sujeto. La idea de Negatividad se encuentra en dicho devenir. En esta negatividad simple, sólo el momento del sujeto, su reflexión constituirá el segundo polo de la contradicción.

El discurso del Ser por el sujeto y el discurso sobre el sujeto todavía se encuentran en la unilateralidad. Interesa el proceso como el ser otro en sí mismo (76). El sujeto en movimiento aparece como acción.

A diferencia de Kojève, pienso que la dialéctica sujeto-objeto no disocia al primero con lo dado, la naturaleza. La reconciliación aparece mas nítida en el mencionado pensador, como conocimiento. En realidad disociación y reconciliación se expresan como conocimiento en tanto lenguaje.

La figura anterior es mucho mas concreta en el prefacio a la segunda edición del texto Ciencia de la Lógica. En dicho prólogo, Hegel menciona que las formas del pensamiento están expuestas y consignadas en el lenguaje del hombre (77). La síntesis es lo suyo, la concreción como conocimiento esta en-sí, hacia lo dado. Este proceso marca lo típicamente humano. Conocimiento implica un proceso intelectual y otro fisiológico, Ser y Sujeto se

sintetizan en el lenguaje. La lógica, en este caso la gramática, concreta los diferentes momentos dialécticos, por ello la filosofía no precisa, en general, de ninguna terminología específica (78).

En este prólogo la verdad toma figura. Como lógica y gramática, como lenguaje. La ascensión desde los momentos mas cotidianos (la filosofía no necesita de ninguna terminología especial) hasta la totalidad y su expresión sintética como lenguaje. Ni la naturaleza, ni el cuerpo se resisten a la síntesis. Hegel piensa que la distinción entre los humanos y los animales se concreta en el pensamiento.

Bakunin es del mismo parecer. Piensa que sólo el hombre llega a adquirir la facultad de pensar y hablar. Aquellos son los elementos nuevos luego de la inmediatez de la vida animal (79). Bakunin no desdeña la lógica. Al igual que Hegel, piensa que la conciencia se concreta en el lenguaje. En él y por medio de él las diversas figuras del pensamiento toman reconocimiento. Es el pensamiento en acción y su producto mas elaborado, las ideas. Las ideas sintetizan los procesos de abstracción. La expresión de las abstracciones son por medio del lenguaje; por esa vía se puede concebir la idea de totalidad. En la primera parte se construyeron las distintas determinaciones lógicas que dan sentido al concepto de totalidad. Ahora se

observa el mismo concepto desde la conciencia en su finalidad.

Existe un punto en el cuál Hegel y Bakunin se separan radicalmente. La asunción del problema se da en similares condiciones; el proceso del mismo difiere radicalmente. Para Bakunin, el hombre hace abstracción de los objetos que lo rodean y se eleva por encima de ellos. Con esta operación el sujeto se libra de la influencia inmediata de los objetos exteriores, es el comienzo del análisis y de la ciencia experimental. El sujeto, de alguna manera, va mas allá de sus propios movimientos interiores, mas allá de lo sensorial del cuerpo, del deseo.

El sujeto es conciencia. Para Hegel, la tarea de la lógica es el estudio del pensamiento, del pensamiento que concibe. La conciencia es activa. Esta Lógica hace abstracción de cualquier contenido. Pero la abstracción se refiere a lo aprehendido en el mundo exterior. Aquí se sitúa la primera contradicción. La lógica no es una disciplina de reglas; por el contrario son el pensamiento y las reglas del pensar las que constituyen el objeto de esta ciencia (81).

La separación en este punto es clara. Para Hegel, la conciencia es un objeto para-sí. La conciencia se piensa a sí misma independientemente de la realidad, de lo dado. Este objeto de reflexión es presupuesto del sujeto

actuante. El objeto tiene una dinámica propia, los movimientos son constantes y al igual que en el caso de la naturaleza, no hay definición. El concepto se otorga al final del recorrido.

Para el caso de Bakunin, la perspectiva varía enormemente. El mundo sensorial tiene un papel fundamental que es el de comunicarnos con la realidad exterior. Los sentidos nos acercan los objetos reales:

" Sólo podemos conocer lo que cae al menos bajo uno de nuestros sentidos, lo que podemos experimentar materialmente y cuya existencia real comprobamos."

"Nous en pouvons connaître que ce qui tombe au moins l'un de nos sens que ce dont nous pouvons expérimenter matériellement, constater l'existence réelle" (82).

Es necesario salir del universo de lo dado. El proceso mediante el cuál puede concretarse ello es mediante la abstracción. La abstracción de lo dado nos permite concebir la totalidad de los seres. La idea de totalidad como abstracción es vacía, pero nos acerca el mundo real.

El otro nivel del proceso se encuentra en el análisis y el estudio experimental. Los dos niveles se complementan. El eliminar uno de los momentos significa caer en la instancia meramente sensorial, eliminar el otro podría suscitar el perderse en divagaciones inútiles (83).

Para Bakunin, la conciencia es activa. El plano del sujeto no se restringe a la conciencia y sus determinaciones, por el contrario el sujeto construye diferentes niveles conceptuales para actuar sobre lo dado, pero también para hacer su mundo. Se puede atisbar el mundo social y al sujeto consciente actuando sobre él.

Un elemento importante dejado de lado por Bakunin, se refiere al cuerpo y al deseo; estos componentes son apartados del proceso de la conciencia. Desde Nietzsche y Freud se puede situar al deseo en el plano de lo inconsciente, ¿por que el deseo no debe marchar con la conciencia?.

Al asumir la acción consciente sobre el mundo, Bakunin deja de lado la mencionada dimensión. Esta es una de las características mas marcadas del proyecto. La



transformación social no es una acción al azar. Elemento que lo emparentó con otros teóricos, como es el caso de Marx. Hay que preguntarse si el deseo o el cuerpo ¿no tienen tanta importancia como el proyecto consciente?, ¿no se esta acaso tratando de fundar en la razón el proyecto revolucionario?. De la racionalización del proyecto al proyecto como ciencia hay un paso. Si esta "ciencia" o sencillamente este proyecto, estudia la realidad social, dicho enfoque las colocaría por encima del mundo real que estudia. El proyecto se convierte en método. Ello es negado de plano por Bakunin. Se esta frente a una nueva contradicción. ¿Es la libertad de los sujetos la que culminará el proyecto?, o ¿el proyecto predice la necesidad de concluir el mismo?.

El siglo diecinueve bajo el influjo de Hegel piensa haber superado la tercera antinomia kantiana, aquella de la necesidad y la libertad. No existe tal contradicción abstracta. La libertad no es mas que el conocimiento necesario, de lo causal. Se mostró que el caso de la verdad culminaba con la totalidad del sistema. Pero si la totalidad es atrapada en sistema ¿no se presupone acaso la racionalización del proceso?. Si el comienzo y el final son lo mismo, el final está contenido de antemano por la razón, y por su puesto que todo lo real es racional. Bakunin está de acuerdo con la solución de la antinomia.

Los sujetos gozaríamos de una libertad de espíritu, condición que permitiría la libre reflexión y por ende correcta explicación de lo que es. Con una salvedad, la sumisión mas absoluta a la omnipotencia de la naturaleza, y la observancia y aplicación mas rigurosa de sus leyes (84).

Como todo proceso circular, siempre se regresa al punto de partida así se diga que el proceso es "dialéctico". El autor prevé los peligros de esta visión; reconoce la impositiva influencia exterior y el reconocimiento de sus leyes; a su vez el mundo interior se piensa desde la misma intransigencia de la exterioridad. Esto ya fue planteado; la comprensión del problema nos indica que todo es naturaleza. Si los humanos nos hemos liberado de la naturaleza exterior explicando y siguiendo las leyes de la misma, el intolerante y avasallador yugo interior, aquella esclavitud individual deberá ser domada de la misma manera. El conocimiento y la explicación del mundo individual y colectivo son los medios por los cuáles los sujetos logramos liberarnos de dicha esclavitud.

El proceso se sitúa, en un primer momento, en el plano individual que recorre diversos momentos. Desde los afectos, pasando por el cuidado corporal desde un punto de vista fisiológico hasta el desenvolvimiento racional de la persona. Es en el plano individual donde vuelven a

encontrarse los términos de la antinomia, los cuáles no se reducen a dicha dimensión. Es el plano colectivo lo primario para la superación de la contradicción. La transformación social, la vida aparece como el momento de la reconciliación. Pero la vida ha pasado por diversos momentos. Existe un desenvolvimiento histórico y sus leyes son la mayoría de las veces, las mismas que dirigen las asociaciones animales (85).

II. El ser colectivo. La dialéctica conciencia-autoconciencia.

En el primer momento de la autoconciencia el objeto se muestra inmediatamente en-sí que es solamente para otro. Es el reino de la verdad, entendiéndose como certeza es para ella misma lo verdadero. Su reflexión deviene vida (86). Aquí se rompe la exterioridad del objeto, la dialéctica sujeto -objeto se concentra en el yo.

Con la autoconciencia se entra directamente en el problema de la verdad (87). No hay disolución entre el saber de sí mismo y el saber de otro, se mantiene la complejidad de la autoconciencia como reflexión del mundo exterior. Aparece una primera unidad tautológica a partir del yo.

El proceso completó una primera escisión entre la certeza y la percepción. Un segundo momento de ruptura aparece entre el ser reflejado, el sí mismo, la conciencia y el objeto de la apetencia. La vida reconoce no ser para sí misma. Esto último es visto como puro movimiento en sí mismo (88). La vida como movimiento deviene en proceso, el yo se vuelca hacia la exterioridad no como sujeto frente a un otro, por el contrario, como vida. Es la conciencia la que actúa en la vida.

Esta unidad que se sintetiza en el ser que pasa a género, y se supera así misma hacia la apetencia. La autoconciencia no se encuentra sola, reconoce en un otro y se satisface frente a otra autoconciencia. Es la unidad de sí misma en su ser otro, como dialéctica del yo y el nosotros.

La filosofía no se encierra en la conciencia individual del sujeto. La negación de esta negación (del plano meramente sensorial), marca la ruptura de la filosofía de la conciencia hacia el ser colectivo. La especulación, la visión abstracta negativa son superadas. Ya no es el propio espíritu el que se capta a sí mismo, ni el mero discurso el motivo de la filosofía (89). Al ser conciencia humana la mera reflexión subjetiva muestra su crítica bajo el propio velo de su mistificación. No interesa el sujeto, interesan los hombres como seres colectivos actuando en el tiempo.

La identidad debe romper con el inmovilismo egoísta, reconozco y me re-conozco frente a un otro. Él es mi objeto y yo lo soy para él; pero mi naturaleza no reside en mí (90).

Todo ello se revela en mi existencia filosófica, pero esta debe dejar de ser cobertura de lo que es. ¿Como puedo romper la contradicción entre esencia y existencia; entre la necesidad y la libertad; entre el egoísta y lo

colectivo?. La superación se concreta como Comunismo (91), en el hacer y su concreción como Gemeinwesen, como verdadero movimiento, intrínseco de las cosas. Ser como hacer incesante en el proceso de negación de lo existente.

La negatividad del proceso no tiene porque ser apriorísticamente abstracta. Es movimiento incesante proceso que marca sucesivas determinaciones. Podríamos situar este pensar en un periodo anterior de Bakunin, hacia los cuarenta del siglo pasado. La negatividad dialéctica es ascendente y habría que preguntarse ¿ si en todos los procesos violentos, la negación cumple dichos requisitos?. La negación abstracta en la vida no es la carencia de ella, o la muerte. La negación abstracta significaría la imposibilidad de poder producir vida y por tanto que exista muerte, no es más que el reino de la unilateralidad.

Se ha determinado la negatividad como proceso. Se sitúan las determinaciones en el plano del hacer. Luego regresaré sobre el punto.

En este momento de la construcción, es importante seguir comprendiendo el proceso de la negatividad. Como dije, Bakunin había sintetizado el proceso con la tesis presentada en el texto "La reacción en Alemania" (92). Allí plantea:

"La pasión por la destrucción es una pasión creativa" (93).

En la misma época Marx construía su dialéctica social, en su potencia negativa y destructora y por lo tanto sin pretensiones de teoría, en el texto denominado "La cuestión judía" (94). En varias partes del texto Marx opone la realidad, conceptualizada estáticamente, a la potencia dinámica de la negatividad. Es el caso del Gemeinwesen opuesto al Privatmensch; y también el Gemeinwesen contrapuesto a la bürgerlichen Gesellschaft (95). En otra parte del texto se opone, nuevamente, la Gemeinwesen al Individuum (96). Y aquí aparece un concepto proveniente de Feuerbach que Marx luego abandonará, pero que mantiene toda su potencia negativa en el texto, es el Gattungwesen (97).

Marx da a entender lo siguiente. Los sujetos pertenecemos a una comunidad determinada, pero la comunidad a la que pertenecemos en el mundo real, no es la real comunidad. Existe una dimensión que no es percibida pero que subyace a nuestra realidad como seres actuantes. Esta comunidad no tiene una realidad ontológica estática, se concreta en el hacer humano, nuestra comunidad es lo que llegamos a ser en el proceso de constitución de la real comunidad humana. En ese proceso negativista, se confrontará con distintas

comunidades que no son tales. Son formas de asociación que mantienen una generalidad irreal (98). Son comunidades ficticias. Y dentro de ellas Marx menciona en primer plano al Estado.

La visión dialéctica, heredada de Hegel, conceptualiza procesos. Esta posición concentra en su negatividad la cuestión del hacer, que se sitúa como el horizonte mas importante que subyace a los procesos. A partir del hacer se pueden comprender las distintas formas de asociacionismo humano, entendiéndolas como relaciones entre sujetos y no como realidades estáticas. Al respecto Bakunin piensa lo siguiente:

" Toda cosa no es mas que lo que hace: su hacer, su manifestación exterior, su acción incesante y múltiple sobre todas las cosas que están fuera de ella, es la exposición completa de su naturaleza, de su sustancia, o de lo que los metafísicos, el señor Littré con ellos, llaman su ser íntimo. No puede tener nada en lo que se llama su exterior. En una palabra, su acción y su ser son uno".

"*Toute chose n'est que ce qu'elle fait: son faire, sa manifestation extérieure, son action incessante et multiple sur toutes les choses qui sont en dehors d'elle, est l'exposition complète de sa nature, de sa substance, ou de ce que les métaphysiciens, et M. Littré avec eux, appellent son être intime. Elle ne peut avoir rien dans son soi-disant intérieur qui en soit manifesté dans son extérieur: en un mot, son action et son être sont un*"(99).

Existe identidad entre el ser y el hacer. La única realidad ontológica posible son los procesos: la constitución de sociedades, la creación de instituciones, el ethos, las relaciones entre humanos mediados por cosas, etc.

La realidad ontológica mencionada no es externa. Claramente Bakunin identifica la identidad entre ser y hacer. La única naturaleza posible es el cambio, el movimiento que no se restringe al plano social, cuando dice:

"En la naturaleza todo es movimiento y acción: ser no significa otra cosa que *hacer*".

"Dans la nature, tout est mouvement et action: être en signifie pas autre chose que faire". (100)

Como proceso, el hacer es potencialmente negativo. Bakunin nos dice que lo existente no es lo dado, lo que hay. Lo existente, es lo que queremos que sea. Existe una construcción del mundo, dinámico, al igual que la naturaleza que se guía por sus propias leyes.

Con esta visión se puede entender que el pensamiento de Bakunin concluye en la puesta en cuestión de la ontología heredada. Al igual que Marx, rompe la filosofía del sujeto y se concreta en el hacer como constitutivo del ser. A pesar del reconocimiento por parte de ambos pensadores de esta dimensión oculta y velada desde el propio surgimiento de la filosofía dominada por el *peras*, los dos caerán atrapados en las propias determinaciones que les ayudan a vislumbrar el camino de lo no determinado. Tanto el Comunismo, la Gemeinwesen y el ser como hacer reconocerán, en algún momento, la regularidad, el camino del conocimiento, de la necesidad y de la libertad.

Se trata de establecer el status de la teoría, mas allá de los rangos científicistas de la misma o los criterios de verdad lógicos, en el sentido ontológico que se asume en este trabajo.

Es imprescindible plantear la pregunta acerca de los límites de la teoría que piensa el ser como hacer. ¿Será posible que los criterios lógico-ontológicos se impongan al hacer?.

Desde los orígenes de la filosofía se reflexiona la creación. Desde la teoría se establecieron dos criterios. por un lado, el *peras* ; desde otro punto de vista el *apeirón*. La teoría es un hacer reflexivo, teórico, independientemente que el pensar asuma objetos aparentemente tan disímiles como la Naturaleza o la Sociedad. Y en este último caso el propio proceso incluye la reflexión de sí mismo; es lo que contemporáneamente se ha llamado elucidación (101).

A partir de esta visión no se puede asumir el criterio de superar la filosofía realizándola, esta se realiza cada vez que se pone en cuestión al Ser. El dialéctico perspicaz objetará que la superación sintetiza el ser y su reflexión; entonces habría que observar otros procesos en los cuáles se ha invocado una filosofía determinada y evaluar el tipo de síntesis lograda. Por ejemplo en todos aquellos países que se autodenominaron socialistas. Nombre que recubría un sistema en esencia similar al que decían atacar.

Es imposible reducir el papel de la teoría a la autorreflexión del Ser. Si el ser es hacer su reflexión no está ausente del proceso, no como síntesis sino como autocrítica permanente. No hay vara alguna para medir el "progreso", salvo si se piensa asumir la teoría como algo acabado y fuera del proceso.

En realidad lo que se trataba de superar, desde Hegel, era la tercera antinomia kantiana. Bakunin y Marx caerán presas de lo que critican. No llegan a superar los marcos de la ontología hegeliana. Esta última se demuestra verdadera cuando se completa la totalidad del sistema, que ya se vislumbra desde el comienzo. Lo que se atisba es la determinación del proceso y la subordinación del hacer a la necesidad predeterminada por la ciencia.

Esta visión tiene una objetivación consecuente con el hacer humano y la posibilidad del estudio de ese hacer, ese momento largo en el tiempo de múltiples y hasta caóticas manifestaciones es la Historia. Lugar privilegiado del desenvolvimiento de la vida y sus instituciones.

III. El sistema y el hacer.

La concreción del proyecto, no como exterioridad, sino como despliegue de la acción humana y su objeto, contiene un elemento que frontalmente van a oponerse a su finalidad. Este elemento es el sistema. Que aparece en Hegel, como sustento del concepto de verdad.

El comienzo, de alguna manera contenía el final. El recorrido que llega hasta la acción humana, es intermediada por diversos momentos, que terminan concretándose en el sistema. En muchos pasajes de las "Consideraciones", Bakunin asume los procesos sociales como el último desenvolvimiento de la animalidad sobre la tierra (102). Esta posición no es una adecuación al desenvolvimiento evolucionista. Se ha visto en la primera parte, cómo la ontología tiene un fundamento naturalista, que estalla en los momentos en los cuáles se enfocan los asuntos humanos. La naturaleza brindaba un apoyo seguro y positivo frente a la metafísica. La filosofía se enfocaba desde posiciones políticas. No es casual, que en un texto anterior y que contiene muchas de las reflexiones que serían ampliadas en las "consideraciones", Bakunin plantee que no es ajeno a la política, tratar cuestiones de filosofía. (103).

Esta posición ronda la cabeza de Bakunin en todo este periodo. La profunda formación en el idealismo alemán, por fin podría desplegarse y aunarse a la regularidad del proceso. En una carta fechada en agosto de 1870. Bakunin reprochaba a Herzen el ser "filósofo" y no internacional. Esta última posición, a ojos de Bakunin potenciaba todo acto creador, incluyendo a la teoría.(104).

La disgregación anterior no pretende ser vana. Detrás de toda la actividad militante de Bakunin, detrás de toda su "praxis" se encuentra la búsqueda de las regularidades. Como se dijo; este elemento será el que termine por encubrir el real desenvolvimiento de las cosas.

Cuando Bakunin se pregunta:

"¿Que es la verdad?.

Es la justa apreciación de las cosas y de los hechos, de su desenvolvimiento o de la lógica natural que se manifiesta en ellos"

"Qu'est-ce que la vérité?. C'est la juste appréciation des choses et des faits, de leur développement ou de la logique naturelle que se manifeste en eux" (105).

Está asumiendo una regularidad intrínseca a las cosas, Es lo que se ha ido demostrando desde la primera línea de esta investigación; y debe reconocerse que es precisamente este fantasma de la teoría, o lo que contemporáneamente se llamaría, siguiendo a Castoriadis, la racionalización del proceso; lo cuál es absolutamente diferente a utilizar la razón para estudiar los procesos.

La idea de racionalización del proceso, surge, teóricamente planteado con Hegel. En el famoso prefacio a su "**Grundlinien der Philosophie des Rechts**", menciona lo siguiente:

" Lo que es racional es real, y lo que es real es racional"

" Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig " (106).

La tesis hegeliana pretende hacer coincidir su lógica al desenvolvimiento natural de las cosas. No son las cosas las que se nos muestran de una u otra manera, es lo real pensado que pretende ser la expresión del mundo real. La racionalización esta hecha desde el momento en el cuál se

impone una lógica, que en realidad tiene pretensiones ontológicas, al desenvolvimiento del mundo real.

La racionalización puede tener algún sentido si esta "coincide" con el desenvolvimiento de ciertas regularidades invariantes (lo cuál puede parecer tautológico si se asume la invarianza desde el punto de vista matemático, pero no se pretende tal rigurosidad), en el mundo natural por ejemplo, en donde las explicaciones pueden abarcar un amplio espectro, como en las conclusiones estadísticas. Si mencionamos, las anomalías, o las proyecciones, el campo se amplía aún más. Se tematiza el asunto desde esta perspectiva; uno se encuentra con el problema de la epistemología. Pero si lo real-racional, o lo racional-real pretenden ser una síntesis esta chocará inevitablemente con las expresiones del hacer humano.

En el subcapítulo del texto estudiado el cuál se denomina: El hombre. Inteligencia y voluntad, Bakunin nos entrega una extensa reflexión en la cuál trata de demostrar que la única voluntad posible es la que sigue las leyes del mundo exterior. Piensa él que una rebelión contra la propia naturaleza, de la cuál todos somos parte constituyente, es un absurdo. En pocas palabras nos dice que no podemos ir por encima de lo que somos. Pero él y yo sabemos que somos "alguien" en el mundo social que fue establecido en el

largo proceso de constitución del poder. Aquí Bakunin reacciona y piensa que la rebelión es parte de nuestra libertad y si utilizamos las respuestas que la investigación del mundo real nos otorga, es para lograr conquistar nuestros objetivos, saber qué es lo que pretendemos cambiar. Y aún mas piensa Bakunin, en un momento de gran lucidez, que no es necesario esperar una teoría social para comenzar a revolucionar la realidad social(107).

Se había mencionado que toda la argumentación desarrollada en el texto, seguía bajo el influjo de la tercera antinomia kantiana. Ella, pretendió ser resuelta, en realidad disuelta, en el hacer humano. La acción de los hombres sobre y en la sociedad era la superación de la misma. La ciencia, a su vez, posibilitaba la clarificación del camino por el cuál había que trasuntar.

No existía, por lo tanto, contradicción alguna entre la ciencia rigurosamente planteada y el mundo real. Era inadmisible ir contra el conocimiento, pues este sintetizaba la propia existencia humana y permitía su autocomprensión.

El problema se sitúa a un nivel mayor que la mencionada posición. El problema se encuentra en la idea de sistema y la tesis hegeliana mencionada anteriormente. ¿ Como proseguir el camino?. Si el comienzo prefiguraba el final

y la verdad ya estaba contenida en él, sólo era permisible el despliegue. Es este el sentido de quienes plantean la inutilidad de la oposición entre materialismo e idealismo. A él subyacería otra realidad, mas profunda, primigenia, el propio sistema.

Esta concreción última de corte ontológico, es presupuesto tanto en las construcciones "idealistas" como en las "materialistas". El propio texto de Bakunin utiliza, para el primer capítulo, el más substancioso ontológicamente hablando, la idea de sistema. Esto último podría indicar poco o nada. Pero si observamos la construcción del concepto de naturaleza, el título cobra real sentido.

La confrontación entre sistemas era la confrontación entre gigantes. A la visión sistemática - cristiana, se le oponían otros sistemas. La confrontación exigía asumir los criterios del pensar que se pretendía demoler. La totalidad, el ser cristiano debía tener un enemigo digno, el ser materialista. Un edificio que retenía todos los elementos del mundo real explicados por causas materiales. Así, el origen de Dios, la naturaleza, y el mundo podían ser explicados materialmente. Acudiendo a pruebas, fundamentalmente empíricas, que luego van a ser conceptualizadas y a partir de las cuáles podrán deducirse lógicamente explicaciones para todos los fenómenos venideros y por venir.

El edificio conceptual, el sistema choca directamente con la acción autónoma de los humanos. Si el proceso está determinado, se debe asumir que no existe elección posible. La acción humana debe seguir lo que el sistema previamente ha determinado, si esto no es así, los humanos no van por buen camino.

La historia de las revoluciones está plagada de lo anteriormente mencionado. Nuestro país no ha estado exento de esa nefasta experiencia. Él poseedor del sistema, es el guardián del camino. Si la acción social se desvía de las determinaciones, no es revolucionaria. Si su acción autónoma "coincide" con la teoría, en realidad no interesa; es eso lo que debieron hacer desde el comienzo(108).

Estos orígenes se pueden rastrear en el materialismo filosófico. Inequívocamente, tanto para Bakunin, como para Marx, el ser de la sociedad podía reconstruirse a partir del estudio de sus bases materiales. Se sabe que para Bakunin y para Marx esto último era reducible a la naturaleza (109).

En el primer texto mencionado, Bakunin reprocha a Marx la utilización de un estilo "demasiado metafísico y abstracto" (110). En realidad, la herencia metafísica no sólo se encontraba en la lógica de construcción conceptual que es dialéctica y que presupone el movimiento real de

las cosas coincidente con esta lógica. Abstraer de esta manera los procesos es un hecho metafísico. Las relaciones, regularidades y su expresión en leyes, si son abstraídas del proceso se convierten en fundamentos, en este caso metafísicos. Es imposible conceptualizar al materialismo fundado en objetos. En la primera parte de este trabajo se concluyó que el materialismo se concretaba en procesos. Que estos sean construídos a un nivel metalógico como dialéctica, no modifica en absoluto lo aquí mencionado.

Esta metafísica, que se la menciona como ontología, conduce al proceso a una posición antinómica (Castoriadis) con respecto a la acción autónoma de los humanos. La acción espontánea de la humanidad no conduciría a nada, puesto que se encuentra alejada del peras; si coincide con este, su acción es intrascendente. La indiferencia de la determinación conceptual en sistema con respecto a la autonomía es flagrante. En muchos casos la acción autónoma ha sido combatida con dureza por parte de los detentadores de la teoría. Si se tiene el camino, nada importa, salvo lo que nos conduzca a los objetivos. Los criterios de la guerra burguesa de táctica y estrategia son la encarnación directa de lo aquí mencionado.

Se podía pensar que todo aquello que nos acerque a los objetivos es válido. No interesa lo que se encuentre en el camino, si conduce al objetivo final. La historia del socialismo esta plagada de estos casos (111).

¿Todo esto debería conducirnos (como colectividad), a renunciar a la idea de un proyecto?. En realidad no. La propuesta de Engels a Gerson en 1889 es válida:

"El movimiento obrero, reposa sobre la crítica la mas rigurosa de la sociedad existente. La crítica, es su elemento vital. ¿ Como podría él sustraerse a la crítica, prohibir el debate?"

"Le mouvement ouvrier repose sur la critique la plus rigoureuse de la société existant. La critique, c'est son élément vital. Comment pourrait-il se soustraire lui même à la critique, interdire le débat?" (112)

Existe una necesidad imperiosa de criticar lo existente. Las teorías, y los propios fundamentos de la crítica, no deben estar exentos de la misma. Esta actitud es realmente "filosófica". El hacer de esta actividad puede disolverse en el que hacer social. Si se menciona "el ser" revolucionario, podría decirse que este posee una "sustancia", que es precisamente la crítica. Para el

pensamiento lineal, es imposible esta visión. La crítica para el formalista es tomada en sus aspectos superficiales. La linealidad piensa los cambios por acumulación.

Si el pensamiento dió un paso gigantesco con la disolución del mismo en la sociedad, este quedó atrapado aún por invisibles lazos que subyacen a su realidad.

Esta constatación permite observar fundamentos comunes a otras formas de pensar. Pero si uno se sitúa al nivel que le corresponde y asume la crítica radical, entonces debe arrancar de cuajo el problema. Existe un elemento que comparten las visiones críticas con el pensar lineal. La idea de acumulación del conocimiento, tan apreciada por muchos en el siglo XIX, tiene su expresión conceptual en la idea de progreso.

Esta forma llega hasta nosotros y muchos epígonos del pensar crítico la hacen suya y piensan en un progresismo revolucionario. Esto se ve reflejado en distintas actitudes. En política la democracia es mas progresista que la dictadura; en concepciones del mundo una visión moderna es mas progresiva que una visión feudal. Pero donde realmente se estrella esta concepción es en realidades como el arte. ¿El comix sería mas progresivo que la pintura al óleo?, o ¿será una grotesca regresión al pasado rupestre de la humanidad?.

El progreso es un concepto derivado de la ontología heredada; existen muchos mas y ello rebasa los marcos del presente trabajo.

CONCLUSIONES

1. La dialéctica del comienzo o principio opta por la unilateralidad. Su concreción es el ser vacío, la ausencia de determinación, la nada.

2. El comienzo no puede pensarse. La nada es para el pensamiento imposible de tematizar.

3. En un tercer momento, el comienzo es determinado. La naturaleza se concreta como concepto.

4. La expresión positiva del comienzo es el axioma. Dicho momento representa la construcción como totalidad.

5. La idea de totalidad se construye a partir de la identidad, en la cuál es imposible el reconocimiento, la vinculación y la mediación en una unidad.

6. El Ge-Stell es el momento calculante. Permite crear conjuntos y construir la totalidad.

7. La totalidad tiene una manifestación superior en el organismo, concepto que posibilita el tránsito hacia el

movimiento, negando con ello toda visión estática de totalidad.

8. El movimiento se concreta en la fuerza, y su expresión natural, la ley.

9. La causalidad reúne los momentos de la instancia previa. Es una figura con realidad ontológica.

10. La materia sintetiza la totalidad y el movimiento.

11. El hombre es expresión del momento anterior, cuya particularidad primera es su propia subjetividad.

12. La ruptura con la subjetividad se despliega como Gemeinwesen.

13. La síntesis del sistema se concreta en el hacer. Realidad última del ser humano.

NOTAS

(1) Hegel, "Ciencia de la lógica", p.63. A.p. 65.

(2) *ibid.*

(3) *op.cit.* p.63. A, p.66.

(4) Hegel dice lo siguiente: "En aquella exposición (se refiere a la Fenomenología del espíritu, N del A.), la conciencia inmediata constituye aún lo primero y lo inmediato en la ciencia, y por lo tanto la presuposición..." *op cit*, p.64. A, p.67.

(5) *ibid.*

(6) *Op. Cit*, 69-70. A, p.75.

(7) *Op.Cit*, p. 68. A, p.73.

(8) *Op.Cit.* p,70. A, p.75.

(9) *ibid*, p. 70. A, p.75.

(10) *op.cit*, p. 65. A, p.68.

(11) Feuerbach, Ludwig. Contribución a la critique du philosophie de Hegel. En Manifestes Philosophiques (De. de Louis Althousser).

(12) Hegel, Ciencia de la lógica, p. 91.

(13) ibid.

(14) Hegel, op.cit, primera sección, Determinación (cualidad). A, p.82.

(15) Hegel, op.cit, p.65. A, p.69.

(16) Feuerbach, Op.Cit, pp28-29.

(17) Op.Cit, p.43.

(18) Op.Cit, p.46.

(19) Op.Cit. p.64.

(20) Op.Cit, p60.

(21) Op.Cit, p67.

(22) Op.Cit,p72.

(23) Op Cit,p.75.

(24) Bakunin, Obras, Tomo III, p. 181. F, p.193.

(25) Ibid.

(26) Op.cit,p.266.

(27) Op.cit,p.269.

(28) Heidegger, Martín; Identidad y diferencia. A, p.62.

(29) op.cit.p, 61.

(30) ibid.

(31) op.cit, p. 63. A, p.62.

(32) Bakunin, op.cit, p.181.

(33) Bakunin p.cit, p.187.

(34) El término es utilizado por C. Castoriadis en su obra "La institución imaginaria de la sociedad". Para un caso concreto de esta ontología ver Ousia y Grammé de J. Derrida.

(35) Heidegger, op.cit, p.83.

(36) Se sigue el cuestionamiento de la ontología heredada planteado por C. Castoriadis.

(37) Castoriadis, op.cit, p.11 (vol II).

(38) Resulta muy interesante el caso de la Historia de la Ciencia. Habría que preguntarse si a cada cambio de paradigma se constituyó una revolución en filosofía. Si esto fuese, la filosofía sería segunda y derivada. ¿Habría que abandonar esta última a partir de Galileo?. Muchos lo hicieron y lo siguen haciendo aún. No ahondaremos este punto en la presente tesis.

(39) Bakunin, op.cit, p. 185; F, p.196.

(40) ibid.

(41) Hegel, Filosofía Real, p. 91/14.

(42) Kant, KU, V 370. Citado por O.Höffe.

(43) Bakunin, op.cit, p.181.

(44) Hegel, Filosofía Real, p.92/29.

(45) Ibid, p.98/7-10, 99/30-35.

(46) Bakunin, op.cit, p.187. F.197.

(47) Bakunin, op.cit, p.242.

(48) Engels, Dialéctica de la naturaleza.

(49) op.cit, p.65.

(50) Bakunin, op.cit, pp.96, 99 y 181.

(51) Bakunin, op.cit, p.184. F. p.195.

(52) Bakunin, op.cit, p.191.

(53) ibid.

(54) Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*.

(55) Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*.

(56) Engels, *Dialéctica de la naturaleza*.

(57) Solís, Carlos. Introducción a "la química mecanicista", en Boyle, Robert; *Física, química y filosofía mecánica*, p.108.

(58) Boyle, R. op.cit, pp.195 y 240. También nota 6, p.106.

(59) Según plantea Stillman Drake. Citado por I.B.Cohen en, *La revolución newtoniana y la transformación de las ideas científicas*.

(60) Cohen, op.cit, p.95.

(61) Bakunin, op.cit, p.263. F, p.257.

(62) Bakunin, op.cit, p.264. Un filósofo del siglo XVII (siglo muy fructífero para el pensamiento moderno), planteaba en su *Ética* como primera definición de Dios, la causa sui (O causa de sí). En este trabajo no se discutirá

el concepto de Dios según De Espinosa ni la contradicción que encerraría la causa sui.

(63) Bakunin, op.cit, pp.182, 207, 265 y muchas otras mas. La afirmación es uno de los puntos nucleares en Bakunin.

(64) Bakunin, op.cit, p.207-208.

(65) Bakunin, op.cit, p.276.

(66) Bakunin, op.cit, p.285. F, p.274

(67) Ibid.

(68) La discusión acerca del ser del hacer es un tema de la filosofía contemporánea. La obra de Castoriadis citada anteriormente, es indispensable para la autorreflexión de la praxis humana.

(69) Engels, Dialéctica de la naturaleza, p.58.

(70) Engels, Op.Cit, p.197.

(71) Ludwig Boltzmann, *Escritos de mecánica y termodinámica*, p.103.

(72) Boltzmann, op.cit, p.187.

(73) Ver nota 44.

(74) Ver A. Kojève. *La idea de la muerte en Hegel*. p.17.

(75) *ibid.*

(76) W. Roces traduce: "devenir otro consigo mismo".
Kojève : acto-de-devenir-otro-que-sí. La cita de la edición alemana manejada por Kojève es *Sichanderswerdens*.

(77) Hegel, *Ciencia de la lógica*, p.31.

(78) *ibid.*

(79) Bakunin, op.cit, p.195

(80) Bakunin, op.cit, p. 197-198.

(81) Hegel, *Ciencia de la lógica*, p.41 y SS(introducción).

(82) Bakunin, op.cit, p.268. F, p.261.

(83) Bakunin, op.cit, p.197 y ss.

(84) Bakunin, op.cit, p. 199.

(85) Bakunin, op.cit, p. 210, 215 y 219. Es muy probable que este tipo de afirmaciones hallan cautivado a Piotr Kropotkin, luego a antropólogos como Ashley Montagu. Lo mismo puede haber causado desagrado en la etología contemporánea en donde se explica, actualmente, el comportamiento altruista como una forma compleja del comportamiento egoísta familiar.

(86) Hegel, *Fenomenología*, p.107.

(87) *ibid.*

(88) Hegel, op.cit, p.109.

(89) Marx, *Manuscritos de 1844*, p.111-112.

(90) op.cit, p.115 y 117.

(91) op.cit, p.82.

(92) Bakunin, "La anarquía según Bakunin", (escritos compilados por Sam Dolgoff.).

(93) ibid

(94) Marx, Karl. La cuestión judía, p. 23. A, p.181.

(95) ibid.

(96) Marx, op. cit, p.34. A, p.194

(97) Marx, op.cit, p.23. A, p.181

(98) ibid.

(99) Bakunin, op.cit, p. 285. F. p.275.

(100) Bakunin, op.cit, p.285; F, p.274.

(101) Castoriadis, en *La institución imaginaria de la sociedad*.

(102) Es el caso de, Bakunin, T.III, p.200.

(103) Por ejemplo es lo que se planteó en *Federalismo, socialismo y antiteologismo*.

(104) La carta es citada por Max Nettlau en el prólogo al primer tomo de las obras completas. Originariamente estaba escrita en ruso.

(105) Bakunin, t.III,p.207. F,p.215.

(106) Hegel, Principios de la filosofía del derecho, p.51. A, p.24.

(107) Bakunin, op.cit.

(108) Esta crítica es la que cuestiona directamente los fundamentos de la ontología heredada. La cuál se manifiesta con mayor fuerza en la "política", esfera del hacer humano por excelencia. Del "sistema" y la "teoría" del hacer humano a la "ciencia política" y las "ciencias sociales" hay conexión lógica evidente, lo cuál no garantiza absolutamente nada. La subordinación de los procesos formales a los fundamentos es lo que hace

construir, cada vez con mayor frecuencia, nuevos lenguajes capaces de "dar cuenta" nuevos substratos.

(109) Para el caso de Bakunin, TIII, p.190. Los elogios a "Das Kapital" de Marx se encuentran en muchas partes, para citar algunos casos, *ibid*, p.174 y p.292. Para el caso de Marx ver la carta a Lassalle del 16 de marzo de 1861 y el propio "Das Kapital", en donde se incide en la analogía con el trabajo realizado por Darwin.

(110) Bakunin, *op.cit*, p.174.

(111) Una conceptualización del "marxismo" y el "anarquismo", rebasa los marcos del presente trabajo. Lo que aquí se trata, son los elementos que posibilitaron una interpretación del mundo, en realidad no muy ajena a lo que se pretendía combatir. Son evidentes los alcances "políticos" del presente trabajo, pero una investigación de la misma, como se dijo, será materia de otra investigación.

(112) Citado por M.Rubel, *En Marx critique du marxisme*, p.18.

BIBLIOGRAFIA

- Bakounine, Michel. *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale 1870-1871*. Textes établies et annotés par Arthur Lehning. Brill, Leiden 1981. LXII + 580 pp.

- Bakunin. *Obras completas*, tomo III, Madrid, 1979. Edición y traducción: Diego a. de Santillán.

- Bakunin, *Obras*, tomo III, ediciones Júcar, Madrid, 1977.

- Bakunin, *La anarquía según Bakunin*. Edición a cargo de Sam Dolgoff, Tusquets, Barcelona, 4,ed. 1984.

- Boltzmann, Ludwig. *Escritos de mecánica y termodinámica*, Alianza Editorial S.A, Madrid, 1986.

- Boyle, Robert. *Física, química y filosofía mecánica*. Alianza editorial S.A, Madrid, 1985.

- Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, cinquième édition revue et corrigée, 1988.

-Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad, vol I marxismo y teoría revolucionaria*, Tusquets, Barcelona, 1983.

-Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad, vol II el imaginario social y la institución*, Tusquets, Barcelona, 1989.

-Cohen, I. Bernard. *La revolución newtoniana y la transformación de las ideas científicas*, Alianza Editorial S.A, Madrid, 1983.

-Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971.

-Derrida, Jacques. *Tiempo y presencia (ousia y grammé)*, Editorial Universitaria S.A, Santiago de Chile, 1971.

-Engels, Federico. *Dialéctica de la naturaleza*, Editorial Latinoamericana, Lima, 1988.

-Feuerbach, Ludwig. *Manifestes philosophiques, textes choisis (1839-1845)*, traduits de l'allemand par Louis Althusser, Presses Universitaires de France, 1960.

-Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Editorial Gedisa S.A, México, 1984.

-Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1976.

-Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik I, Erster eil. Die objektive Logik. Erstes Buch*; Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik II, Erster teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik*; Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978.

-Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grunlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970.

-Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

-Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica, Tomo I*, Ediciones Solar S. A., Bs As, 1974.

-Hegel, G. W. F. *Ciencia de la Lógica, Tomo II*, Ediciones Solar S. A., Bs As, 1974.

-Hegel, G. W. Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Edhasa, Barcelona, 1988.

-Hegel, G. W. F. *Filosofía Real*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

-Heidegger, Martín. *Identidad y Diferencia-Identität und Differenz* (edición bilingüe alemán-español), Editorial Anthropos, Barcelona, 1988.

-Höffe, Otfried. *Immanuel Kant*, Editorial Herder, Barcelona, 1986.

-Kojève, Alexandre. *La idea de la muerte en Hegel*, Editorial Leviatan, Bs As, 1990.

-Marx, Karl. *Die Frühschriften*, Afred Kröner Verlag, Stuttgart, 1964.

-Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en: Marx-Engels, *Escritos económicos varios*, Ediciones Grijalbo, S. A., Barcelona, 1975.

-Marx, Karl. *El Capital, Crítica de la economía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

-Rubel, Maximilien. *Marx Critique du marxisme*, Payot, Paris, 1974.

APENDICE

Respuestas a las observaciones formales planteadas por el profesor J.C. Ballón.

La posición de Augusto Comte en el "Curso de filosofía positiva". Primera y segunda lecciones (Orbis, Bs.As., 1984); es la siguiente.

Se establece que la primera lección es un desarrollo exacto de lo que es filosofía positiva (p.22).

Un primer tema es la analogía planteada entre la filosofía positiva y la filosofía natural; esta última como ciencia de la observación en el sentido de los Principia de Newton. Un detalle de la filosofía positiva es su interés en el estudio de las generalidades, lo cual lo emparentaría con la tradición Aristotélica.

Un segundo elemento a rescatar es el problema del método. En sentido aristotélico, la importancia radica en el camino, en el canon del conocimiento que se pretende. El Novum Organum pretende un nuevo canon. Las referencias a Bacon aparecen en el texto. No así la referencia acerca del método.

En el sumario a la lección primera se plantea la tarea: "...determinar con exactitud el espíritu en el cual serán consideradas las diversas partes fundamentales de la

filosofía natural indicadas en el programa que les he presentado". (ver cuadro sinóptico al final de la obra).

Comte no se desembaraza totalmente del espíritu de una época. La alusión al término "esprit", es clara muestra del peso semántico e inclusive ontológico de una palabra. No se debe olvidar los sentidos complejos.

Lo grosero de la exposición de Comte no anula lo mencionado. Se dice: "Para poder formarse una opinión definitiva sobre la naturaleza de este curso, será necesario que todas sus partes sean plenamente desarrolladas". Las partes aparecen, se muestran como las diversas materias que Comte expone. Los sentidos de cada materia se construirán. Se trata de un proceso dinámico.

La interrelación de partes forman el sistema de ideas. Es el espíritu que asume Comte. Aquí se construye un "sistema de ideas" que parte de lo empírico. Existe un sentido rescatable. Se habla de proceso, actividad. No hay términos definidos. La pregunta de un racionalista no se dejaría esperar; ¿como saber hacia donde marchamos?.

El autor es consciente del problema. las generalidades pueden aparecer como introducción a una doctrina que se va a exponer o como resumen de una doctrina ya expuesta. Pese a que la segunda es mas valiosa, no se puede olvidar la importancia de la primera.

Un caso concreto de las tribulaciones de Comte y de su permanencia en la tercera antinomia kantiana es la ley de los tres estados. Hay un elemento que no es necesariamente kantiano y que se debe tratar primero, al menos en sus formulaciones mas generales. El tema del progreso como marcha imparable. Se ha planteado la siguiente pregunta:

¿como es posible que los tres estados sean distintos e incluso radicalmente opuestos y a su vez prefiguren una visión de progreso?. Podría pensarse que como despliegue de una actitud, de un hacer. Por ello el contenido puede ser antagónico entre estados. De allí que las especulaciones sólo sean comprendidas en su desarrollo histórico. A pesar del propio Comte la idea de finalidad esta presente -es imposible hacer filosofía sin su historia; este es un ejemplo claro de como el progreso no lo es en el sentido en que pretende ser.

La presencia de la tercera antinomia kantiana aparece desde los primeros momentos de la exposición. Comte piensa que la ley de los tres estados es de una necesidad invariable que puede ser sólidamente establecida mediante pruebas racionales (herencia cartesiana) o bien mediante verificaciones históricas (o verificaciones de hechos, herencia empirista). La herencia ha sido resaltada desde

la advertencia al lector. Newton y Bacon aparecen como seguros apoyos. La regla fundamental que aparece como nota al margen dice que toda proposición con sentido debe ser reducible a un hecho particular o general.

Esto no impide que líneas después, Comte descubra imperfecciones en la ciencia (el estado positivo se construye), en donde se encuentran aún rezagos metafísicos e incluso teológicos - ;como si la ciencia pudiese prescindir de su ontología!-.

La antinomia aparece un poco mas elaborada cuando se plantea que es necesario tener una teoría para coordinar los hechos; pero desde Bacon se sabe que los hechos observados son la única fuente real de los conocimientos; nuevamente se necesita una teoría que coordine etc., etc. Este círculo vicioso se rompe al aparecer el estado teológico. La explicación sería mas o menos la siguiente. Un hombre primitivo observa a las fuerzas de la naturaleza; un rayo que cae sobre un árbol y lo enciende. El hombre primitivo ha observado un hecho particular. Puede observar muchos hechos de este tipo. Es evidente que sus observaciones serán finitas, pero necesita de una concepción para interrelacionarlos. En algún momento a algún sujeto se le ocurre la idea de la divinidad. Por mas absurda que aparezca esta opción, dicha idea permite

interrelacionar los hechos y atribuirlos a un único origen. El embrión de lo que es una explicación ha nacido. La tarea final se dirigirá a la búsqueda y al establecimiento de leyes. Una etapa intermedia seria el estado metafísico en donde se generan entidades de orden diferente al real (idea que ya aparece en la Suma de Lógica de Ockham).

La filosofía de Comte es imposible por que aún sigue atrapada en la ontología que desea superar. La idea de progreso y la tercera antinomia no pueden romperse con evidencia empírica, ni con entidades de un orden diferente al de la observación. La salida esta en embrión en el propio Comte. Es la actividad la que permitirá la ruptura. En él aparece sólo como actividad de construcción conceptual, cuando en realidad es una actividad humana. La sectorización de objetos de estudio sólo puede aceptarse con afanes metodológicos. Pero, ¿como reunir- y el término tiene gran carga conceptual- nuevamente los elementos?. ¿Como romper la lógica todo-partes?. Nuevamente el hacer, que en última instancia tiene que ver con la polis y los sentidos que esta otorga a sus diversas formas de hacer.

Bakunin asume la idea de ciencia como parte de un trabajo colectivo. Lo cual lo relaciona con Ludwig Boltzmann

quien en el discurso pronunciado en la ceremonia de despedida que le dispensó la universidad de Graz planteaba que los científicos son sólo colaboradores en una gran obra colectiva.

Por parte de Bakunin la diferencia con una visión holística se encuentra en la imposibilidad de construir una sola ciencia. Por ello surge la división en muchas ciencias. En ese sentido, Bakunin piensa que el sistema positivo de Comte es místico. Lo que habría hecho el pensador nacido en Francia sería reemplazar la religión por la ciencia.. Pese a todo no duda Bakunin en reconocer a Comte, conjuntamente con Hegel, como los mas grandes filósofos del siglo XIX (Bakunin, Obras, tomo III, p.250).

Otra de las discrepancias de Bakunin con los positivistas es la asunción, por parte de estos últimos, de leyes generales. Esta sólo se producen como ideas. En todo caso la interacción universal de las cosas, la resultante eternamente producida de las misma daría cuenta de una legislación, pero esta nunca sería algo externo al proceso. Esto ya se explicó en el punto 3.2 de la presente investigación.

Con respecto a la crítica de la visión subjetivista desde un punto de vista causal. Esta pareciese dirigirse mas a

Comte que al romanticismo alemán, a Nietzsche o Schopenhauer por las siguientes razones que se presentan a continuación.

Anteriormente se ha mencionado una perspectiva materialista de corte nominalista en Bakunin. Las leyes como expresión de la causalidad universal sólo se producirían como ideas (Bakunin, op. cit, p.266). El cerebro tendría la tarea de producir tales ideas. Es cierto que las leyes deben existir en el conjunto de las cosas pero estas últimas deben aparecer como interacción. El materialismo no sería más que una conceptualización del movimiento. La frase final de Bakunin pretende sintetizar la mencionada perspectiva:

"En la naturaleza todo es movimiento y acción: ser no significa otra cosa que hacer", (Bakunin, op. cit, p.285). Por el contrario, las perspectivas de Nietzsche se ubican en la negación de la causalidad.

En Nietzsche (por ejemplo en "El nacimiento de la tragedia", AE, Madrid, 1977. p.57) no existe una visión subjetivista de la misma. Lo que hay es un rechazo asumiendo la causalidad como una apariencia placentera; una explicación placida de lo que es.

Un lector contemporáneo como Derrida diría que el sueño es apariencia de la apariencia así como la escritura es un significante del significante.

Se pueden elevar los niveles de las figuras "n" veces y la incertidumbre se irá cubriendo de palabras y palabras, agregando cada vez mas sentidos al problema, aquella es la salida hermenéutica en la que se sitúan Nietzsche y Derrida. la salida positivista tampoco resuelve el problema, lo empobrece. La recurrencia a la sintaxis como garantía de transmisión de la verdad pretende asumir algunos pocos conceptos fundantes a partir de los cuales se deduciría todo lo que es. La pobreza de ese lenguaje es patético. Sólo podemos dar cuenta de lo que se piensa que ya se conoce. La pregunta por la verdad es algo torturante para dicha perspectiva.

Siguiendo con Nietzsche y la llamada representación ilusoria que es el nombre que plantea para la causalidad, esta nos conduciría hasta los abismos mas profundos del ser y que el pensar sería capaz de conocer e incluso de corregir al ser (op.cit, p.127). Esta ilusión metafísica sería un añadido como instinto a la ciencia (ibid), pero en realidad lo conduciría directamente hacia el arte. La ciencia no sería mas que metáforas.

En Schopenhauer estaría mas clara una perspectiva subjetivista puesto que él reduce todas las representaciones a objetos del sujeto (Schopenhauer, Antología, p.45, ediciones península, Barcelona, 1989). Las relaciones constituirían el fundamento mismo, lo que ha denominado principio de razón suficiente del devenir o causalidad. La ley de causalidad tendría que ver con las mutaciones, los cambios. Cada vez que hay una mutación, hay un efecto, algo lo ha precedido, una causa. Existe por ello una cadena de la causalidad, una cadena que necesariamente carece de principio puesto que ella aparece como principio. La ley de causalidad tendría algunas limitaciones, las fuerzas naturales a las que pretenden representar serian inmutables, serian causas exentas de todo cambio, estarían fuera de todo tiempo. Para Bakunin es una resultante eternamente reproducida a partir de la interacción de cosas. Inclusive la sociedad se circunscribiría a dicha visión, y esta, al igual que la naturaleza nunca estaría fuera del tiempo. .

Con respecto a la aporía entre individuo libre y sistema; la relación no necesariamente se muestra a partir de una negación abstracta. El texto de Bakunin comienza con el apartado denominado "Sistema del mundo".

En donde se indica la necesidad de la construcción sistemática para poder abordar el mundo exterior. Dominar las cosas, en el sentido de explicarlas fundando dicha explicación en una observancia directa de la realidad. Las leyes ayudan a entender los fenómenos y a desprendernos de una actitud despótica, dogmática frente al mundo. En dicha percepción se comprende tanto la ciencia, el trabajo, la revuelta política, a fin de cuentas la organización del medio social. Es la asunción, por primera vez, del mundo por parte de los humanos. Entender las leyes naturales, significa comprender el mundo y así poder actuar sobre el.

En Schelling ("Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados", Anthropos, Barcelona, 1989) se presenta la idea de un sistema cerrado; en alemán el sentido es mucho mas elocuente ("Anhänger im eigentlichen Sinn sollte zwar, so scheint es, nur ein fertiges beschlossnes System haben können" p.104.). Se debe tener un sistema de ese tipo, pero el autor confiesa que nunca ha llevado tal tarea a término. La idea de totalidad es recurrente, sobre todo cuando se piensa el panteísmo como nombre general por medio del cual se puede designar de una sola vez, toda una concepción. En ningún momento piensa

En donde se indica la necesidad de la construcción sistemática para poder abordar el mundo exterior. Dominar las cosas, en el sentido de explicarlas fundando dicha explicación en una observancia directa de la realidad. Las leyes ayudan a entender los fenómenos y a desprendernos de una actitud despótica, dogmática frente al mundo. En dicha percepción se comprende tanto la ciencia, el trabajo, la revuelta política, a fin de cuentas la organización del medio social. Es la asunción, por primera vez, del mundo por parte de los humanos. Entender las leyes naturales, significa comprender el mundo y así poder actuar sobre el.

En Schelling ("Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados", Anthropos, Barcelona, 1989) se presenta la idea de un sistema cerrado; en alemán el sentido es mucho mas elocuente ("Anhänger im eigentlichen Sinn sollte zwar, so scheint es, nur ein fertiges beschlossnes System haben können" p.104.). Se debe tener un sistema de ese tipo, pero el autor confiesa que nunca ha llevado tal tarea a término. La idea de totalidad es recurrente, sobre todo cuando se piensa el panteísmo como nombre general por medio del cual se puede designar de una sola vez, toda una concepción. En ningún momento piensa

Schelling en una aporía con respecto a la contradicción entre necesidad y libertad. Es la contradicción mas importante de la filosofía, sin ella el sistema sería impensable. Para Bakunin la resolución de la misma sigue el camino planteado por Hegel, aunque su superación se desarrolla en otros términos. Esto ha sido tratado en las partes que van del capítulo I al IV de la presente investigación.

Con respecto a las probables herencias del pensamiento de Darwin en la obra de Bakunin. Es de notar que este último menciona "la lucha por la vida" y se plantea a modo de pregunta si aquella es la ley fatal del mundo social y humano.

En Bakunin no se encuentran elementos de respaldo empírico para la defensa de dicho término. Lo que si ocurre con un autor posterior al ruso que directamente pretende dar una base biologicista al comunismo. Ese autor es P. Kropotkin, quien en su texto "El apoyo mutuo", discute la solidaridad en términos que tienen herencia en la obra de Darwin

BIBLIOTECA
INVENTARIO 2003

