



CARLOS HERNÁN MORA BENAVIDES

**GIRARD Y EL ANARQUISMO:
POSIBILIDADES DE UNA ÉTICO-POLÍTICA
NOVIOLENTA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 23 de agosto de 2021**

**GIRARD Y EL ANARQUISMO:
POSIBILIDADES DE UNA ÉTICO-POLÍTICA
NOVIOLENTA**

**Trabajo de Grado presentado por Carlos Hernán Mora Benavides, bajo la
dirección del Profesor Mario Roberto Solarte Rodríguez,
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 23 de agosto de 2021**

Bogotá, D. C., 23 de agosto de 2021

Profesor
LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ
Decano
Facultad de Filosofía

Estimado Fernando:

Un cordial saludo.

Me permito poner a consideración de la Facultad de Filosofía, por intermedio suyo, el Trabajo de Grado de Maestría del estudiante Carlos Hernán Mora Benavides, titulado *Girard y el anarquismo: posibilidades de una ética política noviolenta*. Carlos Hernán ha logrado hacer un gran trabajo que articula sus estudios de filosofía con sus inquietudes por la acción política en la tradición del anarquismo, hasta llegar a la noviolencia. Constituye un aporte sumamente valioso a la reflexión política en la perspectiva de la teoría mimética, ya que se suele decir que Girard no hizo reflexiones éticas ni políticas. Por otro lado, tiene gran actualidad dada la crisis que atraviesan las instituciones represivas del Estado en muchos lugares del planeta. Considero que este es un trabajo sumamente juicioso, de muy alta calidad y que cumple con las exigencias de forma y contenido de la Maestría, por lo cual puede ser sometido a consideración de la Facultad.

Atentamente,

Handwritten signature of Roberto Solarte Rodríguez in black ink, underlined.

Roberto Solarte Rodríguez

A Juliana, por creer en mi a cada momento de nuestras vidas, a mis padres y mi hermana por su amor y a mi maestro Roberto, por presentarme la teoría mimética y enseñarme el camino de la noviolencia y la reconciliación.

“Eliminemos la explotación del hombre por el hombre, combatamos la pretensión brutal del macho que se cree dueño de la hembra, combatamos los prejuicios religiosos, sociales y sexuales, aseguremos a todos hombres, mujeres y niños, el bienestar y la libertad.”

Errico Malatesta

Yos soy como soy y tú eres como eres, construyamos un mundo donde yo pueda ser sin dejar de ser yo, donde tu puedas ser sin dejar de ser tú, y donde ni yo ni tu obliguemos al otro a ser como yo o como tú

Subcomandante Marcos

Es necesario hacer un mundo nuevo. Un mundo donde quepan muchos mundos, donde quepan todos los mundos.

Subcomandante Marcos

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
1. ¿DE QUÉ ESTAMOS HABLANDO CUÁNDO HABLAMOS DE ANARQUISMO?	13
1.1. Origen del anarquismo.....	16
1.2. Hacia el anarquismo moderno: El anarquismo durante la ilustración y la Revolución francesa	19
1.3. La izquierda hegeliana y el anarquismo	22
1.3.1. Max Stirner y el anarquismo.....	24
1.3.2. Proudhon: el padre teórico del anarquismo	27
1.3.3. Bakunin: Del pensamiento a la acción.....	32
1.3.4. Errico Malatesta: el pensador anarquista más importante.....	35
1.4. ¿Entonces que es el anarquismo?	38
2. ¿EXISTE UNA ÉTICA ANARQUISTA?.....	39
2.1. <i>Moralität</i> y <i>Sittlichkeit</i> : el sismo hegeliano ético	40
2.1.1. La eticidad hegeliana, un Estado con perspectiva ética	46
2.2. Eticidad y anarquismo	53
2.3. ¡Hay una eticidad anarquista!	59
3. SACRIFICIO, ANARQUISMO Y ÉTICA	61
3.1. Entre René Girard y el anarquismo	69
3.1.1. Teoría mimética, política, institución	71
3.2. Traten a los demás tal y como quieren que ellos los traten a ustedes (Lucas 6 :31): Un anarquismo más allá de la violencia y lo político.	78

3.2.1. Ética, política y violencia	81
3.2.2. La práctica ética: Comunidades anarquistas dentro del ámbito estatal “resistir desde la no violencia”	87
CONCLUSIÓN	91
BIBLIOGRAFÍA.....	95

INTRODUCCIÓN

The lord of the flies de Harry Hook es un thriller americano basado en la obra literaria homónima de William Golding. Narra la historia de un grupo de cadetes de una escuela militar estadounidense que van en un vuelo de regreso a casa; el avión sufre una avería y cae al océano cerca de una isla desierta. Los niños supervivientes llegan a la isla, llevando con ellos al piloto muy mal herido. En vista de las circunstancias, que se encuentran solos, sin comida, ni capacidad de responder a sus necesidades básicas, deben organizarse para sobrevivir. Al darse cuenta que las posibilidades de ser rescatados son mínimas establecen un pacto de reglas y normas de convivencia, así como una distribución en las tareas. Pero pronto uno de ellos, Jack, decide desmarcarse del grupo; su obsesión por cazar un animal lo enceguece y decide romper el pacto hecho anteriormente, arrastrando a otros de los niños con él. Lo que en un principio parece una decisión mínima, acaba por convertirse en una guerra entre dos bandos; por un lado, el de los cazadores y el de los disciplinados que, yendo un poco más lejos, se podría decir que es un grupo “civilizado” y otro en proceso de “des-civilización”. En medio de la violencia escalada y la “locura” de los cazadores se encuentran con un monstruo y le clavan una lanza, cuando ha pasado el frenesí violento se dan cuenta que han asesinado al piloto. El proceso civilizatorio se pierde, cazan a un jabalí y se lo dan en ofrenda al monstruo que acaba de ser asesinado. Sin embargo, Simon, otro de los niños interesado en ver al monstruo, se dirige al lugar de los hechos y descubre el cuerpo del piloto. Asustado se dirige al grupo de los cazadores que está haciendo una especie de danza ritual; atemorizados por la repentina llegada de Simon, lo confunden con la bestia y lo apuñalan de manera cruel y sanguinaria. Piggy, quien representa la razón en el grupo, decide intentar poner freno y hacer que la “tribu” cazadora entre en razón, pero muere cuando Roger le arroja una piedra en la cabeza. Ralph, el último de los miembros vivos de los disciplinados, intenta promover la cordura y la razón nuevamente, pero Jack y los otros niños empiezan a intentar cazarlo, para exterminar

así la diferencia. Ralph huye pues está a punto de ser atrapado por sus compañeros; cuando llega a la playa se encuentra con un escuadrón del ejército que los estaba buscando. Ralph cae rendido a los pies de un militar.

Esta escena, narra el temor que tiene el optimismo liberal frente a lo que ellos llaman una crisis de civilización y la necesidad urgente de recuperar y adaptar algunas de las claves antropológicas, cognitivas, éticas y políticas de la Ilustración. Desde la perspectiva de John Gary (2015), para el optimismo liberal la violencia es una forma de atraso civilizatorio y cultural, pues para ellos la violencia y la guerra prácticamente han desaparecido, dado que las grandes potencias no están intermitentemente divididas, ni inclinadas a ir a la guerra entre sí. Además, con la expansión democrática, el aumento de la riqueza y la difusión de los valores ilustrados, los estados occidentales presiden una era de mejora como no se había conocido antes. Para el optimismo liberal el temor consiste en caer en el caos, la “anarquía” y la imposibilidad de reconstruir los lazos sociales que se han logrado hasta el momento, eso sí a costa de la muerte de cualquier otro que se presente como diferente.

Hook retrata de manera impecable este temor, pues lo que está en riesgo no sólo es el proceso de civilización, sino la credibilidad del Estado de derecho. En *The lord of the flies*, el Estado de derecho está representado por la figura de Ralph, el cual quiere a toda costa mantener el poder y la jerarquía social que trae aprendida de la escuela. Por eso, cuando Jack se pone fuera del concepto de ciudadanía, Ralph intenta, por medio de la razón y la norma, contener al resto de sus compañeros. Fracasa porque, en el desarrollo de la historia, cada niño empieza a darse cuenta de su diferencia y que no cabe en el concepto cerrado de grupo que maneja Ralph. Por esto, la diferencia de Jack molesta y desestabiliza el grupo.

De igual manera, películas como *Mad Max* (1979) de George Miller narran las posibilidades de un futuro distópico donde la sociedad humana cae en una “anarquía” ya que no existe la presencia del Estado, pues las comunidades humanas han entrado en crisis por la escasez de recursos naturales y energéticos y, el único modo de supervivencia es la violencia. Cada vez que el mundo contemporáneo se ve arrojado a una crisis, no puede evitar pensar con temor en un futuro anárquico, lo cual significa,

para el sentido común, una especie de futuro distópico o thriller literario como los ya mencionados. Esto ilustra parte del problema de esta investigación, a saber, que el mundo contemporáneo no tiene ni la menor idea de que es lo que significa el concepto de anarquía. Un ejemplo de ello es la percepción y difusión que hay del concepto y los movimientos dentro de los diferentes medios de comunicación, pues lo relacionan con el caos y el desorden, pero a su vez, lo quieren enmarcar dentro de figuras estructuradas que lo único que buscan es el terror y el desorden, que pone en riesgo los sistemas financieros y las posibilidades de mantener una “vida digna” dentro del orden social que conocemos.

Esta investigación se enmarca en la discusión sobre las posibilidades de nuevas formas de organización ético-políticas que estén por fuera o, al menos, al margen de la violencia producida por el Estado y, de igual manera, que escapen a las formas clásicas de clasificación de un nosotros y unos otros, asumidos como dos monolitos inamovibles en las diversas corrientes políticas. Sin embargo, marcamos una diferencia sobre las formas de hacerlo, a saber, nos distanciamos de la idea de revolución clásica entendida como el uso de la violencia para generar un cambio, pero no por esto no es enmarcamos en el pacifismo, sino que, lo que decimos es que la posibilidad de cambio viene principalmente dada por las formas de la noviolencia. De igual manera, nos situamos en la perspectiva que los Estados modernos o las instituciones estatales, que son unas formas de control de la violencia, tal cual fue señalado por Durkheim, pero que, de igual manera, la ejercen contra el otro diferente que escapa al concepto de ciudadanía (ladrón, extranjero, guerrillero, enemigo, etc.) como medio para mantener la paz social. Entonces podemos preguntarnos desde la perspectiva de la teoría mimética por el anarquismo ¿Es posible la construcción de comunidades o grupos anarquistas que se organicen en torno a la renuncia de cualquier forma de violencia? ¿De qué manera se puede proponer una ética de la noviolencia desde la perspectiva de estos grupos, que ayude a reducir la violencia dentro y en el exterior de las instituciones humanas?

El método de trabajo para esta investigación quiere ser una arqueología mimética: recurrir a textos literarios e históricos que nos permitan ver el

funcionamiento de las corrientes anarquistas, de tal manera que se pueda comprender qué es el anarquismo y si estas formaciones pueden escapar o reducir la violencia colectiva o si se articulan por medio del mecanismo del chivo expiatorio. Parte de ese método también sigue la propuesta de Solarte (2016), de hacer una deconstrucción, comprendida como una indagación que buscan develar aquello mismo que los textos desconocen, de manera que se puedan pensar las reglas culturales en términos de diferencia. Diferencia entendida dentro del contexto de las relaciones miméticas, las cuales tienden a la unanimidad, ocultando la diferencia en un proceso de reducción a lo idéntico. Este proceso es la violencia colectiva (pág. 17).

En el primer capítulo se desarrolla un recorrido por las principales fuentes teóricas del anarquismo de tal manera que lo podamos definir. En la primera parte del capítulo se hace una presentación sobre los problemas que tiene el anarquismo actualmente. El primero como ya mencionamos es el desconocimiento de a qué hace referencia, qué se entiende y qué significa. El segundo, examina el problema que tiene al ser identificado con las corrientes libertarias, las cuales traen consigo una fuerte carga conservadora. Luego, se hace un recorrido histórico por la aparición del concepto en las diferentes culturas humanas, antes de tener la carga y contenido político que se le da en la modernidad. Finalmente, la tercera parte del capítulo parte de mirar las concepciones de anarquismo ofrecidas por sus más reconocidos exponentes teóricos, los cuales desarrollaron su función política, social y cultural.

El segundo capítulo entra en la discusión si existe una ética dentro de la teoría anarquista. Para el desarrollo de este trabajo, parte de la discusión otorgada por Hegel entre la diferencia de moralidad y eticidad, para así mirar la posible relación en torno a la idea de eticidad y las propuestas anarquistas, las cuales señalan que previo a ser un concepto filosófico o político, se trata de una actitud ética. De igual manera, dentro de esta relación se busca pensar la posibilidad de comunidades autónomas que permitan al Estado reducir su violencia. Esta sección permitirá comprender y aclarar ciertos mitos y tabúes que se tienen entrono al pensamiento anarquista, como que es “el primo pobre del comunismo”, sin embargo, aunque no es un pensamiento homogéneo, si sigue unas bases claras teóricas. De igual manera, las posibilidades de reflexionar las

nociones de un Estado ético sin la imposición de las fuerzas institucionales. Finalmente, se busca mirar si la influencia de la eticidad hegeliana permite a los anarquistas construir unas bases éticas dentro de sus teorías.

El tercer capítulo, pone en diálogo la teoría girardiana y el pensamiento anarquista para deconstruir esta perspectiva con el fin de poder ver la existencia de los mitos, ritos y prohibiciones dentro del Estado. Se busca así abrir el camino para una reflexión sobre el otro dentro del ámbito ético. Esta mirada filosófica del otro nos permite, desde la perspectiva girardiana, dar una mirada filosófica a las formas comunitarias, comunidades autónomas y organizaciones ácratas, planteando una posible salida no violenta a las formas de resistencia posible al Estado que busca evitar generar nuevas víctimas aleatorias.

Finalmente, en la conclusión buscamos dar una posible solución al problema, es decir, cómo se le puede poner freno a la violencia focalizada, la cual busca proteger la cohesión y paz social. Creemos necesario reconocer los límites de esta investigación, es decir, que al ser un trabajo de maestría no cuenta con el tiempo necesario para resolver todas las inquietudes que salen a lo largo de la investigación. Por el contrario, procuramos generar más inquietudes que pueden ser desarrolladas en futuros trabajos.

1. ¿DE QUÉ ESTAMOS HABLANDO CUÁNDO HABLAMOS DE ANARQUISMO?

Cuando le preguntan a Miguel Alba, un albañil de 70 años que participó en la República española y su posterior guerra civil, qué es el anarquismo, él se limita a responder que es “la libertad, es la puerta abierta hacia el infinito (...) de la libertad y del bienestar de la humanidad” (Gamero, 1997). Alba, relacionando su profesión con su actividad política, señala que para construir una casa es necesario hacer primero los fundamentos (cimientos) y, una vez establecidos, se puede hacer el resto de la construcción. Es así como narra su experiencia de transformación social y construcción de colectividades éticas y horizontales, basadas en el respeto y el apoyo mutuo. Sin embargo, es necesario aclarar que Alba no tiene una mirada romántica de su experiencia, sino que, por el contrario, cuenta entre risas los problemas a los que se vieron avocados, aunque resalta que, si no fuera por el cimiento de su nueva casa, la estructura se habría derrumbado.

La experiencia de Alba es ahora sólo un buen recuerdo para sus participantes y una añorada utopía para sus seguidores. El anarquismo, aunque sigue vigente, ha perdido relevancia e importancia a lo largo del tiempo, dado que se cree que es una filosofía política menor, se identifica con el desorden y el caos, además de una pésima recepción por parte de los medios de comunicación y, finalmente, por la indiferenciación que existe del movimiento anarquista con el libertario.

De un tiempo para acá, nuevas estrellas del mundo digital, *influencers* y pensadores de la derecha política que se autodenominan “libertarios” han tomado notoriedad en las redes sociales Agustín Laje, Milo Yiannopolus, Gloria Álvarez, Javier Milei, Dross (reconocido youtuber) son algunos de los representantes de esta ideología, que según Reyes (2020), llegan sobre todo a jóvenes de clase media, algunos de los cuales se tornan en fervientes defensores de los grandes capitalistas, de la desigualdad social y del egoísmo individual.

El libertarismo recoge a muchos de los conservadores más radicales, los cuales pretenden apropiarse del campo político de la izquierda, en particular de la corriente anarquista, la cual tradicionalmente se ha identificado con posiciones anticapitalistas, comunistas libertarias y sindicales entre otras. No obstante, para muchas colectividades anarquistas, el movimiento ha sido “secuestrado”. Desde la segunda mitad del siglo XX, especialmente en Estados Unidos, pensadores del campo de la derecha política han utilizado el término “libertario” para referirse a la defensa del capitalismo, sin un ente regulador como el Estado y la defensa de posiciones políticas de derecha en el ámbito cultural, resaltando el individualismo y la búsqueda del interés personal sobre el colectivo. A esto se suma la defensa de la visión y valores judeocristianos occidentales, los cuales son tergiversados y llevados al radicalismo extremo.

Aunque el pensamiento libertario nació como movimiento político en 1971, no tuvo mayor acogida por sus contemporáneos y pasó desapercibido durante décadas. Es tras la crisis económica del 2008 que sus ideas radicales fueron tomando notoriedad y acogida, dado que se presentaron como disruptivos, con una idea política que resistía al establecimiento. Aunque no hacen parte del movimiento libertario como tal, Donald Trump y Jair Bolsonaro ganaron las elecciones presentándose como “opositores al sistema”, pues buscan un “capitalismo puro y duro”, que no es otra cosa que la idea neoliberal del mercado sin intervención del Estado.

De igual manera, su discurso se centra en contra del gasto público, contra los movimientos feminista y LGBTQI+ los cuales tildan como “ideología de género”. Argumentando, en primera medida, la defensa los valores tradicionales de la familia, y sosteniendo que la noción del patriarcado es una invención de la izquierda como lo señalan Laje y Márquez en su libro *El libro negro de la nueva izquierda* al ver que la clase obrera en el mundo contemporáneo vive bien, la izquierda ha buscado otros sujetos en el cual fomentar su lucha de clases. De igual manera, su defensa y deslegitimación de los movimientos está en el uso de imágenes de feministas reconocidas con frases fuera de contexto buscando señalar que hay determinados reclamos son acciones innecesarias. Finalmente, han transformado la defensa de la “vida” en movimiento “provida” o anti aborto.

Aunque su alcance electoral no es grande, como señaló la BBC en 2018, el ideológico si es fuerte y ha permeado esferas culturales a gran medida, a tal punto que, en Estados Unidos impulsaron la campaña racista de Trump, han participado en manifestaciones de la ultraderecha y supremacistas blancos, durante las revueltas en contra el racismo, han salido en redes sociales armados y preparados para defender la propiedad privada. En el contexto latinoamericano han defendido y promovido las incursiones políticas de personajes como Jair Bolsonaro, alegando que hay una guerra cultural por parte de la izquierda.

¿Pero, si sus ideas están en contravía del anarquismo, por que este se relaciona con dicho movimiento? Existe, como ya lo mencionamos, un desconocimiento del concepto de anarquismo y sus diferentes variantes mediado por tres factores. El primero, una tradición violenta que lo persigue, a saber, la multiplicidad de atentados atribuidos al movimiento sindical durante 1900 a 1913. Segundo, un desconocimiento de las bases teóricas y filosóficas del pensamiento anarquista, el cual llegó a reducirse a una definición de diccionario y, en nuestros días, a una generación de memes satíricos. Finalmente, el desconocimiento y la falta de interés investigativo del nuevo periodismo y, su necesidad de reducir los movimientos alternos, las violencias tanto estatales (infiltradas en los movimientos sociales), el descontento social, formas de expresión del dolor (pintadas, destrucción de símbolos patrios o representaciones de lo tradicional) en una definición simple de diccionario, además de asociar la idea por excelencia del capitalismo y el neoliberalismo, a saber, la no intervención del Estado en el mercado, con la exigencia anti estatal del anarquismo. Finalmente, la mala interpretación del individualismo propuesto por Max Steiner, Émile Armand y la relación del anarquismo con la idea nietzscheana.

Por esto creemos menester hacer un desarrollo histórico del nacimiento y consolidación del pensamiento político y filosófico del anarquismo. El anarquismo es difícil de encapsular en una definición cerrada y exclusiva, dado que es una corriente de pensamiento y acción demasiado porosa y abierta. Esta se puede entender como “una interpretación de las relaciones sociales, como una actitud frente al poder y al

Estado, como un movimiento sindical o uno político” (Paniagua, 2012, p. 8). Sin embargo, todo tiene un origen e idea rectora, que expondremos a continuación.

1.1. Origen del anarquismo

Dentro de la cultura popular se suele definir la anarquía como un sin-gobierno, y el anarquismo como la corriente filosófica que tiene como objeto su realización. La palabra anarquía proviene del griego antiguo αναρχια donde αν significa ‘sin’ y αρχια significa en primera medida un líder militar y después un gobernante. Posteriormente y con la entrada del latín el mundo occidental se denominó *anarchia*, la cual describía a “Dios como un ser ‘sin principio’ pero a finales del medioevo recuperaría su contexto político”¹ (Marshall, 2008, p. 3). Hasta el día de hoy que describe la condición de las personas de vivir sin ninguna autoridad o gobierno constituido².

Sin embargo, autores como Peter Marshal (2008) y Robert Graham (2005) consideran que la anarquía no es un fenómeno occidental y mucho menos moderno, sino que, por el contrario, está anclada al origen de las sociedades humanas donde se vio “una lucha constante entre quienes querían gobernar y aquellos que se negaron a ser gobernados o gobernar a su vez”³ (Marshall, 2008, p. 3). Pero los dos coincide en que la primera experiencia de sensibilidad anarquista datada puede ser rastreada hasta la China del siglo VI a. C. Durante este periodo China era un gobierno centralizado, altamente burocrático, con un desarrollo legislativo, que se expresaba en una jerarquía social estructurada y rígida, es decir, que cada sujeto ocupaba un lugar específico y no podía salir de este. El taoísmo en cabeza de “la figura semi- mítica de Lao Tzu” (Graham, 2005, p. 1) y Bao Jingyang se oponían a esta forma de gobierno y abogaban por una sociedad libre que se organizaba de manera natural y espontáneamente de forma armónica.

¹ “God as being 'without a beginning'; only later did it recapture its earlier Greek political definition” Traducción realizada por quien escribe.

² Esta idea la iremos matizando a lo largo de la investigación.

³ constant struggle between those who wanted to rule and those who refused to be ruled or to rule in turn.” Traducción por quien escribe

Es en este sentido que para Marshall el primer texto clásico del anarquismo debe ser el *Tao te Ching* (2008, p. 53), que contiene la idea de una sociedad libre, armónica en su relación con la naturaleza, y que se aleja de los “valores” masculinos predominantes de su época y propone que se deben promover los valores ‘femeninos’ de reciprocidad y pasividad. Era un “sistema definido de ética y políticas emergentes, donde no existían valores absolutos de bueno y malo, sino que se pensaba que existía una interacción constante entre los dos” (Marshall, 2008, p. 55)⁴. Para los taoístas el arte de vivir estaba en el cuidado y la simplicidad, es decir, al cuidar del otro se procuraba ir siempre al *wu-wei* o no-acción, lo cual era no intervenir de manera artificial en el desarrollo del otro, sino que, desde la perspectiva de reciprocidad y pasividad, se busca implantar el amor y no la autoridad.

De igual manera, como ya lo mencionamos anteriormente, la palabra anarquía proviene del mundo griego, donde se le confiere dos significaciones. La primera, positiva, es decir, una vida sin reglas y, la segunda, negativa, como una condición de desorden y caos, además que los grandes pensadores y filósofos de la época defendían que sólo por medio del Estado se podía dar una vida justa y civilizada. A pesar de esto, autores como Graham (2005) Marshall (2008) y Charry (2017) señalan que muchos griegos hicieron una distinción entre las leyes hechas por el hombre y la ley divina. Ejemplo claro de ello es la presentación de este dilema en *Antígona* (c. 441 a.C.) de Sófocles, cuando Creonte asciende al trono de Tebas y le prohíbe el entierro de su hermano, el traidor Polinices; Antígona decide romper con las reglas y darle un entierro apropiado. Al romper esa ley estatal apela a la sagrada. La acción de Antígona ha sido comprendida como un acto de anarquía en el mundo griego.

Finalmente, Marshall (2008), a diferencia de otros autores, hace una relación del anarquismo con el mundo cristiano, a saber, con la rebelión de Eva hacia Dios. Sin embargo, al autor no se va por la línea plantada por Bakunin, Steiner y Proudhon, según la cual el cristianismo es una fuerza opresora de la voluntad y libertad del hombre, sino

⁴ A definite system of ethics and politics emerges. There are no absolute Taoist values; for Good and bad; like yin and yang, are related. Their interplay is necessary for growth, and in order to achieve something it is often best to start with its opposite.” Traducción por quien escribe.

que sostiene que, si se mira con atención los textos religiosos, se puede ver una intrincada relación entre el anarquismo y el cristianismo:

El legado del cristianismo no es meramente represivo. Por un lado, hay una tendencia conservadora, quietista y autoritaria originada en la Iglesia Paulina de Roma, por otro lado, una radical comunal y libertaria que surge de la Iglesia Jamesiana de Jerusalén. Muchos anarquistas han pertenecido a esta última tendencia. Tolstoy es el más famoso, pero no el único que basa su anarquismo en una interpretación radical del cristianismo. (Marshall, 2008, p. 75)⁵

A sí también, Jacques Ellul (2005) en su texto *Anarquía y cristianismo* sostienen que el pensamiento bíblico conduce directamente al anarquismo, además que la única posición política antipolítica, es decir, la que promueve un movimiento político, pero no de las formas tradicionales y que va de la mano con el pensamiento y sensibilidad cristiana. El autor Frances hace una clara diferenciación entre lo que es el pensamiento y sensibilidad cristiano, que a su parecer es seguir la enseñanza de Cristo, frente a la experiencia religiosa del culto.

Es menester señalar, que el desarrollo histórico del anarquismo es demasiado extenso, y requiere una investigación de carácter histórico para poder dilucidarlo todo. No existe ningún periodo histórico muerto para el desarrollo de esta idea, pues encontramos experiencias y sensibilidades que se acercan a la idea de anarquismo. La edad media está plagada de experiencias cristianas y musulmanas radicales que se apegaban más a la palabra de los libros santos que a la visión de sus instituciones. De igual manera, tanto la revolución inglesa como la francesa, el renacimiento y la ilustración, fueron la cuna de del anarquismo moderno: la idea del hombre libre en comunión con la sensibilidad cristiana dio pie al nacimiento de estas ideas. Los más notables representantes de estas ideas son Francois Rebelais (1494- 1553), Etienne de la Boétie (1530 – 1563), François Fénelon (1651-1715), Edmund Burke (1729-1797),

⁵ The legacy of Christianity is not moreover merely repressive. On the one hand, there is a conservative, quietist and authoritarian tendency originating in the Pauline Church in Rome; on the other, a radical, communal and libertarian one which emerged from the Jamesian church in Jerusalem. Many anarchists have belonged to the latter trend. Tolstoy is the most famous, but not the only one to base his anarchism on a radical interpretation of Christianity. Traducción de quien escribe.

Thomas Paine (1737-1809) y en el “nuevo mundo” personajes como Ralph Waldo Emerson (1803-1882), Walt Whitman (1819-1829).

Sin embargo, estas son experiencias y sensibilidades que se acercan, pero no completamente del todo y en otro sentido son interpretaciones y lecturas de diferentes autores bajo la luz del anarquismo. Por eso sólo tomaremos la explicación etimológica de la palabra anarquía en el mundo griego y sus dos connotaciones, a saber, positiva y negativa y, a partir de esta, expandiremos la idea de anarquismo.

1.2 Hacia el anarquismo moderno: El anarquismo durante la ilustración y la Revolución francesa

Como ya mencionamos anteriormente, la teoría anarquista no surge de una sola pieza homogénea, sino que su construcción es heterogénea, puesto que pasa por un largo proceso de maduración que se extiende desde el pensamiento chino, los griegos, la edad media, la revolución francesa, las agitaciones sociales del siglo XIX hasta llegar a nuestros días.

Sin embargo, es dentro de los periodos históricos de la Ilustración y la Revolución francesa que el anarquismo, como idea libertaria florece y se manifiesta. Es necesario señalar que autores como Voltaire, Diderot, Condillac y La Mettrie, no escribieron propiamente sobre anarquismo, pero sus ideas si influenciaron desarrollos posteriores. Es Rousseau quien influye en el pensamiento del mayor y más claro antecedente del anarquismo, a saber, el pensamiento de William Godwin.

Recordemos que el autor ginebrino era gran defensor de la Revolución francesa y la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Afirmaba que la educación era el camino para formar ciudadanos libres y conscientes de sus derechos y deberes, de tal manera que estos podrían participar y deliberar sobre la forma organizacional de la sociedad, es decir, en la toma de decisiones frente a asuntos públicos. De igual manera, el autor hace una fuerte crítica al absolutismo dentro de su obra *El contrato social*, donde propone nuevas formas de organización humanas, principios de lo que después se llamara Estado moderno.

El sentimiento generado por estos autores y la Revolución francesa se empieza a esparcir por Europa y el continente americano, causando furor y transformaciones sociales. Es de esta forma que el sentimiento revolucionario llega a William Godwin, específicamente por las obras del autor ginebrino. Godwin fue un pastor anglicano en una comunidad ortodoxa y conservadora de Inglaterra, hasta que bajo la influencia del espíritu de la Revolución decidió abandonar su puesto y convertirse en un libre pensador. Su obra principal *An Enquiry Concerning Political Justice* (1793), discute el papel del Estado, las posibilidades de una sociedad con libertad ilimitada y la idea de un nuevo mundo y nuevas formas de organización.

Siguiendo la lectura de Marshall (2008) Godwin busca examinar los principios filosóficos de los que dependía la política, dado que veía que esta no tenía bases firmes, sino que sus principios cambiaban fácilmente según la necesidad del regente (p. 194). Godwin estaba principalmente preocupado por la relación entre la política y la ética, busca mostrar como los principios éticos creaban una visión particular del universo que, unida a la idea de la naturaleza humana de Rousseau crearían unas nuevas formas de relacionamiento humano. Según Graham (2005, p. 12), de todos los anarquistas, Godwin fue el más consecuente en tratar de mostrar los supuestos filosóficos en los que basó sus conclusiones libertarias.

Godwin creía que la liberación del ser humano de las condiciones que lo oprimen se daba por medio del uso de la razón, pues el desarrollo de esta le develaría la verdadera causa de su esclavitud. Como ya vimos, la influencia ilustrada lo hacía gran defensor de la educación, al leer “que el hombre es naturalmente bueno pero corrompido por las instituciones, que la propiedad privada fue la caída de la humanidad y que el hombre nació libre, pero en todas partes estaba encadenado” (Marshall, 2008, p. 193), vio que existía una bondad intrínseca en el ser humano que está en comunión con la razón – razón cultivada por medio de una educación libre –, por lo que achacaría los vicios y crímenes generados a la propiedad y el orden social imperante.

La relación entre la política y la ética, según Godwin (1973), aumentaría la productividad en el trabajo, pues se establecerían bases horizontales frente al uso y propiedad de la tierra, a saber, habría una nueva introducción de la idea de propiedad

comunitaria, la cual exigiría nuevas formas de relación (más éticas) y nuevas formas políticas; así la bondad natural humana reaparecería y haría posible la abolición de la represión.

Aunque el fin último que pretendía el autor es comunitario, la liberación de los individuos solo puede iniciar desde lo individual, puesto que la razón particular es la única que permitiría tener una visión crítica de la situación de cada individuo; Godwin ve que las razones de opresión y el grado en cada sujeto es diferente, por lo que recalca en su filosofía educativa la necesidad de la introspección individual. Como señala Sánchez (2007, p. 7), Godwin no ve otra forma de transformación social más que por medio de la aplicación de dictados de la razón, proyectando la consecución de una vida más justa en un futuro en el que los individuos hayan desarrollado más atinadamente su capacidad de análisis.

Sin embargo, es necesario señalar que el autor no presenta una teleología de un fin absolutamente armonioso y fraterno, sino que, por el contrario, ve que la razón siempre está en constante evolución, presentando nuevas posibilidades de acción que irían perfeccionando las formas de relación humanas.

A partir de estos supuestos sustanciales sobre la naturaleza humana, Godwin desarrolló su sistema de ética. Lo consideró el más importante de los temas; de hecho, no había ninguna elección en la vida, ni siquiera sentarse a la izquierda o a la derecha del fuego, que no fuera moral en algún grado. La ética era además el fundamento de la política. (Marshall, 2008, p. 203)⁶

Por esto, la educación individual se vuelve un pilar en su teoría para hacer dichas elecciones, el individuo debía poder analizar el mayor grado de posibilidades y consecuencias de sus acciones.

Al proponer eliminar la administración estatal y los gobiernos, Godwin (1973) creía que se podría conseguir la verdadera justicia, dado que, al tener una figura

⁶ “From these substantial assumptions about human nature, Godwin developed his system of ethics. He considered it the most important of subjects; indeed, there was no choice in life, not even sitting on the left or the right hand side of the fire, that was not moral in some degree. Ethics moreover was the foundation of politics.” Traducción por quien escribe.

paternalista como el Estado, los seres humanos prescindirían de sus juicios y tomarían por verdad lo que promulgara este ente. De igual manera, veía que la expansión de las naciones causaba injusticia, puesto que creía que la idea nacionalista no era una realidad social natural, sino que, era una expresión de los intereses de clases y poderes dominantes; esto le daba para afirmar que las leyes se elaboraban con el fin de responder a la defensa y el poder del Estado y no en favor de la comunidad.

La justicia estatal, para Godwin, es entonces arbitraria, dado que el castigo no tenía una justificación teórica, sino que por el contrario era una venganza escondida bajo la protección de unas leyes determinadas. Es un ejemplo de esto su clara oposición a la separación “racional” de las capacidades de hombres y mujeres, pues, dentro de las nuevas comunidades que proponía el autor inglés, la construcción de todos los actores sociales permitirían el cauce para la libertad individual y colectiva. Por estas ideas, los pensadores anarquistas lo reconocieron como el antecesor de las ideas libertarias.

El pensamiento de Godwin quedó durante un tiempo en el olvido. Fue gracias a su yerno y su hija Mary Shelly cuya obra vuelve a tener relevancia. Sus ideas individualistas serán tomadas posteriormente por Steiner y otros anarquistas, los cuales configurarían nuevas formas de pensar el anarquismo.

1.3 La izquierda hegeliana y el anarquismo

Al igual que la revolución francesa tuvo una fuerte influencia e inspiración dentro de los pensadores anarquistas, Kropotkin señaló la influencia de los autores modernos “destacando los sentimientos antiautoritarios y la defensa de la autonomía del hombre” (Paniagua, 2012, p. 13) propuestos por Rousseau, Kant y Hegel, los cuales influenciaran el desarrollo teórico de la anarquía.

Con la muerte de Hegel en 1831, sus discípulos se dividen en dos corrientes, las cuales difieren en gran medida en concepciones políticas y, sobre todo, en la cuestión religiosa; David Strauss hace la clasificación de estas corrientes en *derecha* e *izquierda*, siguiendo las convenciones políticas francesas de su época (Breckman, 2016; Reale & Antiseri, 1988). Concerniente a la política, la *derecha* hegeliana sostuvo las líneas generales del Estado prusiano, las instituciones, las formas sociales y

económicas, dado que, para ellos este era el punto máximo de la dialéctica, la realización máxima del espíritu. La izquierda, por el contrario, uso la dialéctica hegeliana para señalar que no se podía llegar a un punto de la historia determinado y, que la dialéctica histórica debería negarla para así poderla superar y lograr una racionalidad más elevada; como señalan Reale y Antiseri (1988) la *derecha* hacía uso de la dialéctica para justificar el Estado existente y, la *izquierda* usó la dialéctica para negarlo (p. 157).

Sin embargo, el precursor de la división entre los discípulos de Hegel fue el problema religioso. Berckman (2016), señala que Hegel sostenía que tanto la religión como la filosofía poseían el mismo contenido, pero que la religión expresa este contenido en forma de representación, mientras que la filosofía lo lleva a la forma del concepto (p. 69). Es la pregunta si el cristianismo es compatible con la filosofía hegeliana, lo que marca el punto de diferencia. La *derecha* señalaba que el pensamiento filosófico era compatible con los dogmas cristianos “y como el esfuerzo más adecuado para transformar en aceptable la fe cristiana ante el pensamiento moderno, justificándola ante la razón” (Reale & Antiseri, 1988, p. 158). La izquierda substituyó la religión por la antropología, señalando la no compatibilidad entre la filosofía hegeliana y cristianismo. Al negar este elemento trascendental de la religión como mensaje divino, lo religioso se veía como algo netamente humano, por tanto, podía ser reducible al mito.

Autores como David Strauss y Bruno Bauer, fueron de los principales críticos de la relación entre el cristianismo y la filosofía hegeliana. Ellos sostenían que existía una oposición entre el egoísmo religioso y moralidad humana, llegando a posiciones como el ateísmo explícito (Breckman, 2016, p. 76). Reale y Antiseri (1988), citando a Bauer, señalan que para este la religión era una pasividad del hombre, que elevaba la esencia suya, es decir, un dolor supremo que podría infringirse a sí mismo; la religión es la desventura del mundo, considerada, querida y fijada como esencia del hombre (p. 159). Esta es una interpretación de la famosa sección de la conciencia desventurada en la Fenomenología de Hegel. Lo que busca Bauer es romper con la visión de una historia

teleológica, es decir, que el hombre no se guarde para una vida posterior, sino que, se reconozca así mismo en su realidad mundana y una sus esfuerzos con otros.

De igual manera Max Stirner, otro representante de la Izquierda hegeliana amplió la discusión reprochando que dentro de la negación de lo religioso simplemente había sucedido una sustitución de dios, es decir, que pasamos del dios de la religión a la humanidad. Steiner se declara así mismo como un individualista anárquico, noción que queda consignada dentro de su texto *El único y su propiedad* (1845), en el cual señala que, para ser ateo, toca hacer una negación de Dios y de la humanidad, y aceptar que la única realidad y el único valor es el individuo. Este único, centrado en el egoísmo absoluto, es un individuo que nace ajeno al Estado y, por tanto, no como un esclavo del trabajo; en el mismo sentido, tampoco estaría sometido a la idea de la ética del deber, idea que se va desarrolla con los socialistas utópicos.

1.3.1 *Max Stirner y el anarquismo*

Max Stirner fue el más extremo de los anarquistas individualistas. Negaba no sólo la existencia de la benevolencia, sino, también la existencia de entidades “abstractas” como lo eran el Estado, la sociedad, la humanidad y Dios. “Se rebelaba a toda la tradición racionalista de la filosofía occidental, y en lugar de las abstracciones filosóficas, proponía los impulsos de la experiencia personal inmediata” (Marshall, 2008, p. 220)⁷.

Antes de continuar, es necesario hacer una consideración. Como señala Jun (2012), el socialismo es una confluencia de ideas algo desordenadas y confusas que no se manifiestan concretamente en un orden socioeconómico de gran escala y alcance. El autor manifiesta que se debe dejar de lado la experiencia China y la Unión Soviética; sin embargo, se trata de una doctrina socioeconómica cuyos lazos históricos más fuertes han sido con diversos movimientos sociales más que con gobiernos. Recordemos que dentro de la juventud o izquierda hegeliana estaban los socialistas y

⁷ “He rebels against the whole rational tradition of Western philosophy, and in place of philosophical abstraction, he proposes the urgings of immediate personal experience”. Traducción por quien escribe.

anarquistas como Stirner, Bakunin y Proudhon. Además, las ideas de Stirner no sólo fueron tomadas con importancia por los anarquistas, sino que, como señalan Jun (2012), Marshall (2008), Graham (2005) y McLellan (1969), Marx y Engels veían tanta importancia en las ideas del autor que dedicaron una gran parte de *La ideología alemana* a refutarlo. Sin embargo, estos autores señalan que tanto Marx como Stirner comparten muchos puntos de vista, a saber, el método dialéctico, su crítica a de las abstracciones y la esencia humana, su análisis del trabajo, su rechazo del materialismo estático y su énfasis en la voluntad humana en el cambio social.

Stirner argumentaba que el *ego* era el único creador del orden moral⁸ y por tanto no existían verdades morales eternas ni valores a descubrir en la naturaleza. Dentro de su texto *El único y su propiedad*, Stirner hace una interpretación compleja de la experiencia histórica de la humanidad, utilizando de manera original la dialéctica y los conceptos de alienación y reconciliación, presentes en la filosofía hegeliana. Sostenía que los desarrollos de historia presentados por Hegel no eran prueba ni demostración del progreso del *Geist* y la razón, sino que era una prueba del esfuerzo y la emergencia gradual de la individualidad. Según su perspectiva, no era el espíritu el motor de la historia, sino que lo era el egoísmo. Así, sostiene Ferri (2016), “que buscaba expresar el deseo de afirmar y valorarse a sí mismo, que caracteriza a toda forma de vida: en primer lugar, el ser humano.”

Stirner argumentaba que el sujeto de la historia y de la vida era el individuo, pero no entendido bajo las categorías de hombre, ciudadano o trabajador, es decir, fuera de cualquier grupo humano, que lo reducía a un miembro o parte de este anulando su existencia individual. El sujeto real es el individuo singular y su esfera de relaciones, incluyendo las cosas que domina como si fueran de su propiedad, de las que dispone de manera absoluta. Marshall (2008, p. 225) señala que para Stirner todo aquello que

⁸ Aunque Stirner celebraba la primacía del ‘individuo único’, en términos metafísicos este no era un solipsista. Este reconocía la independencia existente entre el mundo externo y otras personas. Es decir, que el ego no es creador de todo, sino que mira a todo como un medio para sus fines. A saber, el otro desde la perspectiva de Stirner debe ser considerado como una relación de utilidad.

no era el *ego*/individual único, era definido como la nada, es decir, algo carente de valor.

La alteridad para Stirner se convierte en un sinónimo de lo “sagrado”, puesto que ve este tipo de relación cada vez que el individuo considera a otro superior a sí mismo, ya que así se pueden comprender el respeto y la veneración. Para Stirner, criticando a Feuerbach y Hegel, lo sagrado es un concepto vacío que no representa nada ni a nadie; “en el momento en que se identifica alteridad con sacralidad, critica y condena toda forma de sociedad y vínculo tradicional” (Ferri, 2016). Es decir, que no solo critica vínculos macrosociales como la Iglesia, la sociedad y el Estado, sino también lo hace con los micro como lo son la familia, la nación e incluso una ligazón como el matrimonio, pues crean un vínculo indisoluble que se impone al yo para siempre.

Stirner influenciará a los futuros anarquismos individualistas donde se presenta al hombre social como un religioso, el cual le es imposible realizarse a sí mismo y gozar de la vida. Para pensadores como Emile Armand, Stirner retoma la esencia misma del anarquismo, el cual consiste en el rechazo de todo lo que desde el exterior se quiere imponer al individuo, es decir, el principio de autoridad⁹.

Aunque Stirner es considerado como uno de los padres y precursores del anarquismo, es necesario hacer unas precisiones. Siguiendo a Graham (2005), considerando la heterogeneidad del anarquismo, Stirner se distancia en la propuesta de “apropiación” de la alteridad pues se aleja de la idea de libertad e igualdad. De igual manera, el autor no tiene presente dentro de sus consideraciones éticas el sentido de solidaridad, aunque si habla de una unión de los egoístas, puesto que ve la solidaridad como una forma religiosa de anulación de la individualidad. “Para él, lo único común es la unicidad, es decir, la originalidad individual que no es comparable ni reducible a cualquier cosa externa o extraña al único” (Ferri, 2016).

Para Stirner, las acciones humanas buscan una cierta utilidad. Incluso la sonrisa de un niño es un engaño que invita al ‘único’ hacerse cargo de otra persona. Para

⁹ Este principio de autoridad debe ser diferenciado de la autoridad que proviene del conocimiento y la experiencia, pues esta no presenta el problema de autoritarismo proveniente de otros.

anarquistas posteriores como Kropotkin, estas nociones no van de la mano con el pensamiento libertario, donde la igualdad no es sinónimo de enmascaramiento, sino que significa reconocer y respetar la dignidad igualitaria de toda forma de vida humana. Sí existe una vinculación de Stirner con el anarquismo, pero no una identidad profunda, pues este niega los lazos con la solidaridad.

Por esto, tomaremos distancia del anarquismo individualista como se expresará a futuro en autores como Emile Armand, Vargas Vila, Biófilo Panclasta, entre otros. Existe un problema de resolución entre las ideas de ayuda mutua y el individualismo exasperado, unido al desarrollo anarquista bajo la mirada nietzscheana que impiden comprender el papel positivo que tiene la sociedad, para la formación y protección de los sujetos que la componen.

1.3.2 Proudhon: el padre teórico del anarquismo

Proudhon se autodenomino y fue denominado por sus contemporáneos como el padre teórico del anarquismo. Esté adquirió deliberadamente la etiqueta para provocar a sus oponentes teóricos que veían a la anarquía como un sinónimo de desorden. Su obra, desde la perspectiva de Marshall (2008, p. 236), tiene fama de ser confusa y contradictoria, lo cual se expresa en la diversidad de corrientes y pensamientos políticos que se dicen ser deudoras del pensador francés. Sin embargo, aquí intentaremos esbozar su pensamiento.

Proudhon no tuvo un contacto directo con la filosofía de Hegel, sino que la conoció por medio de lecturas indirectas o en contacto con exiliados alemanes en París. De este acercamiento interpreta que las contradicciones están presentes en la sociedad, las cuales están constantemente en pugna y no tienen una resolución o síntesis superadora. El pensador francés veía que “la naturaleza humana está igualmente compuesta de contrarios y en ella mezcla la razón y el irracionalismo (...) y según las circunstancias (...) predominará una y otra” (Paniagua, 2012, p. 19). Por esto creía que se deberían crear unos mecanismos sociales necesarios para que prevaleciera la razón sobre los instintos.

Desde la perspectiva de Paniagua y Graham (2005; 2012) el temperamento del autor respondía a esta contradicción, puesto que fue partidario de una vía pacífica frente a la acción violenta revolucionaria, pero al mismo tiempo defendía la pena de muerte; fue crítico de las tendencias liberales sobre el amor y defensor de la familia en su visión más conservadora, de igual manera se opuso al nacionalismo político, pero defendió el proteccionismo económico. Finalmente, el autor hacía una crítica a los estados modernos y proponía una alianza federal de pueblos, los cuales tenían que mantener sus fronteras definidas para así proteger el comercio y, con ello, a los trabajadores.

La crítica del autor francés sobre el Estado era que sobre este se había construido una especie de relato mítico que defendía su soberanía y concentración del poder, los cuales eran necesarios para la defensa y garantía de la libertad de las personas que los constituían. Sin embargo, contrastado con la realidad, la idea de Estado era joven pues había nacido en la revolución francesa y su pretensión de defensa de la libertad eran nulas, puesto que se comportaba de manera hostil hacia la misma. No obstante, era defensor del federalismo y los derechos fundamentales del hombre; además, establece una diferencia con el pensamiento ilustrado moderno al decir que este sólo admite una unidad política libremente adoptada por todos los que están interesados en ella, oponiéndose así a la idea contractualista de Rousseau, es decir, que la asociación de estos estados federales se daba bajo el pleno uso de la razón del sujeto y no que se nacía tácitamente dentro de un contrato con otros.

La gran pretensión de Proudhon fue la de dar forma y coherencia a un sistema político sustentado en el principio de libertad, que hiciera de la autoridad y del gobierno algo gradualmente superfluo, permitiendo de esta manera al individuo asociarse con sus semejantes de mutuo acuerdo y en condiciones de absoluta libertad e igualdad, que, en el fondo, para el libertario, no son sino aspectos de una misma idea. (González Abrajan, 2011, p. 261)

Para Proudhon, “el orden político descansa fundamentalmente en dos principios contrarios: la AUTORIDAD y la *Libertad*. El primero inicia; el segundo determina” (Proudhon, 2011, p. 238). El segundo se guía por la razón libre; el primero, al contrario,

lo hace desde la fe que obedece. Sin embargo, estos dos principios están indisolublemente unidos, aunque no pueden reducirse el uno al otro.

Entendemos que la autoridad supone una libertad que puede ser reconocida o negada y, a su vez, la libertad política reconoce una autoridad que trata con ella y le pone límites o la tolera. Si llegásemos a suprimir una de las dos formas (autoridad o libertad) nos quedaría una sin sentido, pues desde la perspectiva del autor francés no se puede pensar autoridad sin libertad y libertad sin autoridad.

El principio de autoridad es:

Es principio familiar, patriarcal, magistral, monárquico, teocrático, principio que tiende a la jerarquía, a la centralización, a la absorción, es debido a la naturaleza, y por eso mismo esencialmente fatal o divino, como quiera llamársele. Su acción, contrariada, dificultada por el principio contrario (La Libertad), puede ser ampliada o restringida indefinidamente, pero nunca aniquilada. (Proudhon, 2011, p. 238)

Por otro lado, el principio de libertad, siguiendo las ideas de Stirner, obedece a lo personal, individualista, crítico, de elección. Este es el desarrollo de la autonomía en Proudhon, puesto que el principio de libertad hace un llamado a la reflexión, a detenerse antes de realizar una acción; sin embargo, como ya lo mencionamos anteriormente, si bien no puede ser destruido, si puede ser restringido.

Al reconocer que estos principios son indisolubles, Proudhon señala que existen unas formas lógicas en las cuales se comportan a nivel político, haciendo la aclaración que esto sólo sucede a nivel teórico. Dentro de los regímenes de autoridad encontramos la monarquía, el patriarcado y, a su vez, la panarquía y el comunismo; por el lado de los regímenes de libertad, señala que se dan la democracia y la anarquía o *self-government*. En el primer caso, se caracterizan por la concentración del poder, mientras que el segundo, es la división de los poderes.

Pero al igual que los principios, estas formas de gobierno tienen tanto de los regímenes de libertad, como de los regímenes de autoridad, puesto que en lo práctico ninguno es capaz de realizar su objetivo de manera íntegra. Por esto existe un tránsito constante entre la libertad y la autoridad, es decir, que las formas de gobierno deben hacer unas concesiones a su contrario para poder existir.

Estas concesiones, para Proudhon, generan unas contradicciones políticas, señalando como ejemplo a las monarquías que deben aceptar la división de poderes a fin de preservar su existencia y, de igual manera, señala como la democracia y el comunismo coquetean con la idea dinástica y unitaria; de igual manera añade que:

No hubo jamás una comunidad perfecta; y es poco probable que, por alto que sea el grado de civilización, de moralidad y de sabiduría a que se eleve el género humano, desaparezca de él todo vestigio de la autoridad y de gobierno. Pero mientras el comunismo sigue siendo el sueño mayor de todos los socialistas, la anarquía es el ideal de la escuela económica, que tiende abierta y decididamente a suprimir todo establecimiento gubernativo y a construir la sociedad sobre las bases de la propiedad y el trabajo libre. (Proudhon, 2011, p. 256)

Al dar esta mirada, Proudhon señala por qué fracasan todos los proyectos políticos puesto que ninguno acepta la verdad y es capaz de sustraerse de las convulsiones políticas y revolucionarias que nacen en el seno de sus propias contradicciones. Según la lectura de González (2004), la filosofía de la historia de Proudhon, contraria a la propuesta por Kant, es regresiva, avanza de lo malo hacia lo peor, entendiendo a los gobiernos son como una degeneración, en el sentido que todos los gobiernos, sean democráticos o monárquicos, encierran en sí mismos la contradicción que a lo largo será causa de su disolución, dando paso a otro gobierno que tarde o temprano también perecerá. El autor francés quiere romper con este círculo vicioso, señalando que, si miramos detenidamente la historia, la libertad ha ganado una mayor preponderancia sobre el primero (autoridad) tanto en la vida práctica como en el espacio teórico.

Como vimos, la idea de asociación es una relación bilateral, pues los contratantes tienen obligaciones mutuas. Esta idea es similar a la planteada por los liberales modernos, pero para el autor anarquista, se diferencia en que no sólo basta con que el Estado proteja y tenga poderío sobre la violencia, la justicia y la propiedad, sino que, el individuo puede conservar toda su libertad, su soberanía e iniciativa en relación con lo que se ha pactado. A esta forma de contrato lo llama una confederación.

De igual manera, Cappelletti (2010) señala que para Proudhon no basta con esta definición de un único contrato, sino que es necesario entender que debe existir una multiplicidad de estos, dado que las condiciones sociales geográficas e históricas no operan de la misma manera en todas partes. Para marcar una diferencia clara con Rousseau, Proudhon señala que:

En el pacto social, tal como lo concibieron Rousseau y los jacobinos, el ciudadano se desprende de su soberanía, y el municipio, el departamento y la provincia, absorbidos sucesivamente en la autoridad central, no son más que agencias puestas bajo la inmediata dirección del ministerio.

Las consecuencias no tardan en dejarse sentir: despojados de toda dignidad el ciudadano y el municipio, se multiplican las usurpaciones del Estado y crecen en proporción las cargas contribuyentes. No es ya el gobierno para el pueblo, sino el pueblo para el gobierno. El poder lo invade todo (...) el ciudadano no tiene que ocuparse sino cumplir, allá en su rincón. (Proudhon, 2011, p. 300)

Para Proudhon, el contrato social jacobino es sólo una ficción que busca legitimar la violencia y la apropiación de los medios de vida por parte de una clase privilegiada. Este contrato es la versión secularizada de la voluntad divina. Por este motivo, quiere romper con los autores ilustrados y modernos y proponer la idea federalista, es decir, salir de la idea de la autoridad de un gobierno centralizado, para permitir en mayor proporción el diálogo entre sus miembros. De igual manera, señala que la idea de un gobierno centralizado va de la mano con la idea económico-política de un Estado a servicio de la industria y no a favor del pueblo. En última instancia, Proudhon señala que, al tener pequeños estados federales, se puede hacer un diálogo más completo, es decir, sin dejar por fuera a las minorías.

Proudhon proponía unas relaciones productivas basadas en el mutuo consentimiento, la solidaridad y en la igualdad de los intercambios. Esto lo expresa en su libro *De la capacidad política de la clase trabajadora* (1865), donde narra la experiencia de una comunidad obrera en Lyon que practicaba el cooperativismo; según Paniagua (2012) “esto le proporcionó fundamento de lo que entendía que tenía que ser la base de la organización futura” (p. 20).

Para Proudhon, el mercado dentro del sistema capitalista estaba dentro de una contradicción, puesto que no generaba mayor libertad, sino que cada vez dependía más de factores ajenos a la producción:

Si los intercambios se hicieran a precio de coste y se rompiera el círculo de los intereses especulativos, los burócratas de los Gobiernos no tendrían razón de ser, y de igual modo desaparecerían los financieros y rentistas, que obtienen beneficios sin contribuir a la producción. La propiedad privada no era, por tanto, un derecho inalienable del ser humano y debía ser sustituida por la «posesión», a la que sí deben tener acceso todos los productores a través de un crédito gratuito, mediante el Banco del Pueblo, al tiempo que el Sindicato General de la Producción y el Consumo tendría la misión de vigilar y regular el funcionamiento del mercado, elaborando los datos estadísticos e informando de las necesidades y del movimiento de los productores. (Paniagua, 2012, p. 38)

Lo importante para el autor francés era que cada trabajador recibiera el valor adecuado de lo que produce, mediante la cooperación mutua de los grupos humanos que se unen espontáneamente para crea una confederación, sin necesidad de las medidas burocráticas gubernamentales. Este era para Proudhon el verdadero sentido de la anarquía. Idea que será discutida por Marx y, en cierta medida, defendida por Bakunin.

1.3.3 *Bakunin: Del pensamiento a la acción*

Mijaíl Bakunin es el pensador que consolida el movimiento sindical anarquista, puesto que supo conectar con el naciente obrerismo. Para Paniagua (2012, p. 22), sin él, el anarquismo hubiera sido una de las tantas teorías surgidas en el siglo XIX dentro de los procesos de transformación social, económicas y mentales que trajeron consigo las grandes revoluciones (francesa e industrial).

Bakunin fue un pensador paradójico sobre el cual existen muchas discusiones. Para algunos es un autor que dejó la teoría de lado para hacer acción política y para otros un pensador que supo elaborar una teoría política práctica. Siguiendo la línea de Marshall y Graham (2005; 2008), diremos que fue un anarquista “científico”, que adoptó el materialismo económico de Marx y el ateísmo expuesto por Feuerbach con el fin de atacar el dominio de la ciencia y celebrar la sabiduría de los instintos. Aunque

la razón era clave para el progreso humano en su perspectiva teórica, desarrolló un culto a la espontaneidad y glorificó la voluntad.

Tomando las apreciaciones de Víctor García, Henri Arvon, Peter Marshall y Robert Graham (1977; 2005; 1974; 2008) vemos que Bakunin abogaba y proponía la libertad absoluta, puesto que la libertad es innata e inherente a nosotros y constituye la base de nuestro ser y, como tal, es incompatible con el Estado. De igual manera, el autor ruso proponía que la igualdad económica y social se implantaría con la organización espontánea del trabajo y de la propiedad colectiva de las asociaciones productoras libremente organizadas y federadas desde las comunas y, no por la acción suprema y tutelar del Estado.

Para Bakunin, el Estado era definido por los metafísicos y los doctores en derecho como:

La cosa pública: los intereses, el bien colectivo y el derecho de todo el mundo, opuesto a la acción disolvente de los intereses y de las pasiones egoístas de cada uno. Es la justicia y la realización de la moral y de la virtud en la tierra. Por consiguiente, no hay acto más sublime ni mayor deber por los individuos, que entregarse, sacrificarse, y, de ser necesario morir por el triunfo, por la potencia del Estado. (Bakunin, 1978, p. 170)

Sin embargo, esta definición poética y maquillada ocultaba unas realidades ordinarias y sucias de la *naturaleza* del Estado. Una de las principales preocupaciones que observaba el autor ruso era el sacrificio de la libertad y de los intereses propios y de las unidades colectivas pequeñas, como las asociaciones, comunas y provincias, a los intereses y libertad de una mayoría superior. Desde la perspectiva de la modernidad, esta mayoría era la representación de todas las colectividades humanas, que entregaban voluntariamente su libertad individual y colectiva por el bien superior. Para Bakunin, este constreñimiento de la diversidad era una contradicción dentro de la formación del Estado puesto que:

No es el conjunto viviente, que deja respirar cómodamente a cada uno y que se va haciendo cuanto más fecundo, más poderoso y libre que más ampliamente se desarrolla en su seno la plena libertad y la prosperidad de cada uno; no es la sociedad humana

natural, que confirma y aumenta la vida de cada uno con la vida de todos. (Bakunin, 1978, p. 170)

Al contrario, y en contradicción con las ideas propuestas por los autores de la ilustración y la modernidad, Bakunin veía en esta asociación “libre” llamada Estado como:

La inmolación de cada individuo como de todas las asociaciones locales, la abstracción destructiva de la sociedad viviente, la limitación, o para decirlo mejor la completa negación de la vida y del derecho de todas las partes que componen todo el mundo, por el supuesto bien de todo el mundo: es el Estado, es el altar de la religión política sobre el que la sociedad natural siempre quedará inmolada: una universalidad devoradora, que vive de sacrificios humanos, como la Iglesia. (Bakunin, 1978, p. 22)¹⁰

Bakunin ve una relación entre Estado y la Iglesia — que a partir de este momento lo denominaremos como lo religioso — en tanto que la fundación de ambas ideas está dada entrono al sacrificio de la vida y del derecho natural. Para el autor, la fundación parte del mismo principio, el que dice que existe una maldad natural en los hombres, la cual únicamente puede ser vencida por lo religioso o la gracia divina, y, por la muerte del hombre natural, es decir, la sumisión del hombre a la ley y al Estado y las posibilidades de inmolación que pueden hacer estos mismos de ese mal. Aunque uno quiere convertir al hombre en un santo y el otro en ciudadano, hay una verdad indiscutible para Bakunin: el hombre natural debe morir, puesto que esa condena es unánimemente pronunciada por la religión y por el Estado.

Por tanto, para Bakunin, el Estado “es un inmenso cementerio a donde viene a sacrificarse, morir, enterrarse todas las manifestaciones de la vida individual y local”

¹⁰ Recordemos que Bakunin a leído El segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno de Locke, además Leviatán de Thomas Hobbes y El contrato social de Rousseau. Aunque se adhiere a las ideas libertad, igualdad y solidaridad, no en el sentido propuesto por estos filósofos; pues si miramos las obras con detenimiento, Locke en algunos apartados llega a proponer un tipo de esclavitud legítima, además su configuración de Estado se alza en una violencia desmedida hacia los católicos. En Hobbes, vemos que el Estado tiene el poderío de la vida propia, es decir, puede disponer del individuo como le plazca según su necesidad. Esto, para Bakunin, va en contravía de lo que en definición debería ser un Estado.

(Bakunin, 1978, p. 173), es decir, donde muere lo constitutivo de una sociedad, la diferencia y la multiplicidad:

El Estado es una abstracción devoradora de la vida popular, dije; pero para que una abstracción pueda nacer, desarrollarse y seguir existiendo en el mundo real, es necesario que haya un cuerpo colectivo real que esté interesado en su existencia. No puede ser la gran masa popular, dado que ella es precisamente la víctima: debe ser un cuerpo privilegiado, el cuerpo sacerdotal del Estado, la clase gobernante y poseedora, la que representa en el Estado lo que la clase sacerdotal de la religión, los sacerdotes, son en la Iglesia. (Bakunin, 1978, p. 173)

Por esto Bakunin propone una eliminación del Estado, no su transformación, pues ve que para la existencia del mismo es necesario que siempre haya una clase privilegiada, ya sea sacerdotal, nobiliaria, burguesa o burocrática y, si sucumben todas ellas, el Estado caerá, pero se levantará de nuevo en la condición que quiera, pues al haber una clase privilegiada interesada de su existencia, creará una noción de interés solidario el cual llamará patriotismo (Bakunin, 1978).

Con la anulación del Estado se podría pensar y dar surgimiento a una organización social que funcionara de abajo hacia arriba. Recordemos que el pensamiento anarquista de Bakunin expuesto en *Dios y el Estado* (1972) está estrechamente vinculado con el pensamiento marxista, donde existe una libre asociación y federación de los trabajadores.¹¹

1.3.4 *Errico Malatesta: el pensador anarquista más importante*¹²

Errico Malatesta es quizás el líder anarquista más sobresaliente de la segunda generación después de Bakunin y Kropotkin. Fue quien hizo un llamado a que se coordinara la acción de los diferentes grupos anarquistas a lo largo de Europa. Su

¹¹ Veremos esta forma de asociación más adelante desde la perspectiva ética, por el momento el texto se centra en mostrar las críticas del anarquismo a las instituciones y el Estado.

¹² Es necesario aclarar que durante este recorrido histórico nos saltaremos a Kropotkin y a Tolstoy, dado que su propuesta entorno a lo político y definición de anarquismo no toma mayor distancia de su predecesor Bakunin. Sin embargo, haremos uso de estos autores más adelante por su propuesta ética frente al anarquismo.

modelo emulativo fue Bakunin. Coordinó batallas insurreccionales en Italia y abogó por una coordinación internacional de los anarquistas, como la propuesta por Bakunin; sostuvo que todo el asociacionismo sindical debía tener una orientación libertaria.

Aunque Malatesta fue gran amigo Kropotkin, no aceptaba la idea del materialismo mecanicista evolucionista de Kropotkin, puesto que lo consideraba como una forma más del dogmatismo filosófico. De igual manera, no aceptaba la deducción científica que planteaba un criterio del bien y del mal, así como un instrumento esencial del progreso moral de la humanidad. Por el contrario, creía que esta dicotomía era un arma ambivalente y que en sí misma no tenía nada que ver con los conceptos de bien y mal.

De igual manera, se distancia del anarquismo tradicional al señalar que este no puede fundarse como una ciencia puesto que “las teorías científicas, siempre provisionarias e hipotéticas, aunque constituyen un instrumento útil para la investigación no son la verdad” (Cappelletti, 2018). Siguiendo a Marshall (2008), sostiene que la idea kropotkiniana del anarquismo científico es un fruto caduco del cientificismo que tiende a considerar como leyes necesarias lo que sólo son conceptos según los intereses particulares y aspiraciones. Por eso dice que debe prestarse mayor atención a las nociones heredadas del liberalismo como justicia, progreso y Estado, entre otras.

Malatesta se distancia tanto de sus predecesores que incluso llega afirmar que el anarquismo no es ciencia, ni filosofía, sino que es un ideal ético y social propuesto a la voluntad libre de los hombres. Es decir, que el anarquismo es un:

Meliorismo esto es, una fe en la posibilidad que el hombre tiene de mejorar la sociedad y de perfeccionarse a sí mismo. El hombre no es de por sí bueno ni malo, su conducta la determina parcialmente el medio social y parcialmente queda librada a sus propias y personales decisiones. (Cappelletti, 2018)

De igual manera, el pensador italiano hacía unas diferencias en cuanto a las nociones de Estado y gobierno, puesto que veía que:

Los anarquistas se sirven ordinariamente de la palabra Estado para expresar todo el conjunto de instituciones políticas, legislativas, judiciales, militares, financieras, etc.,

por medio de las cuales se sustrae al pueblo la gestión de sus propios asuntos, la dirección de su propia seguridad, para confiarlos a unos cuantos que –usurpación o delegación– se encuentran investidos de la facultad de hacer leyes sobre todo y para todos y de compeler al pueblo a ajustar a ellas su conducta, valiéndose, al efecto, de la fuerza de todos. (Malatesta, 2016, p. 14)

Se refería al Estado como las formas de gobierno, en las cuales veía la verdadera causa de opresión de la clase obrera. Malatesta no creía que la abolición del Estado capitalista se tradujera en una serie de microestados federados, sino que, veía en la organización anarquista las posibilidades de que el pueblo se rigiera sin otra autoridad que la propia y sin gobierno, es decir, una especie de Estado ético que no refiriera a las formas autoritarias para su control.

Para Malatesta, el gobierno es una forma de metafísica política que defiende el interés general; sin embargo, en la práctica esto no era así. Veía que dentro de los gobiernos sólo se defendían los intereses particulares de un grupo político o una clase contra la mayoría; así, creía que la democracia no era realmente representativa, dado que suponía la falta de educación y de posibilidades, lo que justificaba las formas de imposición de esta clase alta minoritaria sobre la mayoría. En este sentido, veía que los gobiernos no disminuían sus funciones, sino que las hacían crecer con el tiempo, creando un monopolio del uso de las fuerzas de la violencia (física, económica, intelectual) sobre el pueblo.

Para Malatesta no existía una razón suficiente para la existencia de los gobiernos, puesto que crean una dinámica de dominación de unos que se creen superiores a otros, pero que en realidad eran iguales a los otros, es decir, que a nivel ético del reconocimiento Malatesta no encontraba mayor diferencia entre unos y otros. Por esto, en su texto *La anarquía* se propone diferenciar la idea de Estado y de gobierno, pues ve que lo que debe ser abolido es el gobierno y lo que se debe construir es un Estado ético.

1.4 ¿Entonces que es el anarquismo?

En primera medida, es necesario desmontar la idea mítica que el anarquismo es un movimiento perfecto y pleno, puesto que es necesario reconocer la contingencia humana y en eso las posibilidades de desarrollo de este. Cuando nos referimos a anarquismo entenderemos que en primera medida es un discurso ético sobre las prácticas de transformación social, que en algunos casos conduce a la noviolencia, pues exige un reconocimiento radical del otro, de la diferencia. Y en sentido político, lo entendemos como heterogéneo y poroso, el cual no tiene una doctrina definida, puesto que, se ha abierto al espacio de la crítica y la transformación según los contextos sociales lo requiera, es decir, que el anarquismo fija sus esfuerzos en la práctica y ver las posibilidades de forma de organización para su realización. Este no tiene interés en formar una doctrina universal al estilo del marxismo, puesto que ve que dentro de los contextos políticos surgen nuevos sujetos y formas de opresión que deben ser analizadas y tenidas en cuenta para las reformas prácticas de su quehacer ético-político, es decir, es una propuesta consecuente a la realidad que se le presenta.

El anarquismo, finalmente es – parafraseando las palabras atribuidas a Emma Goldman – un espacio donde se borran las naciones, donde se cobijan las víctimas, los millones de asesinados en guerras externas e internas usados para la estabilidad y gloria de un gobierno. El anarquismo entonces es una relación de intersubjetividad que conforma un grupo humano, alrededor de unas prácticas éticas claras y concretas como lo son el respeto por el otro y la comunidad. Sin embargo, y dado su característica volátil es necesario preguntarse qué tipo de practica ética es.

2. ¿EXISTE UNA ÉTICA ANARQUISTA?

Anteriormente en la tradición filosófica la moral y la *ética* eran entendidas como sinónimas. Sin embargo, Hegel dentro de su obra, pero especialmente en el texto *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (1821) propuso una distinción entre estos términos. Entendiendo a la *eticidad* como el momento de superación de estos. Esta escisión penetró las mentes de los jóvenes hegelianos, dentro de los cuales estaba el joven Bakunin. A partir de la lectura de estos términos el anarquista ruso propuso un sentido de ética, la cual fue su idea rectora y punto de discusión para sus seguidores. En este capítulo buscamos explicar las líneas fundamentales de la *eticidad* hegeliana, para así hallar su relación con Bakunin y, posteriormente, la construcción de lo que se puede considerar como una ética anarquista.

Es necesario tener en cuenta que no hay una línea directa entre la propuesta ética de Hegel y la realizada por el anarquismo. Es más, a grandes rasgos estas parecen incompatibles puesto que su resolución final en el autor alemán es el Estado y para el anarquismo es la eliminación de este¹³, además de las severas críticas hechas por el autor ruso a la perspectiva metafísica de Hegel. A pesar de esta clara diferencia, vemos que el anarquismo toma en muchos sentidos la idea de comunidad ética y la idea de intersubjetividad propuestas por Hegel, dando pie a la resolución de la lucha entre la autonomía e individualidad, a saber, entre sujeto y comunidad y de igual manera, a las nociones y perspectivas de apoyo mutuo, o, en otras palabras, de la vida social de las personas pertenecientes a un determinado grupo.

¹³ Debemos tener en cuenta lo mencionado anteriormente, desde la perspectiva de Malatesta en su propuesta de que es el anarquismo este hace una crítica al uso indistinto de gobierno y Estado. Sin embargo, en la teoría hegeliana este si tiene las características del Estado de derecho moderno.

2.1. *Moralität* y *Sittlichkeit*: el sismo hegeliano ético

Para iniciar esta sección es importante saber que dentro de la obra de Hegel el conjunto de instituciones del derecho “aparece (...) como aquello que, en una colectividad, es necesario para la realización de la libertad” (Rodríguez Barroso, 2008, p. 125). Hegel, a diferencia de Kant, ve que no es necesaria una exigencia de tipo trascendental previa para actuar, sino una actitud crítica sobre nosotros mismos, sobre los móviles de nuestras acciones, incluyendo nuestros impulsos, apetitos y deseos. Como señala Rodríguez Barroso (2008) esta actitud se ejecuta cuando mis actos obedecen a razones, pero entendiendo que estas razones no son solo externas, políticas o sociales (p. 125).

Gracias a esta actitud crítica me identifico como parte de un grupo social y mis acciones me incorporan a un proyecto colectivo de vida. Puesto que la voluntad es una forma del pensamiento, al igual que la libertad, las acciones están ligadas y asumidas racionalmente como decididas por la persona que actúa. Es en este espacio donde, para Rodríguez Barroso (2008), aparece una de las paradojas del pensamiento hegeliano:

Nadie es libre en sí y separadamente, en solitario y aisladamente. La libertad requiere la presencia de otros individuos conscientes de sí mismos. Uno es un “agente libre si es reconocido como tal”. La libertad se realiza mediante normas impuestas de acuerdo mutuo y recíproco, no como meras obligaciones de unos sobre otros. (p.126)

Hegel busca señalar que nadie se hace libre independientemente de toda relación; para ser libre y gozar de esa libertad el sujeto tiene que reflexionar su acción, en un sentido de saber qué es lo que va a hacer y qué va a obtener con ello, pero sin olvidar que el bien último es la libertad misma, que es sobre para lo que pretende actuar.

Para el filósofo alemán, existe en cierta medida una clase de orientación pre-reflexiva que guía e interviene en nuestras acciones, dimensión que está asociada a la socialización y a los primeros pasos del desarrollo humano a través de la educación. Sin embargo, no se debe aceptar como definitiva esa identidad en que nos formamos con la educación y la socialización, puesto que la “negatividad” de la conciencia

implica la posibilidad de hacer una reflexión sobre la consistencia racional de dichas premisas, para evaluar si podemos aceptar o rechazar dicho contenido normativo.

Este proceso reflexivo por el cual realizamos nuestra libertad se ha llevado a cabo en tres esferas, el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad.

Dentro de la primera esfera, se comprenden algunos derechos básicos de las personas y aparece el mutuo compromiso de respetar los derechos de las otras personas. Es necesario aclarar que el ámbito de este respeto está relacionado con la propiedad, el intercambio de propiedades y los contratos, a saber, como una libertad que se desenvuelve en un mundo limitado y abstracto. Como señala Rodríguez, la libertad aquí “supone la existencia de compromisos y obligaciones iguales en relación fundamentalmente con la propiedad” (2008, p. 127).

Sin embargo, Hegel da cuenta que, dentro de esta esfera limitada de la libertad, surgen actos que van en contravía de los acuerdos, contratos y compromisos adquiridos por sus participantes, es decir, muestra la contradicción presente en la esfera del derecho abstracto, lo cual lleva a que esta se disuelva y pase a otro nivel. En este caso, los contratos se incumplen y esto lleva al crimen; la justicia abstracta solo puede ser restaurada con la pena; el castigo abre la posibilidad de un ámbito de reflexión interna sobre las propias acciones, que permiten pasar a la moralidad. En estos casos se requiere la intervención “de elementos y factores [externos] con el fin de evitar la impunidad y dejar amenazada, así toda la estructura del derecho” (Rodríguez Barroso, 2008, p. 127). Para que la estructura del derecho no quede quebrantada deben existir algunas personas encargadas de restaurar dichos derechos que han sido violados.

Aquí hablar y actuar en nombre del derecho no es hacerlo desde la perspectiva del derecho abstracto, sino es una disposición moral, un rasgo del carácter. Pues bien, como ya señalamos en la contradicción que se genera dentro de esta esfera (derecho abstracto) no es posible resolver las disputas puesto que aquí “sólo nos encontramos con las voluntades particulares en búsqueda de su interés particular” (Rivera de Rosales, 2004, p. 386).

La moralidad, segunda esfera, constituye un progreso que consiste en suprimir la particularidad de la voluntad, esto es, una voluntad únicamente puesta en su

exterioridad, para desplazarse ahora a su interioridad, pero como retornada desde esa existencia primera (Knowles, 2002, p. 167) a su subjetividad. En la moralidad se da una dialéctica entre esa reflexión infinita del sujeto en sí mismo y sus elecciones particulares en las que se exterioriza, o donde pone su existencia. Esta esfera y esta voluntad son el espacio de la realización del derecho como libertad, como señala Rodríguez (2008) siguiendo a Pinkard, este campo está constituido por las obligaciones generales e incondicionales que tienen las personas en virtud de su compromiso con la libertad universal.

Las decisiones del sujeto moral se concretan en elecciones particulares. Aparecen así las diferencias entre el propósito -lo sabido y querido- que tenía el sujeto y lo que efectivamente sucede con sus acciones -los efectos que ocurren una vez se desencadena una serie de acciones en el mundo. Esto lleva a las más sutiles diferenciaciones entre lo querido como lo esencial de las acciones y las particularidades que hacen real la decisión, así como frente al fin último que se busca al actuar. Esta dialéctica entre forma racional y contenidos particulares se complica hasta generar la división entre el bien y el mal moral.

Este tercer momento es el punto álgido de la crítica de Hegel a la moral kantiana. Sabemos que es aquí, en el bien moral, donde el derecho abstracto encuentra su unidad “y el bienestar de la voluntad particular, pero no por mera yuxtaposición, sino remitiéndose entre sí y subordinando al primero” (Rivera de Rosales, 2004, p. 386). Como ya mencionamos anteriormente antes de la filosofía hegeliana los términos de moral y ética se usaban como sinónimos. Pero Hegel veía que estos tenían diferencias esenciales, las cuales no podían ser comprendidas desde la perspectiva kantiana: lo que se acepta desde la perspectiva del sujeto moral (*moralität*), puede ser imposible e improbable desde la perspectiva del mundo ético (*Sittlichkeit*):

[Para Hegel] el concepto de “moralidad” está vinculado a la voz latina “*mores*”, pero con ella Hegel quiere significar que la moralidad en sentido kantiano es solo un momento y no el todo de la vida ética; ella corresponderá en su esquema al estadio de

la reflexión *subjetiva*, situándose “entre la vida inmediata de un pueblo y la organización *objetiva* de la sociedad y del Estado.”¹⁴ (de Robles, 2010, p. 164)

Dentro de la moralidad se da “la primera aparición de la idea de bien, sin articulación y sin mediaciones específicas con sus partes” (Rivera de Rosales, 2004, p. 387). Esto hace de la “ciencia moral una retórica del deber por el deber” (Hegel, 2010, §135), con el que “se declara su valor tautológico”¹⁵ (Knowles, 2002, p. 198)¹⁶. El bien es comprendido aquí de manera abstracta, aún no tiene un nudo de relación con los deberes concretos de los hombres, esto es, su aspecto universal, por el lado de lo subjetivo, mantiene su unidad en la voluntad particular. Por eso, “desde este punto de vista no es posible ninguna teoría inmanente de los deberes” (Hegel, 2010, §135).

Para Hegel el sujeto dentro de la moralidad se ha retirado enteramente a sí, a su interior, vuelca su mirada hacia sí mismo con el fin de afirmar su libertad, “en la forma de una total autonomía, ha roto todo lazo de unión” (Rivera de Rosales, 2004, p. 388) o, como señala Knowles, la moralidad es como una especie de “experimento mental en el que se establecen las dificultades que le son propias” (2002). No hay una unión efectiva con los otros, con la comunidad, con la objetividad. Es por este retiro que Hegel señala que la libertad en Kant es meramente formal y abstraída del resto, pues carece de contenido y está abocada a la arbitrariedad en sus decisiones. Sin embargo, esta interioridad subjetiva se piensa a sí misma como una existencia acabada y completa de la libertad.

De igual manera, como señala Solarte (2016, p. 187) en el planteamiento kantiano se da una separación entre la idea abstracta de lo humano y la existencia real del individuo, que acontece en el mundo real de relaciones objetivas (familia, social y político). Es decir, que hay una separación entre lo material (los instintos) y la forma

¹⁴ Silvana de Robles citando a Jean Hyppolite, específicamente el texto *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel* (1970)

¹⁵ “can accept his conclusion as a tautology” Traducción por quien escribe.

¹⁶ Es importante señalar que Knowles está hablando específicamente de la crítica a la formulación del imperativo categórico. Recordemos que, dentro de la *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres*, Kant señala que el sujeto debe “obrar sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (2002). Hegel ve que la formulación de este imperativo requiere de situaciones particulares para alcanzar un sentido pleno en el ámbito moral.

(voluntad en sí) y, en el mismo sentido, entre la voluntad subjetiva particular y el puro “deber”. Cuando se considera lo bueno en sí mismo como pura autonomía de la voluntad, señala el autor, esta no expresa la existencia real de los ciudadanos, sino una serie de fragmentos que la conciencia moral produce desde su interior cuando se entiende a sí misma separada y enfrentada a la realidad del mundo sociopolítico.

Lo que buscan señalar Solarte (2016) y Rivera de Rosales (2004) es que, en esta esfera, la autonomía moral que busca y quiere el deber ser, es una identidad carente de contenido, un universal abstracto. Y como ya mencionamos anteriormente no establece una unión efectiva con el mundo exterior y, por eso, “no es capaz de mostrar ningún significado que se pueda elegir en la vida de los seres humanos en situaciones concretas” (Solarte, 2016, p. 188).

Al estar separados el mundo real y la idea del deber moral, esta última se sitúa más allá de la misma realidad y las posibilidades de servir a cualquier acción concreta. Por tanto, el imperativo categórico no serviría de manera efectiva frente a una deliberación o toma de decisión real. “El deber pensado como algo diferente de la vida real del agente, conduce pues, a una noción empobrecida de la vida buena” (Solarte, 2016, p. 189).

El deber moral al prolongarse al infinito, pero infinito inexistente, expresa una imposibilidad de actuar, a saber, “no permite sustentar una doctrina concreta de los deberes al interior de una convivencia mediada por instituciones” (Solarte, 2016, p. 189), pues al enfrentar las máximas a la realidad, nos daremos cuenta de que estas sólo representan intereses particulares, justificadas bajo la idea de deber. Con lo anterior queremos señalar que bajo el planteamiento kantiano no hay un criterio de juicio que valore las determinadas máximas y ofrezca un curso de acción. Al no existir criterios dentro del principio de moralidad no se puede “decidir si un contenido particular que se le presente al agente es o no un deber, la formalización permite justificar cualquier proceder injusto o inmoral” (Solarte, 2016, p. 190).¹⁷

¹⁷ Esta crítica a el principio de moralidad kantiano y el imperativo categórico, está presente dentro de la obra *El sueño de Eichmann* de Michel Onfray. Bajo esta perspectiva moral, se pueden justificar las atrocidades del nazismo, puesto que sus seguidores considerarán que seguían máximas morales justificadas.

Hegel ve que aquí no existe un espacio suficiente para el reconocimiento entre los seres humanos, señalando la contradicción interna que trae la esfera de la moralidad.

Por lo que:

La eticidad hegeliana se propondrá, por tanto, la unión sintética de ambos extremos, pero de nuevo no con mera yuxtaposición, sino porque se descubre la realidad de fondo, la fuerza objetivamente configuradora del concepto en sí, que se servía de los momentos anteriores y los atravesaba para llevar a cabo su obra, objetivada esta vez en la vida ética de la familia, de la sociedad civil y del Estado. (Rivera de Rosales, 2004, p. 389).

Hegel ve que la conciencia moral desea verse “realizada *en sí*” (Hegel, 2010, §141), es decir, que, en esa búsqueda de lo bueno, la conciencia transita desde la esfera de la moralidad, hacia una dimensión concreta y viviente, donde se abandona su formalismo y pasa a encontrarse en un mundo ético como en su verdadera casa. La pura moralidad es vacía, pues no existe un espacio de reconciliación entre sus momentos subjetivo y objetivo puesto que aquí el individuo busca una guía moral interna, que se presenta en la forma de sentimiento o conciencia o en teorías éticas que nada tienen que ver con la realidad moral a la cual se están enfrentando. Por esto, toma solo el aspecto de sujeto individual de la moralidad kantiana y el resto lo desestima.

Anarquistas como Bakunin, Kropotkin y Emma Goldamn se adhieren a la idea de la libertad individual del sujeto de la forma que la ha presentado Kant, puesto que les cuesta reconciliar la idea del sujeto libre con la idea de Estado. Creemos que esto se debe a las vivencias personales que tuvieron estos autores con el Estado, pues en ese momento el Estado no aceptaba el principio básico del disenso político y reprimía con toda violencia a ese otro diferente. Sin embargo, la teoría del Estado hegeliano presenta la importancia del disenso dentro de este aspecto institucional, de modo que vemos que hay una cercanía entre el anarquismo y la *sittlichkeit*. Para señalar esto mostraremos de que trata la *sittlichkeit* (eticidad).

2.1.1. *La eticidad hegeliana, un Estado con perspectiva ética*

Siguiendo la perspectiva de Damiani (2013), afirmamos que Hegel encuentra en la eticidad un fundamento que sostiene y posibilita lógicamente las relaciones jurídicas entre las personas y la reflexión interna de la conciencia moral (p. 2). La eticidad supera la formalidad del derecho privado y la subjetividad de la conciencia, puesto que pone de manifiesto que tanto el derecho abstracto como la moralidad tienen previamente un mundo intersubjetivo que ignoran y del cual dependen, que es el mundo de las instituciones.

Este mundo institucional no es abstracto ni subjetivo, sino que es concreto y objetivo. El tránsito entre la moralidad y la eticidad señala que el bien abstracto que la conciencia buscaba determinar desde la perspectiva de la universalidad de sus intenciones, se torna en un bien viviente dentro de las instituciones (Hegel, 2010, §141). En este tránsito la conciencia se reconoce como autoconciencia efectiva que sabe y quiere ese bien viviente y lo realiza mediante sus acciones.

Para Paolicchi, el “concepto de eticidad (...) permite la caracterización de un conjunto de fenómenos que habían quedado fuera de consideración en el plano kantiano en virtud del concepto de experiencia” (2014, p. 54). La eticidad sería un conjunto de fenómenos experimentables, los cuales pueden ser conocidos como producto de una moralidad realizada, es decir, que son una serie de prácticas y agentes moralmente desarrollados¹⁸.

Para Hegel, la eticidad no se agota de ninguna manera en una interioridad de los individuos y muchos menos en estadios inasequibles para el conocimiento, sino que su principal característica es la exteriorización y permanencia de un mundo: “la eticidad es el concepto de la libertad que ha devenido mundo presente y naturaleza de la autoconciencia” (Hegel, 2010, §142). También: “lo ético tiene un contenido fijo, el cual es necesario para sí y es una consistencia que se eleva por encima de la opinión y

¹⁸ Hegel ya había señalado anteriormente esta característica comunitaria de la eticidad en *La fenomenología del espíritu*.

del capricho subjetivos, esto es, *las instituciones y leyes que son en sí y para sí*” (Hegel, 2010, §144).

Hegel hace el uso distintivo de los términos de objetividad y subjetividad dentro de la eticidad, pero, como señala Knowles (2002, p. 224) a lo largo de la *Filosofía del derecho* este término se vuelve engañoso y peligroso, por lo tanto, debemos asumir que el uso de estos conceptos es programático. Dicho esto, entenderemos lo objetivo en el orden ético como el Estado y las instituciones de la eticidad, y a lo subjetivo como la voluntad ética del individuo.

Como ya mencionamos, la objetividad ética reemplaza al bien abstracto en la esfera moral, puesto que es una “sustancia concreta como forma infinita por medio de la subjetividad” (Hegel, 2010, §144). Su concreción le viene dada por la diferenciación en la unificación de los procesos previos, es decir, que mediante la autodiferenciación el orden ético llega a tener un contenido firmemente articulado y necesario, que escapa de la opinión y el capricho.

Hegel ve que la objetividad ética comprende un sistema *racional*, el cual depende de las determinaciones de la idea, o, en otras palabras, del sistema de diferencias que la subjetividad ha establecido de acuerdo con los diversos aspectos de los conceptos. La eticidad es lo mismo que la libertad o la voluntad absoluta que se ha objetivado. Dentro de esta objetivación existen, en “la esfera de la necesidad, (...) *los poderes éticos* (...) [que] rigen la vida de los individuos” (Hegel, 2010, §145). Y en estos poderes es donde los individuos tienen representación de sí mismos, puesto que son suyos, y pueden adquirir una figura y actualizarse.

Siguiendo las lecturas de Knowles (2002, p. 226) y Rodríguez (2008, p. 126), Hegel está mostrando en un primer momento de la objetividad ética que las condiciones de existencia de la eticidad no requieren de ningún individuo en particular. Sin embargo, ninguno de estos dominios éticos podría existir sin ningún miembro que los constituya a través de su subjetividad. Para Knowles (2020), el segundo aspecto de la objetividad ética es el epistemológico, por lo que debemos presuponer que los habitantes de estas sociedades conocen sus roles específicos y los respetan. No obstante, como señala Hegel (2010), en diferentes culturas se pretendía este tipo de

sociedad y era mucho más fácil su organización, haciendo referencia al caso de Antígona, en el que el mundo ético se conocía a sí mismo y, por lo tanto, es objeto de conocimiento. Antígona presenta la autoconciencia que se niega a vivir bajo un engaño o ignorancia, sino que es fiel a su propia conciencia moral, representada en los dioses familiares.

Este segundo momento se entremezcla con la sustancia ética, pues se conoce a sí misma en su autoconciencia actual y es objeto de conocimiento. Para el sujeto ético sus leyes y poderes son aquello que, en cuanto objeto, posee un ser independiente. Es decir, que el orden ético tiene una autoridad y poder muchos más grandes y firmes que los de la naturaleza: “la sustancia ética consiste en poderes éticos que rigen la vida de los individuos”¹⁹ (Knowels, 2002, p. 226).

Como ya señalamos, una de las características de la sustancia ética es que está constituida por instituciones jurídicas y sociales, las cuales no son ajenas al sujeto, sino que este encuentra que “en ellas hay el *testimonio del espíritu* como de su *propia esencia*” (Hegel, 2010, §147). Esta relación es íntima “inmediata e incluso más idéntica que la misma *fe* y la *confianza*” (Hegel, 2010, §147). Es decir, que el sujeto ético encuentra que dichas instituciones son como él mismo y en la misma esencia que comparte con ellas, el sujeto encuentra aquí su propia identidad, puesto que constituyen el elemento en él que vive.

Para Hegel, lo ético va mucho más allá de la relación de comunidades por la fe y la confianza, puesto que constituye la identidad del sujeto. El orden ético es la verdadera vida de los sujetos en cuanto agentes (autoconciencias) y tal identidad consiste en un entramado de relaciones y acciones; por su reflexión puede el individuo llegar a confiar en las instituciones éticas e incluso puede establecer otras relaciones según sus fines, intereses, medios y esperanzas. Con el conocimiento y educación adecuada la identidad del sujeto, unida a la sustancia ética, puede reconocer el concepto de libertad pensante.

Como señala Rodríguez:

¹⁹ “The ethical substance consists of *ethical powers* which *govern* the lives of individuals.” Traducción por quien escribe.

Hegel supone que debe haber cierta clase de orientaciones prereflexivas que dirijan nuestra actividad y que intervengan como premisas primeras. La reflexión logrará más tarde comprobar la racionalidad de esas premisas. Esta dimensión pre-reflexiva tiene que ver con nuestra socialización y con los primeros pasos tal como son conformados por la educación. (Rodríguez, 2008, p. 125)

Como ya mencionamos, al ser parte de la identidad del sujeto estas instituciones tienen una característica sustancial para sí. El sujeto se distingue en ellas como lo subjetivo, lo indeterminado o lo particular y puede entrar en relación con estas instituciones pues estas son determinadas y autosubsistentes, es decir, que las instituciones éticas son para él derechos y “*deberes* vinculantes para su voluntad” (Hegel, 2010, §148).

Hegel está desarrollando la doctrina ética de los deberes buscando una diferencia entre el círculo de la necesidad ética y el principio vacío e indeterminado de la moral, expuesto anteriormente en §143. Desde la perspectiva de Knowles:

Esto sugiere que podríamos revisar la metodología de la teoría de la vida ética de Hegel en el contexto de las concepciones contemporáneas de la teoría ética. Por una "teoría de los deberes" la mayoría de los filósofos entendería hoy en día un sistema de ética normativa como el utilitarismo o el imperativo categórico. Es justo decir que incluso los que tratan la ética normativa como el corazón de la ética no están de acuerdo en cuanto al estado de la "teoría" en su investigación. Pueden ver el aspecto teórico como la provisión de un dispositivo de prueba para la supuesta verdad morales (a la manera de Kant), o como procedimiento para generar principios morales, suponiendo que ninguna de estas creencias o principios tiene autoridad antes del ejercicio de la ética normativa. En enfoques, el dispositivo de prueba o el procedimiento generativo del debe ser se supone que tienen las credenciales racionales a priori, o expresa alguna otra como la visión utilitaria de que los datos básicos de la ética son los hechos que conciernen a la felicidad y el sufrimiento humanos.²⁰ (Knowles, 2002, p. 230)

²⁰ “This suggests we might usefully review the methodology of Hegel’s theory of Ethical Life against the backdrop of contemporary conceptions of ethical theory. By a ‘theory of duties’ most philosophers would nowadays understand a system of normative ethics such as utilitarianism or the categorical imperative. It is fair to say that even those who treat normative ethics as the heart of ethics are not agreed as to the status of ‘theory’ in their enquiry. They may see the theoretical component as the provision of a testing device for putative moral truths (in the manner of Kant), or as a procedure for generating moral principles, supposing none of these beliefs or principles has *authority* in advance of the exercise of normative ethics. On these approaches, the testing device or the generative procedure must be supposed

Esta doctrina de los deberes procede de manera inmanente del desarrollo de la eticidad y, por eso, solo puede ocuparse del desarrollo de las relaciones que tienen que realizarse en las instituciones éticas porque las exige la idea de libertad. El deber vinculante, para Hegel, “aparece como limitación sólo frente a la subjetividad indeterminada o a la libertad abstracta y frente a los impulsos de la voluntad natural o de la voluntad moral que determina desde su arbitrio su bien determinado” (Hegel, 2010, §149). Pero el individuo ético encuentra en esta esfera su liberación, puesto que el deber lo libera de sus impulsos naturales y de la opresión en la que se encuentra como sujeto particular “en las reflexiones morales del deber- ser y del poder-ser” (Hegel, 2010, §149). El deber concreto para Hegel le otorga un sentido al individuo, así en su relación con la comunidad este puede salir de su recogimiento dentro de sí mismo.²¹

El sujeto adquiere entonces “realidad efectiva como espíritu de un pueblo” (Hegel, 2005, §514). Como hemos mencionado a largo del texto, la persona, como inteligencia que piensa, sabe la sustancia como propia, la intuye como realidad, como fin absoluto:

[y ese fin es] tanto un *más acá* alcanzado como algo que la persona *produce* mediante su *actividad*, pero que más bien simplemente *es*; de este modo la persona cumple su deber sin reflexión electiva, como *lo suyo* y como *ente*, y en esta necesidad se posee a sí misma y a su libertad efectivamente real. (Hegel, 2005, §514)

Al presentarse lo ético como un carácter individual y determinado por la naturaleza, se presenta con la figura de la virtud. Esta virtud revela la capacidad del individuo para cumplir con los deberes que le imponen las relaciones que mantiene dentro del mundo ético, y esto se presenta como la honradez o rectitud. Hegel describe

to have a priori rational credentials, or express some grounding insight, such as the utilitarian’s view that the basic data of ethics are the facts concerning human happiness and suffering.” Traducción por quien escribe.

²¹ Esta idea del deber va a cochar con la propuesta ética de Bakunin, dado que, el autor ruso no puede superar ni llegar a una concreción de la idea de sujeto y de comunidad, volviendo a la discusión que Hegel ya había realizado en la filosofía del derecho.

en la *Fenomenología del espíritu* que la eticidad se establece como un parámetro de virtuosidad cuando se considera a los sujetos parte de una comunidad ética.

Como ya vimos, las relaciones intersubjetivas que se mantienen en la eticidad señalan los deberes al individuo, que son obligaciones ya enunciadas y conocidas en este grupo social. Este deber obligante de igual manera nos entaña una honradez que tiene un carácter jurídico y a la vez ético, es decir, si como deber tenemos el no robarás, este nos obliga de manera jurídica a no hacerlo, pero de igual manera al reconocer al otro como un igual, nos obliga de manera ética a no hacerlo. Hegel ve que desde la perspectiva de la moral esta petición parecía algo simple, pero como hemos visto, en realidad implica una relación ético-jurídica más compleja:

Así que es posible describir la Vida Ética como una doctrina de la virtud y al estilo de pensamiento de Hegel sobre la moralidad como una "ética de la virtud". Pero esto sería engañoso, ya que la principal virtud de las personas que se dedican a la vida ética es la simple conformidad con las reglas que aceptan que debe regir su conducta. Es más apropiado hablar de una ética de la virtud "en sociedades y comunidades incivilizadas" (§150R) cuando las exigencias de las instituciones o las normas de conducta no son explícitas.²² (Knowles, 2002, p. 235)

Sin embargo, esto no es tan cerrado en el pensamiento de Hegel como lo plantea Knowles; el filósofo alemán no piensa que esta coerción se restringe a las formas del pensamiento y grupos sociales primitivos. Esto porque este carácter del individuo es algo especial y no se conforma con las exigencias universales de la objetividad, sino que, desde su peculiaridad, puede alcanzar su conciencia, es decir, que dentro del Estado ético el individuo adquiere la posibilidad de criticar las leyes con las que no está de acuerdo y proponer nuevas leyes.

Para Hegel, somos virtuosos cuando actuamos con rectitud, y cuando la rectitud se convierte en el modo general del comportamiento, "lo ético como el modo universal

²² "So it is possible to describe Ethical Life as a doctrine of virtue and Hegel's style of thinking about morality 'virtue ethics'. But this would be misleading, since the prime virtue of persons engaged in ethical life is simple conformity with the rules which they accept should govern their conduct. A virtue ethics is more appropriately spoken of 'in uncivilized societies and communities' (§150R) where the demands of institutions or the rules of conduct are not explicit." Traducción por quien escribe.

de acción de los mismos (individuos)– como costumbre –, la habitualidad de lo ético es como una segunda naturaleza” (Hegel, 2010 §151). Knowles (2002) señala, de nuevo la tarea de la educación para hacer éticos a los seres humanos; puesto que, como hemos visto, el deber no es una restricción de la libertad para aquellos que la han acogido, sino que la libertad no requiere que las reglas sean sometidas a una prueba, pues sólo basta con la certeza de la propia libertad de los individuos, puesto que ahí tienen su verdad, en dicha objetividad. Esto es así porque el individuo en el ámbito ético posee su propia esencia y su universalidad interior dentro de las instituciones que constituyen su naturaleza social.

Muchos críticos de Hegel mencionan que esta forma de libertad es una ironía, puesto que la libertad propia depende de otros sujetos; no obstante, Hegel señala que la particularidad individual es una manifestación de lo ético, pues es la forma en que este se presenta externamente en lo ético. Recordemos que al iniciar esta sección nuestro filósofo menciona que, aunque existe una unidad, estas nociones no pierden sus particularidades, sino que se adhieren a lo universal.

El orden ético entonces es la identidad de la voluntad universal (social) con la particular (sujeto de derechos y deberes), que se integran en la objetividad del derecho. Es en este sentido que los seres humanos, en la esfera de la vida ética, tienen tanto derechos como deberes. En el derecho abstracto yo tengo el derecho, pero al otro sólo le correspondía una obligación y, en la moral, el derecho se comportaba según mi juicio y voluntad, pero aquí mi bienestar coincide con mis derechos y con la vida en común o el ser objetivo.

Entonces, la sustancia ética es la unidad de “la autoconciencia que es para sí” (Hegel, 2010, §156) en la que se construye el *Geist*; así, el Espíritu se hace efectivamente real de una familia, una sociedad, un pueblo. La unidad de la autoconciencia y de su concepto no pueden ser de otro modo. Pues es ahí donde residen los saberes y su ser actual. Este concepto es la objetivación del Espíritu como movimiento que recorre los momentos de su realización. Esta se expresa por medio del espíritu natural, que para Hegel no es más que la familia la cual, una vez disuelta, es decir, cuando se necesita trabajar o cuando los hijos salen del hogar y pasan a

conformar otra familia, se torna una relación con la sociedad civil, la cual es una asociación de miembros singulares independientes que pertenecen a una universalidad formal a través del sistema de las necesidades, es decir, del mercado. La sociedad civil es un estado externo en el cual el sistema legal funciona como un medio para proteger la seguridad de las personas y la propiedad, es decir, de los contratos. Este orden externo sirve a los intereses particulares y comunes de sus miembros. Cuando este estado externo regresa a su fundamento, es decir, la universalidad sustancial, se constituye el fin y la actualidad de la vida pública, la cual está consignada en la Constitución que busca reunir lo disperso y lo particular del sistema de la sociedad civil.

2.2. Eticidad y anarquismo

Antes de arrancar esta sección es necesario hacer diferentes aclaraciones con respecto de la relación entre anarquismo, Hegel y eticidad. Si miramos una perspectiva global, se podría decir que nada tiene que ver el anarquismo con la eticidad hegeliana, pues, como señalan muchos comentaristas, o bien Hegel apunta a una idea de Estado liberal o conduce a las ideas del Estado como institución totalizante de la sociedad. Por otro lado, el anarquismo en su manera más simple se entiende como un individualismo absoluto y la disolución del Estado y, por el contrario, la teoría hegeliana conlleva a la construcción del Estado.

De igual manera, si lo miramos desde la perspectiva del anarquismo individualista, veremos que esta idea es discutida por Hegel al inicio de *Las líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, como una noción egoísta previa a las nociones presentadas del derecho abstracto. Se presenta como un momento de disputa entre los individuos por su supervivencia individual y en un contexto donde no existiría ni la moral, ni la ética. Sin embargo, como hemos visto a lo largo de la investigación, no existe un corpus anarquista y, por tanto, esta idea del anarquismo individualista absoluta es sólo una posición, pero no la totalidad del mismo.

Por otro lado, están las lecturas realizadas por Harold Walsbly (1947) y George Walford (1993), quienes señalan a Hegel como *el anarquista supremo*. Para estos pensadores ingleses la tradición filosófica y política ha considerado al individuo y la comunidad como dos entidades separadas, es decir, que trabajan como dos realidades independientes, señalando que algunas funciones son realizadas de mejor manera ya sea por uno o por el otro, pues ninguna parece necesaria para la constitución de la otra.

A pesar de esto “cualquier intento de captar a una de ellas por sí misma revela la presencia de la otra”²³ (Walford, 1993), dado que los individuos constituyen la comunidad y la comunidad forman a los individuos. Cuando se estudia únicamente la comunidad pura, es inevitable llegar y conocer sus rasgos distintivos por el individuo; y despojar al individuo de todas sus categorías sociales conduce a un ente vacío, sin ninguna distinción. Así entonces, el individuo y la comunidad dependen uno del otro para su existencia. Esta relación, para Walford y Walsbly, queda evidenciada de manera lúcida y clara dentro de la obra hegeliana, aunque no es comprendida por los anarquistas clásicos e incluso algunos contemporáneos, puesto que no pueden resolver qué priorizar si el individuo o la comunidad²⁴.

La comunidad o Estado no se presenta de manera abstracta en la obra hegeliana, sino que las reflexiones del filósofo alemán están vinculadas a la realidad que acontecía, es decir, la relación de su mundo con el derecho y el gobierno. Bajo esta perspectiva Walford (1993) señala que Hegel pareciera que hubiera querido incluir una concepción de comunidad semejante a la anarquista, puesto que responde a la necesidad de unidad que pide el espíritu de su época. Veamos que:

El poder estatal, al igual que la substancia simple, es la obra universal, general: la *Cosa misma* absoluta, en la que los individuos tienen enunciada su *esencia* y donde su singularidad no es más que, simplemente, conciencia de su universalidad; es, asimismo, la obra y el resultado simple que desaparece el que la obra provenga de su

²³ “Yet any attempt to grasp one of them by itself reveals the presence of the other” Traducción por quien escribe.

²⁴ Es importante señalar que dentro de *Fenomenología del espíritu* y *Las líneas fundamentales de la filosofía del derecho* Hegel habla de comunidad ética y del Estado.

actividad; permanece como el fundamento absoluto y subsistir de toda su actividad. (Hegel, 2010a, p. 477)

Lo que Hegel propone, y ve Walford, es que a partir de la perspectiva de la vida ética se da la posibilidad de una entidad social lograda no por un grupo de individuos, sino por todos en su conjunto, los cuales son conscientes de su particularidad o individualidad, pero a la vez son conscientes que están dentro de un contexto universal, el Estado²⁵. Para Bakunin, esta resolución de Hegel anulaba o excluía la conciencia particular de los individuos, puesto que veía que los metafísicos e idealistas pensaban que:

La naturaleza del Estado presentarse tanto con relación a sí mismo como frente a sus súbditos, como el objeto absoluto. [Sirve sólo] a su prosperidad, a su grandeza, su poder (...). El Estado no reconoce otra, todo lo que le sirve es bueno, todo lo que es contrario a sus intereses es declarado criminal; tal es la moral de los Estados. (Bakunin, 1972, p. 48)

Sin embargo, para Walsbly (1947), la idea hegeliana iba mucho más allá que la propuesta y crítica anarquista puesto que, como ya mencionamos anteriormente, Hegel sí muestra las posibilidades de articulación entre lo individual y lo comunitario. Para el autor inglés, dentro de las sociedades anarquistas se debe seguir el carácter más estricto del deber, pues como sujetos autónomos cada uno debería ocuparse de su propia reconciliación de la comunidad, sin la necesidad de ser obligados por la ley, el gobierno o la coacción. Para Walsbly (1947), esta idea de Hegel es potente, incluso se atreve a decir que es el creador de la idea de comunidad anarquista.

Como lo mencionamos anteriormente dentro de la eticidad, el deber es vinculante a la libertad, puesto que, desde esta perspectiva, Hegel invita a comprender

²⁵ Para Walford la comunidad en el anarquismo se da por sentada sin ningún sentimiento de esfuerzo en su construcción. Lo cual responde en gran medida a la concepción anarquista de la comunidad. Si seguimos a María del Carmen Paredes (Paredes, 2020) se entiende que la formación del Estado no es la simple suma de individuos (voluntades) que llegan a un acuerdo, sino que, el Estado es la culminación de todas las voluntades libres *en sí y para sí* de todos los ciudadanos, y una vez aglutinadas estas voluntades es cualitativamente superior a las voluntades singulares. A saber, prima la comunidad sobre el deseo particular.

que la libertad no es hacer aquello que me plazca de modo arbitrario, sino que, por el contrario, es un deber intersubjetivo con el otro. Yo no cumplo con la norma porque una ley o gobierno me manda, sino que la cumplo por un deber y responsabilidad con el otro, el cual me es semejante.

Cómo hemos visto a lo largo del texto, Hegel piensa de manera filosófica las funciones del Estado, mientras que los anarquistas afirman que prefieren el campo de la acción a la teoría. Sin embargo, las propuestas anarquistas también siguen siendo casi totalmente teóricas. Para Walford (1993) la contribución distintivamente anarquista es que:

en lugar de avanzar hacia una sociedad restringida a las libertades particulares que los anarquistas valoran, el desarrollo social tiende más bien hacia una condición que muestra, en principio si no en cada detalle, toda la gama de libertades y limitaciones posibles. Las personas con las que nos topamos en la calle no son ni los fantasmas sin rasgos de la filosofía hegeliana, que apenas sirven de fondo para las figuras de la historia mundial, ni los sensibles espontáneos, que todo lo quieren, de la mitología anarquista. Tienen rasgos distintivos e ideas fijas, sus propios supuestos sobre las relaciones entre el individuo, la comunidad, el Estado y la sociedad. Tienen, en definitiva, sus propias ideologías, y éstas afectan a su comportamiento político. En un extremo de la gama, la aceptación irreflexiva de las condiciones tal y como son; en el otro, el repudio de la sociedad y el Estado tal y como son en favor de una sociedad, descrita como sin Estado, que resulta ser, al examinarla, una sociedad en la que el objeto atribuido por Hegel al Estado se habrá alcanzado plenamente.²⁶ (Walford, 1993)

Contrario a lo que dice Walsbly y Walford, nosotros no vemos a Hegel como un creador o precursor del anarquismo, pero si podemos denominarlo el filósofo de la libertad y que su influencia en dichos autores es mayor a la que se piensa, es decir, va más allá de las críticas formuladas por los mismos. Aunque los aportes de la eticidad

²⁶ “Instead of moving towards a society restricted to the particular freedoms that anarchists value, social development tends rather towards a condition displaying, in principle if not in every detail, the full range of possible freedoms and limitations. The people we bump against in the street are neither the featureless ghosts of Hegelian philosophy, serving as hardly more than a background for the world-historical figures, nor the all-loving, all-caring, spontaneous sensitives of anarchist mythology. They have distinct features and set ideas, their own assumptions about relations between individual, community, state and society. They have, in short, their own ideologies, and these affect their political behaviour. At one end of the range, unthinking acceptance of conditions as they are; at the other, repudiation of society and the state as they are in favour of a society, described as stateless, which turns out on examination to be one in which the object ascribed by Hegel to the state shall have been fully achieved.”

hegeliana no son muy claros dentro de las teorías clásicas del anarquismo, si se ve su clara influencia; a pesar de no reconocer la idea de Estado, Bakunin ve que no es posible la libertad absoluta sin la libertad del otro, sin ese deber y responsabilidad intersubjetiva, pues señala que “la libertad no es, pues, un hecho de asilamiento, sino de reflexión mutua, no de exclusión, sino al contrario de alianza pues la libertad de todo individuo no es otra que el reflejo (...) [de sus] hermanos, sus iguales”(Bakunin, 1972, p. 18).

Además, recordemos que el filósofo alemán señala que un Estado donde reinan los intereses privados, es un antagonismo que debe ser resuelto, pues este no puede considerarse como una comunidad, puesto que esto tornaría “el poder estatal en una propiedad privada que disuelve el propio Estado y acarrea la destrucción de su poder” (Castellanos, 2008, p. 18). Y en estos casos, el Estado ha de permitir que cada ciudadano obre según su conciencia, es decir, ejerciendo la objeción de conciencia o desobediencia civil, pues esto es muestra de un Estado fuerte:

Pero además si consideramos la desobediencia civil en su vertiente no individualista, es decir, como acción política, constituiría una lubricación de las relaciones entre sociedad civil y Estado. Además, bajo determinadas circunstancias, no sólo no menoscaba la estabilidad del Estado de Derecho, sino que lo desarrolla y fortalece. (Castellanos, 2008, p. 20)

Estos actos de desobediencia civil están justificados sólo si hay violaciones a los derechos, libertades, garantías o si dentro de una disputa contra el aparato estatal no se ven posibilidades de éxito, es decir, cuando coloquialmente se dice que *la justicia está amañada*. Ahora bien, es preciso preguntarse cómo es posible esta relación entre el Estado y la desobediencia civil, pues sin esta posibilidad no se alcanza la verdadera eticidad.

Si bien Hegel no es padre del anarquismo y quizás sus ideas no quepan en su totalidad dentro del pensamiento anarquista, si se puede ver una clara influencia de la idea de comunidad ética dentro de las propuestas y filosofía de una comunidad anarquista. Por lo general, no hay estudios extensos dentro de la filosofía sobre el anarquismo y mucho menos con su relación en Hegel, puesto que la tradición filosófica

ha visto al anarquismo como “el primo pobre del comunismo” y, por ende, como una corriente que no tiene validez intelectual o que es un pensamiento menor.

Sin embargo, muchos anarquistas como Errico Malatesta y Alfredo M. Bonnano, siguiendo la perspectiva bakunina, vinculan el pensamiento hegeliano a sus propuestas teóricas, llevando al extremo la idea de eticidad en la propuesta de un “Estado” anarquista. Si bien, lo último suena como una contradicción, para los anarquistas italianos es necesario recordar la distinción que hay entre la idea de gobierno y la de Estado, pues para ellos, el Estado (sin autoridad) es el espacio del reconocimiento del otro.

Finalmente, diremos que no buscamos trabajar el anarquismo como un proyecto político, sino como una fuerza de resistencia y respuesta ética frente a la violencia institucional, es decir, como las organizaciones autónomas que las comunidades forman para resistir frente a la violencia, la muerte y exclusión institucionalizadas. Para esto, diremos que, si bien el anarquismo dentro de la teoría no tiene una clara relación con la eticidad hegeliana, si la tiene dentro de las experiencias y prácticas. Es el caso de los diferentes proyectos *okupas* a lo largo de Latinoamérica y Europa, la experiencia vivida dentro de la Segunda República Española y el caso más reciente el pueblo de Marinaleda, ubicado en Sevilla, España. Viviendo dentro de estados reales, estas comunidades y pueblos crean nuevas formas de relación contra-estatales, pero manteniendo su adhesión al Estado y la defensa de este o por lo menos la búsqueda de un Estado de derecho más justo.

De igual manera, es importante ver que Hegel no hace una filosofía del futuro y tampoco está realizando un proyecto político. Su trabajo desarrolla una filosofía del derecho y el Estado cómo acontecen a su época, pero que, como sabemos, algunas de sus ideas fueron apropiadas y reelaboradas por futuros filósofos y pensadores, varias de las cuales aún seguimos discutiendo.

2.3. ¡Hay una eticidad anarquista!

Para concluir esta segunda parte, como ya mencionamos anteriormente, los anarquistas clásicos no podían tolerar el constante coqueteo entre la filosofía hegeliana y el Estado y la idea de este como única forma y posibilidad de la libertad individual y colectiva. Bakunin y Proudhon como buenos hijos parricidas, toman las premisas del filósofo alemán, pero rechazan las consecuencias. Con relación a la materia que estamos trabajando, los anarquistas clásicos ven que desde la perspectiva hegeliana el Estado está construido sobre unas fuertes bases teológicas: “para ellos, el sistema hegeliano no destruye la idea de absoluto/eterno/infinito, sino que sólo la desplaza de lo trascendente a lo inmanente. (...) el poder político sigue legitimándose sobre conceptos metafísicos: ante Dios, ahora la razón” (D'Angelo, 2017, p. 197). Y en este sentido, la relación de los hombres con el Estado es una relación metafísica, puesto que “hacen que muchos conciban al gobierno como un ser real, dotado de ciertos atributos de razón, de justicia, de equidad, independientes de las personas en que encarnan” (Malatesta, 2016, p. 16).

Teniendo en cuenta nuestra afirmación anterior de no trabajar el anarquismo como un proyecto político, sino como una forma de resistencia dentro del aparato estatal, se percibe que la concepción hegeliana del Estado nunca tuvo su realización plena, puesto que el aparato estatal revela su falta de neutralidad. Como ya lo mencionamos anteriormente con Malatesta, el aparato estatal sólo funciona en función del gobierno y grupo económico que esté al mando. Ejemplo de ello son las actuales persecuciones a jóvenes de la red social *Reddit*, los cuales, utilizando las reglas del mercado, iniciaron una compra masiva de acciones en pequeñas empresas que venían desplomándose, haciendo que las acciones subieran, como el caso de *Gamestop* que subió un 1.700% (Daniel, 2021; Expansión, 2021; Mundo, 2021; Toro, 2021; Vanguardia, 2021). Las grandes empresas tenían un modelo de compra de acciones en corto plazo, a saber, acciones que no poseen, piden prestado a la bolsa, las venden y tienen una ganancia superior a la invertida, esto siempre y cuando las acciones caigan y no suban el precio. Es decir, que venden caro y compran barato, de tal manera que

tienen ganancias millonarias. Sin embargo, la compra masiva en contra de estos corredores de bolsa puso en aprietos a las grandes firmas, en algunos casos con pérdidas de 70.000 millones de dólares, casi llevándolos a la quiebra. Para muchos usuarios de Reddit estos sólo están siguiendo las normas básicas del mercado: comprar y vender. Sin embargo, para diferentes estados como el español, el caso fue tomado como “terrorismo” financiero y hoy persigue y busca encarcelar a muchos jóvenes que hicieron dichas compras. En Estados Unidos algunas plataformas bloquearon y restringieron las compras de estas acciones y pusieron un comité de investigación sobre este tema y, finalmente, la bolsa favoreció a las grandes firmas corredoras terminando los contratos de préstamo de estas acciones antes de lo pactado y, buscando la forma de regular aún más dicho caso.

Entonces, nos queda reconocer que los seres humanos hemos vivido en instituciones políticas desde nuestro inicio, las cuales, con el desarrollo del tiempo, los sujetos y las comunidades se han terminado conformando en lo que hoy conocemos como Estados modernos. Si bien, hay un retorno a la idea de comunidad, es necesario preguntarnos si estas pueden subsistir sin el amparo Estatal. Pues como ya mencionamos anteriormente las comunidades que se declaran autónomas aún mantienen relaciones con el Estado ¿cuál es la apuesta de transformación dentro de esta realidad? Por otro lado, ¿Es posible pensar esa transformación desde la perspectiva anarquista dentro de los parámetros estatales?

3. SACRIFICIO, ANARQUISMO Y ÉTICA

No cabe duda que ha existido una estrecha relación entre la política y la violencia, a tal punto que estas dinámicas se han normalizado (Carrión, 2007; Lahosa, 2007); hoy se acepta tan fácilmente que su constatación o verificación se hace casi de manera intuitiva. La historia de la humanidad nos muestra situaciones reiteradas en que la violencia ha estado presente en la convivencia de los seres humanos; sin embargo, los mecanismos de la violencia se han refinado con los desarrollos sociales y tecnológicos. La violencia política se ha justificado y legitimado desde diferentes posturas filosóficas, morales y legislativas.

Cuando hablamos de política y, en específico, políticas de Estado hacemos referencia a los asuntos que conciernen a la vida conjunta de las personas en el marco de un territorio, que en la actualidad configuran un Estado (Guardamagna & Cueto, 2013). Sin embargo, debemos recalcar que el Estado es la única forma de organización social que conocemos y tenemos desde la modernidad. A pesar de ello, esta no es la única forma organización posible, pues existen unas menores, como las federaciones, comunas, organizaciones *okupas*, autónomas como ya mencionamos el caso de Chiapas y Marinaleda, que no tienen el peso de un Estado-nación, pero cabe aclarar que de alguna manera coexisten con este. En el seno de los estados aparecen intereses contrapuestos, que no siempre son fácilmente conciliables, en algunos casos son contradictorios y, en algunos momentos, se viven o como controversia o como conflicto. Siguiendo las premisas de Hegel (2010), Weber (1992) y Durkheim (1984), el Estado es la única organización moderna que ostenta el monopolio de la violencia y la justicia, pues dispone de unos medios (legales o violentos) para terminar dichos conflictos, los cuales ponen en riesgo el orden social. Cuando en los estados se buscan mejores soluciones a este problema de conflicto, se puede en determinados momentos, vivir de manera intensa, al punto que llegar a la oposición y el dramatismo provocan un enfrentamiento (Schmitt, 2008). Este no busca encontrar una solución compartida,

ni aceptable por todas las personas implicadas, sino que busca la victoria con la derrota de la otra parte.

Aunque algunos teóricos como Steven Pinker (2018) y Jordan B. Peterson (2018), afirman que la humanidad ha disminuido los conflictos y se acerca cada vez más al ideal kantiano de la paz perpetua, basta dar una mirada al mundo contemporáneo para ver que las guerras y los conflictos aumentan en el mundo en lugar de disminuir. Así lo señala la ONU (2019), aunque los conflictos entre naciones han disminuido, dentro de los estados-nación han aumentado los grupos extremistas que empujan violencia contra grupos minoritarios específicos como inmigrantes, personas LGBTQ+, minorías raciales, grupos políticos entre otras. También se presentan guerras de mayor escala en Medio Oriente, África, Eurasia entre otros.

Esto solo para mirar la violencia directa, puesto que vemos que con el lenguaje se deslegitima la posición contraria y, no contentos con eso, se demoniza al contrincante al punto que justificamos la violencia sobre estos. Basta ver el caso colombiano, cuando el expresidente Álvaro Uribe Vélez en diversas ocasiones ha justificado la muerte de población civil dentro del conflicto armado, a saber, con el conocido “no estaban recogiendo café” (El Espectador, 12 de marzo de 2021, 2) Uribe dice que desaparecidos de Soacha murieron en combates. *El espectador*. <https://www.elespectador.com/judicial/uribe-dice-que-desaparecidos-de-soacha-murieron-en-combates-article-42410/>), o “masacres con criterio social” (Redacción nacional. (12 de marzo 2021). “Si la autoridad implica una masacre”: Uribe encuentra de los acuerdos con la minga. *Revista Semana*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/si-la-autoridad-implica-una-masacre-uribe-en-contra-de-los-acuerdos-con-la-minga/608579/>) o la idea que existen “buenos muertos” (Caballero. F. (26 de marzo 2021). Uribe en el país de los buenos muertos. *Las dos orillas*. <https://www.las2orillas.co/uribe-en-el-pais-de-los-buenos-muertos>). Haciendo referencia a personas que han asesinado dentro de los márgenes del conflicto armado y se les ha acusado de guerrilleros o terroristas. En el mismo sentido lo hace el gobierno nacional en cabeza del Presidente Iván Duque, puesto que su Ministra de relaciones exteriores, Claudia Blum, ha justificado la muerte de excombatientes de las

FARC por una falta de compromiso en los acuerdos de paz, puesto que han salido disidencias de este grupo armado (Mercado. (26 de abril de 2021). “Las disidencias son incumplimientos de las FARC”: Canciller Blum. *El tiempo*. <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/claudia-blum-las-disidencias-son-incumplimiento-de-las-farc-582769>), o las declaraciones del Ministro de Defensa que, para justificar un bombardeo a menores de edad, señaló “que estos no estaban estudiando para el ICFES” y que “ya no eran niños, sino máquinas de guerra” (Redacción nacional. “Máquinas de guerra”: La frase del ministro de defensa sobre los niños que desató una controversia”. *Revista Semana*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/maquinas-de-guerra-la-frase-del-ministro-de-defensa-sobre-los-ninos-que-desato-una-controversia/202147/>).

De igual manera, dentro de los grupos políticos “no tradicionales y centristas” se ve esta forma de estigmatización y violencia hacia el otro diferente, basta ver los señalamientos que realizó la Alcaldesa Claudia López hacia el precandidato presidencial y opositor del actual gobierno Gustavo Petro, al decir que esté promovía el enfrentamiento con la fuerza pública, la incitación a la violencia generada dentro del marco del Paro Nacional, los bloqueos viales y el daño a los bienes públicos (Redacción Bogotá. (15 de agosto de 2021, “Las razones de Claudia López para acusar a Colombia Humana. *El tiempo*. <https://www.eltiempo.com/bogota/las-razones-de-claudia-lopez-para-acusar-a-colombia-humana-599752>). Así mismo, el paro nacional dejó ver un “nuevo actor” político denominado la *Primera Línea*, conformada por jóvenes entre 18 y 33 años los cuales afirman ser víctimas del abandono estatal, la violencia institucional y la falta de oportunidades laborales y educativas de la nación. Sin embargo, desde diferentes sectores políticos se ha relacionado la *Primera Línea* con grupos armados ilegales. Ejemplo de ello son los señalamientos realizados por la Senadora María Fernanda Cabal al decir que estos jóvenes son “esclavos de los ideólogos elenos” (Redacción nacional. (15 de agosto de 2021) “esclavos de los ideólogos elenos”: María Fernanda Cabal sobre jóvenes de la primera línea que pidieron reconocimiento político. *Semana*. <https://www.semana.com/confidenciales/articulo/esclavos-de-los-ideologos-elenos-maria-fernanda-cabal-sobre-jovenes-de-la-primera-linea-que-pidieron->

[reconocimiento-politico/202131/](#)) o de pertenecer directamente a estos grupos armados. Álvaro Uribe, expresidente de Colombia, señaló que estos grupos hacían parte de la nueva “Revolución Molecular disipada”, concepto que toma de Alexis López un entomólogo chileno reconocido por sus fuertes vínculos con grupos neonazis, que interpreta a los movimientos sociales como pequeños grupos guerrilleros desarticulados, pero que están en constante combate. Esta mirada “encaja a la medida en la ideología uribista, donde defensores de derechos humanos han sido tildados de guerrilleros, y que justifica el uso de la fuerza [incluso desmedida] contra los manifestantes” (Osorio & Montes, 2021). Muchos de estos señalamientos se hacen desde el desconocimiento, la caricatura o el uso de categorías que no corresponden a los fenómenos en cuestión. Por ejemplo, el exministro de defensa Carlos Holmes Trujillo señaló que las siglas A.C.A.B. (*All Cops Are Bastards*), son parte de un grupo internacional que convocan a marchas y protestas (Redacción ...15 de agosto de 2021) ACAB: ¿qué significa las siglas que apareció en las protestas de Colombia?. AS Diario https://colombia.as.com/colombia/2020/09/12/actualidad/1599940304_538047.html). Esto se encuentra alejado de la realidad pues A.C.A.B, hace referencia a una expresión coloquial inglesa frente al abuso policial, en otras palabras. Desde la perspectiva de Fernández (2019), lo que opera frente a estos señalamientos es una falta de reconocimiento y valoración social de grupos históricamente marginados.

Sin embargo, hay concepciones que ofrecen una nueva relación entre la política y la ética y, en el mismo sentido, nos ofrecen una estrategia que se acerca a la no violencia y a la ética de responsabilidad con el Otro. Para nosotros, ese acercamiento y respuesta la puede ofrecer un diálogo entre el anarquismo y la teoría mimética de René Girard. Es cierto que el anarquismo se ha visto vinculado a la “acción directa”, es decir, al recurso a la violencia como restitución del derecho político; por esto, vemos posiciones anarquistas a las que se les adjudican desde atentados mortales en el cambio del siglo XIX al XX, hasta la continuidad de perturbaciones violentas en las movilizaciones sociales por todo el mundo. A pesar de esto, los grandes teóricos del anarquismo en el ocaso de sus vidas propusieron unas éticas centradas en el Otro.

Errico Malatesta (2013), uno de los teóricos anarquistas más importantes del siglo XX, señalaba que no podía entender como “anarquistas” escribían en periódicos palabras como estas:

En Barcelona ha estallado una bomba en una procesión religiosa, dejando sobre el terreno cuarenta muertos y no sabemos cuántos heridos. La policía ha arrestado a más de noventa anarquistas con la esperanza de poner la mano el heroico autor del atentado (p. 57).

Para Malatesta, no existe ninguna razón de lucha, ninguna excusa, para nombrar de heroico al asesinato de mujeres, niños, hombres indefensos por la razón de ser católicos. El anarquista italiano ve en esto un sentimiento peor que la venganza, encuentra en ella el furor morboso del místico sanguinario e incluso similar a una donación de sacrificio, pues dice que: “es el holocausto sangriento sobre el ara de un dios...o de una idea, que a la postre es lo mismo” (Malatesta, 2013, p. 57).

Malatesta rechaza la idea de una visión violenta anarquista, puesto que menciona que “los anarquistas no deben, [y] no pueden ser justicieros: son libertadores” (Malatesta, 2013, p. 57). Para el autor italiano, no puede existir odio, ni un deseo de venganza. Malatesta propone que se debe partir del amor mutuo y en el mismo sentido, de la libertad, sin importar la posición en la que se esté a nivel político. Había visto que el uso de la violencia desmedida por el movimiento anarquista lo único que había generado es que la burguesía de su tiempo respondiera de la manera más drástica; por eso, buscaba evitar la creación de víctimas inútiles de cualquier bando.

El fin por el que lucha el autor italiano debe ser el bien, aun en medio del furor de la batalla, puesto que, “de otro modo no se explica cómo podríamos querer luchar por un fin cual es el nuestro, si buenos y humanos no fuésemos” (Malatesta, 2013, p. 58). El anarquista que cae en acciones terroristas desvirtúa y pone en riesgo el anarquismo, puesto que se acerca a la tiranía. Finalmente, desde la perspectiva del autor y en unión con la mística de Tolstoi y el pensamiento cristiano, propone una idea del anarquismo pasivo, cuyo principio dice: “hay que dejar oprimir y vilipendiar a uno mismo y a los demás antes que hacer daño al agresor” (Malatesta, 2013, p. 58).

Por otro lado, en el ocaso de su vida Bakunin reflexionó sobre cuestiones éticas, las cuales no estaban presentes dentro de su teoría. Para el autor, la ‘moralidad anarquista’ es la moralidad verdaderamente humana, que solo se puede alcanzar gracias a la ciencia, el materialismo y el socialismo. Lo sagrado expropia la vida real y lo más altos valores humanos (justicia, amor, respeto) en nombre de la nada y los convierte en incognoscibles para los hombres. Como ya mencionamos anteriormente, para Bakunin, no existía una diferencia entre el Estado moderno y el Estado teológico, pues veía que los dos se legitimaban bajo el supuesto de un contrato libre y se adoptaba la capacidad de distinguir entre el bien y el mal; entonces, la moral se reducía a la razón del Estado. En el fondo lo que Bakunin ve es que entre estos Estados sólo existe un cambio de deidad, pues se pasa de Dios a la fe del “patriotismo”. Para Bakunin la libertad humana es una creación histórica y social y el hombre sólo puede ser auténticamente libre en sociedad mediante la reflexión y el reconocimiento en los demás (Bakunin, 1972, p. 72).

Kropotkin, el denominado príncipe anarquista, inició una monumental obra ética, la cual no llegó a concluir. De esta empresa sólo quedó constituido el primer volumen, que consiste en un análisis del desarrollo del pensamiento ético, junto con las conclusiones que sacaba el autor de esto. Kropotkin, a diferencia de otros autores, no pretendía crear una ética específicamente anarquista, sino que proponía escribir una ética cuya base fuera puramente humanística; el príncipe anarquista no admitía una ética separada, ya que la ética debía ser única e igual para todos los seres humanos, a saber, que por encima de la clase o el partido al que pudiéramos pertenecer, somos ante todo seres humanos, siendo una parte de las especies generales de la naturaleza. El autor quería evitar la segmentación en categorías excluyentes que ha pensado sobre la humanidad a lo largo de la historia. El sistema ético de Kropotkin está al margen de lo metafísico, pues se preocupa por una función real del comportamiento de los hombres. Esto lo hace introduciendo la noción de *apoyo mutuo*, la cual propone una generosidad que debe trascender la mera igualdad, pues “sin equidad, no hay justicia, y sin justicia no hay moral” (Kropotkin, 2015, p. 157). Pero, de igual manera, señala que no sólo

basta con la equidad, sino que debe existir un factor de entrega voluntaria para sustentar la fraternidad que persiguen los auténticos sistemas éticos.

Algo relevante es que, aunque Kropotkin tenía una oposición a la religión organizada, ello no le impide que saque valiosas conclusiones y enseñanzas éticas al estudiar figuras como Buda y Jesús. De ellos toma negar la visión meramente utilitarista, ya que, si lo útil hubiera sido el criterio de acción de todos los seres humanos, hubiera sido imposible el desarrollo humano. Como se ha señalado a lo largo de este texto, el anarquismo es un pensamiento dinámico y poroso, que permite la renovación y crítica constante de sus supuestos teóricos, a tal punto, que ha nacido una corriente que algunos llaman *neoanarquismo*²⁷, la cual está en constante lectura y debate con autores contemporáneos como Foucault, Deleuze, Derrida, Lévinas, entre otros. Y, en este caso específico, entornaremos un diálogo entre Girard y el Anarquismo.

Pero es importante aclarar que no todos los autores usan en el mismo sentido o se relacionan desde la misma forma con el concepto de anarquía. Lévinas lo utiliza en el marco de lo que él llama un problema metodológico, es decir, “la relación del lenguaje con aquello que lo excede o lo antecede, aquello que es anterior a cualquier origen” (Mejía, 2010, p. 82), o previo a la conciencia. Para el filósofo lituano, la anarquía se presenta como algo que irrumpe, hace temblar las estructuras lógicas del lenguaje, estructuras que vienen dadas por la idealidad y se ajustan a lo dicho.

La anarquía deja perplejo al lenguaje, pues lo asalta por sorpresa; este no queda en el marco de lo dicho puesto que “el infinito se presenta anárquicamente” (Lévinas, 2003, p. 192). Lévinas busca señalar que la responsabilidad es anárquica, es decir, que esta está previa a la persona, es una responsabilidad que no se puede darse en una estructura determinada, no se fundamenta en un reino moral, es previa a toda institución:

²⁷ No tomamos esta distinción como una nueva forma de anarquismo, puesto que, si partimos del supuesto que es un concepto crítico, dinámico y poroso, es una actualización de las formas del anarquismo las que se están dando, un debate sobre los supuestos y formas teóricas del mismo.

La responsabilidad es en Lévinas una respuesta a lo imposible, es desastrosa (...), y no puede ser puesta al servicio de una práctica de poder, ni de usos que puedan hacerse calculables, medibles, esperables, anticipables. No está entonces, esta responsabilidad anárquica, al servicio de un orden (Mejía, 2010, p. 83)

Como señala Lévinas (2003), este orden se da en dos sentidos, el primero, como aquello que puede sintetizarse, sincronizarse, ordenarse o domesticarse; o como síntesis en un sistema o la historia. Sin embargo, la anarquía se presenta al sujeto como una orden que desconoce su procedencia:

Dentro de la conciencia este «no sé dónde» se traduce mediante un trastorno anacrónico, mediante la anterioridad de la responsabilidad y de la obediencia con respecto a la orden recibida o al contrato. Es como si el primer movimiento de la responsabilidad no pudiese consistir ni en esperar ni siquiera en acoger a la orden (...) sino obedecer a esta orden antes de que se formule. (Lévinas, 2003, p. 57-58)

El orden y la orden entran en una disputa, de no sujeción, en anarquía. La orden es una acusación interior a la culpa, es una acusación sin palabras, violenta, traumática; no es un simple llamado, es un acto violento que irrumpe y pone a temblar mi estructura. Esa orden me obliga, me dirige hacia el otro. Para Lévinas (2003), esa orden ejerce una autoridad sobre mí, que no tiene procedencia, autoridad sin razón, es anárquica:

La anarquía de la anarquía, en su sin gobierno, en su sin poder, y esto a pesar que Lévinas sea enfático al despolitizar el término, a pesar de que la anarquía (...) no debe confundirse con las formas históricas del anarquismo, que según Lévinas obedecen a principios determinados y determinables, y tienen por fin la instauración de un orden otro, y no del otro del orden, que como tal no puede nunca ser instaurado, pues esa fundación, ese emplazamiento, esa destitución del orden viejo implicaría ya un comienzo, una acción realizable, la puesta en marcha de una serie de causas, de prácticas, el fin de la anarquía, el orden del no orden, la orden del no orden. (Mejía, 2010, p. 85)

Sin embargo, apelamos esta noción de Lévinas pues como hemos visto a lo largo del texto esta imposibilidad de realización es compartida por las formas históricas del anarquismo. Malatesta resalta que hay una especie de traición en lo político, pero

no en lo ético, pues esa orden por el otro es el primer sentido de la anarquía y por ello es ética antes que política.

A pesar de esto y por la propuesta que estamos realizando, nos adherimos a la propuesta levinasiana según la cual la anarquía no puede ser soberana como el *arjé*, pues esta no tiene soberanía alguna, no es principio ni origen. Se señala en el principio, en mí, en la conciencia. La anarquía se torna en una reacción en contra del Estado, la totalidad, que juzga, que llama al cuidado del otro.

3.1. Entre René Girard y el anarquismo

La teoría mimética de René Girard ofrece una explicación al comportamiento humano y a los orígenes de su cultura por medio del deseo mimético²⁸. Cuando deseamos, no lo hacemos de forma independiente al grupo social a que pertenecemos, puesto que, deseamos siempre en relación con el otro, ese otro que se torna nuestro modelo, bien sea en una relación positiva o en una de rivalidad. Este último es un modelo-obstáculo, el cual se rige por el principio de reciprocidad, a saber, que como atrae, aleja.

La rivalidad entre los sujetos deseantes se torna en violencia, puesto que con la aparición del rival (modelo-obstáculo) se refuerza la hostilidad, pues, “al imitar su deseo, doy a mi rival la impresión de que no faltan buenas razones para desear lo que desea, para poseer lo que posee, con lo que la intensidad de su deseo se duplica” (Girard, 2012, p. 27). Este potencial violento de apropiación de la mimesis se transforma en venganza o resentimiento. Venganza cuando el objeto de mi deseo es tomado por el otro; resentimiento cuando no soy capaz de apropiarme del objeto.

²⁸ Es importante hacer varias aclaraciones sobre la propuesta teoría de René Girard. En primera medida, si bien el autor usa los términos mimético e imitación, el mimetismo tiene un menor grado de conciencia, a diferencia de la imitación de toda forma de deseo (Girard, 2016, p. 54). La imitación se convierte en deseo cuando está en una relación de disputa por un objeto determinado; a esto lo llamará el autor deseo mimético.

El deseo es fundamentalmente mimético: el “yo” no desea como si fuera una subjetividad auto concentrada y autotélica, una subjetividad que impone sus propias reglas. Muy al contrario, el yo desea a partir de un otro, tomado como modelo para determinar su propio objeto del deseo.

Los deseos emulativos, con su posibilidad de reciprocidad, permiten que la violencia sea una escalada, pues, al vivir en comunidades, esta reciprocidad se contagia y da origen a una espiral violenta. Esto ocurre porque ese deseo de apropiación suscita represalias de cada parte con su rival, cada una más violenta que la anterior, lo que se multiplica a escala grupal gracias al contagio del deseo. Si no es detenido este movimiento desemboca – como ya lo mencionamos – en una espiral de venganzas desencadenadas mostrando la fusión entre la violencia y el mimetismo.

Cuando comprendemos las formas de la violencia, como la venganza y el resentimiento, como una formalización de la violencia potencial del deseo mimético, podemos darnos cuenta del carácter colectivo del mismo. Esto nos permite comprender el mecanismo del chivo expiatorio. Como hemos señalado, el deseo mimético es interindividual o intersubjetivo, es decir, que la individualidad no se define de manera autónoma, sino que depende de una interacción con el otro.

Dentro de los grupos sociales el deseo como intersubjetividad toma la forma de lo colectivo. Es decir, si en un principio la rivalidad sólo afecta al sujeto y su modelo, es porque se encuentra en un círculo restringido, pero en el momento en que estas relaciones se ponen en contexto, adquieren un potencial de contagio, puesto que el deseo en sí mismo es mimético. Entonces desde la perspectiva de Girard la violencia tiende a contagiarse a todo el grupo, ya que se replica el mimetismo inicial a través del contagio (Mora, 2018, p. 30).

El objeto o la supuesta causa de la disputa de la comunidad no importa más, ya que la rivalidad alimentada produciendo una sucesión incontrolable de dobles, unos modelos de otros, que, en la ausencia del objeto de deseo, se tornan especulares, generando una crisis de absoluta indiferenciación. Es la identidad de los rivales lo que permite que la mimesis violenta escale hasta los extremos. Las crisis de la comunidad consisten, entonces, en la pérdida de las diferencias.

Esta crisis violenta dentro de la comunidad se resuelve por medio de una única víctima, un chivo expiatorio, el cual tiene un papel particular, pues es un miembro de la comunidad que simultáneamente deja de serlo en el momento en que es señalado como el único culpable del desorden. Esa acusación colectiva frente a la única víctima

es el elemento que permite de nuevo la unión del grupo. Aparece así la comunidad que se rencuentra en la unidad en oposición a la exterioridad aportada por el chivo expiatorio, es decir, la diferenciación con ese Otro es lo que otorga unión a la comunidad, lo que los hace iguales y a ese Otro diferente. Desde la perspectiva de Castro Rocha (2017), cuando se instala la escalada de la violencia mimética, “todos los grupos (...) que superaron la crisis, constituyendo los primeros núcleos de organización cultural, encontraron un mecanismo matriz: el mecanismo del chivo expiatorio” (p. 727). El chivo expiatorio permite establecer las diferenciaciones, un nosotros y un Otro originario. Así promueven el retorno del objeto, o de las diferencias en la figura del cuerpo sacrificado.

Surge dentro de lo colectivo una tensión que potencialmente llevará al grupo a la desintegración, que se resuelve mecánicamente a través de ese todos contra uno, que los libera de la violencia generalizada. Esa forma de la violencia del todos contra uno es la forma en la que opera el mecanismo del chivo expiatorio, que para Girard es contingente y necesario. Contingente porque la elección de la víctima no responde a algo racional; necesario porque es lo que permite que la espiral de la violencia se rompa y pase a ser un elemento esencial de la comunidad, es decir, a generar las instituciones a partir del sacrificio del chivo expiatorio.

Este mecanismo se torna más refinado y eficiente en la medida que deja de ser aleatorio, en la medida que se puede volver a hacer uso de él en medio de la crisis. El mecanismo muestra una fuerza civilizadora, pues es lo que permite el surgimiento de la cultura humana en el momento en que alcanza su nivel más alto de formalización. La formalización del mecanismo, esta forma de violencia que se oculta por medio del mito, se institucionaliza en la comunidad como mecanismo de expulsión de la violencia a través de la violencia. Pero que tiene que ver esto con nuestro problema, inicial, vamos a ver la relación entre la teoría mimética y la política.

3.1.1. Teoría mimética, política, institución

Desde la perspectiva de Jun (2007) la teoría girardiana o mimética tiene un gesto potencial y radicalmente político, que ha sido despreciado y dejado de lado por

la izquierda y otras corrientes políticas puesto que, muchas veces, esta teoría se toma como reaccionaria por su relación tan estrecha con el cristianismo y la teología (p. 38). Sin embargo, vemos que la teoría girardiana se acerca mucho al anarquismo, pero esta no lo hace en su sentido teológico y tampoco en el clásico revolucionario, sino que lo hace desde una perspectiva ético/axiológico, pues se fundamenta en el valor de la persona humana, fundamento que también hemos encontrado en las diferentes teorías políticas anarquistas.

La teoría mimética abre el camino para pensar la diferencia, lo político y lo ético desde nuevas perspectivas, porque se pone al margen del conocimiento tradicional institucionalizado y propone toda una nueva construcción del pensar. En principio, la teoría girardiana se preocupa por mostrar los orígenes de la violencia y por el mecanismo regulativo que se desarrolla en respuesta a dicha violencia, el mecanismo del chivo expiatorio. Esta investigación le permite a Girard navegar entre lo metafísico y lo ético, entre lo que *es* y lo que debe ser. Este tránsito “describe un fenómeno histórico de violencia en términos de los mecanismos prescriptivos y políticos que se han utilizado para erradicar la violencia” (Jun, 2012, p. 27). Sin embargo, desde la perspectiva de algunos críticos, la teoría se queda corta al no proporcionar una justificación normativa para una intervención política concreta, que permita explicar qué se debe hacer y por qué.

Sin embargo, el filósofo francés tiene un claro rechazo al reduccionismo, que no se deriva de un análisis epistémico en el sentido tradicional, ni metafísicos o lingüísticos como lo hacen las teorías de Derrida, Deleuze y Lyotard. El no reduccionismo girardiano evita en muchos sentidos las categorías universalizables y unitarias, puesto que abren el camino para pensar de manera diferente lo político y lo ético, pues su contenido ético abre el camino para pensar lo político y lo ético de manera localizada en la diferencia y la multiplicidad.

Girard recurre a una abrumadora serie de textos literarios e históricos para justificar sus afirmaciones generales sobre el funcionamiento de la cultura²⁹. Sin embargo, el vehículo principal de esa operación no es el poder, sino el deseo mimético. Esto coloca a la teoría mimética en una clara ventaja sobre la teoría foucaultiana del poder como medio de control social, ya que es capaz de mostrar no sólo que el poder se manifiesta en formaciones específicas sino, también, cómo y por qué se manifiestan estas formaciones, a través del mecanismo del deseo mimético.

Girard ubica a los individuos en entramados conformados por violencia y contención de la violencia. Esta contención se hace a través de mecanismo institucionalizados e invisibilizados. En las culturas arcaicas esto se hacía por medio de las instituciones religiosas y en el mundo moderno a través de la institución política, el Estado, así como del mercado:

Para Girard, el poder represivo es violencia, y la violencia a su vez es producto de la supresión de la diferencia. Además, la violencia micropolítica es coextensiva con la violencia macropolítica en la medida en que la primera forma es modelada por la segunda. La única diferencia real, una vez más, es que las manifestaciones concretas del poder represivo se rigen en última instancia para Girard por el deseo mimético; la violencia micropolítica es un producto de la mimesis adquisitiva, mientras que la violencia macropolítica es un producto de mecanismo de sacrificio. (Jun, 2007, p. 29)

³⁰

Para Girard (2012) la rivalidad mimética de una comunidad se unifica en el mecanismo del chivo expiatorio, entendido como la víctima que la comunidad elige aleatoriamente para frenar la escalada de la violencia, de la cual se le considera

²⁹ Girard dentro de su obra tienen un procedimiento similar al trabajo foucaultiano de la arqueología y la genealogía. La primera entendida como la forma de indagación del pasado, la cual permite describir, ordenar, registrar e interpretar acontecimientos humanos desarrollados en el tiempo que siguen una evolución conceptual de dispositivos de control. Y la segunda, por otro lado, estudia los acontecimientos humanos en el presente, de tal manera que puede organizar e interpretar las realidades de este; de igual manera, puede completar la observación de la propia arqueología.

³⁰ For both Foucault and Girard, repressive power *is* violence, and violence in turn is a product of the suppression of difference. Furthermore, micropolitical violence is coextensive with macropolitical violence to the extent that the former both shapes and is shaped by the latter. The only real difference, again, is that concrete manifestations of repressive power are ultimately governed, for Girard, by mimetic desire; micropolitical violence is a product of acquisitive mimesis, whereas macropolitical violence is a product of sacrificial mechanisms. [Traducción propia.]

culpable. El chivo expiatorio no sustituye a un individuo amenazando, ni tampoco se ofrece algún individuo para ello, sino que sustituye y se ofrece por toda la comunidad. Esta víctima aleatoria tiene una característica sacra, pues limpia y protege a la comunidad del mal o la violencia que le rodea; adquiere su valor cuando hay una unanimidad en su contra, puesto que, si se da una sola excepción, el proceso puede acabar de una forma no favorable para la comunidad.

Quien termina siendo chivo expiatorio, antes de ser condenado y sometido al castigo es un agente activo de la comunidad, es una parte viva de la misma, por tanto, participa en la unanimidad de la acusación, que luego se vuelve contra él mismo. De este modo, “la exigencia de unanimidad concierne a la víctima en primer lugar” (Girard, 2002, p. 135).

El proceso del sacrificio genera una separación entre el chivo expiatorio y la comunidad, primero al atribuirle toda la culpa, pero después de su asesinato, por fundar a la misma comunidad. Más adelante esto será repetido y representado por las formas de la ritualización de las sociedades primitivas, donde se debe hacer una purificación de la comunidad y un oscurecimiento de la víctima, pues se construye una diferencia radical entre la víctima y la comunidad. Pero, como mencionamos antes, la víctima hace parte de la comunidad parcialmente, o por lo menos, es semejante a la misma, pero su diferencia está en lo que esta representa, por un lado, el mal que aqueja a la comunidad y, por otro, la fuente del bien y del orden.

Para Girard (2002), en las sociedades primitivas convierten “el chivo expiatorio en el principio de la unidad social, un dios simultáneamente nocivo y beneficioso” (p. 136) que debe ser constantemente eliminado pues pone en vilo la cohesión social. Ahora bien, cabe preguntarnos cómo se hace esta diferencia en nuestros tiempos. Existe realmente una distinción entre un nosotros y otros, pues si bien, aunque existe el concepto de Estados-nación, este ya no se aplica de manera tan rígida, aunque existan los visados y permisos de residencia. Con la globalización estas diferencias pareciese que se borra y todos pasamos a ser ciudadanos del mundo ¿Pero que estamos entendiendo por ciudadano?

Por parte de la teoría clásica, Cortina (2009) y Sartori (2003) propone que el concepto de ciudadano se debe entender con relación a las posibilidades que tienen los individuos de pertenecer y reconocerse frente a una comunidad política. Históricamente la ciudadanía ha construido principios e ideales que aún se mantienen; ejemplo de ello el *homo legalis*, *zoon politikón*, caracterizado por formas de convivencia, expresión, educación, entre otros. De igual manera, asocian el papel de la ciudadanía con la actividad del *demos* dentro de los sistemas políticos que contribuyen a la construcción de democracia. La ciudadanía se entiende como una entidad jurídica definida por el Estado y como un estatus concedido a los individuos, un derecho otorgado.

Sin embargo, Gayón, Gallego y Salinas (2020) siguiendo a Lechner, señalan que en el proceso de transición entre la ciudadanía clásica y las denominadas nuevas ciudadanía se generaron tres rupturas: La primera, en las nuevas formas del ejercicio ciudadano en la relación del individuo con el Estado; la segunda, en el ámbito espacial, el de territorialidad en nuevos espacios sociales y urbanos; la tercera, en referencia a los diversos intereses de los ciudadanos y cómo estos son demandados. Para estos autores, se vive la construcción de un nuevo sujeto político en la sociedad contemporánea encarnado en los jóvenes, las mujeres y las diversas minorías.

Pero el concepto de ciudadanía implica la exclusión de otros ya que:

la pertenencia [a la ciudadanía] ni es simple, ni es única. No es simple, porque es un concepto multidimensional, abierto (...). Y no es única, porque los sujetos pertenecen a una pluralidad de identidades socioculturales que van desde lo más próximo hasta el cosmopolitismo” (Beas Miranda, 2009, p. 21).

Esta exclusión se da en la medida que los derechos, la identidad, la pertenencia o la participación política y jurídica sólo afectan o sirven a quienes forman parte de un este grupo determinado.

Esto con lo que hemos señalado anteriormente, nos da razones para pensar que dentro del grupo social determinado como ciudadanía pueden surgir y haber consensos sobre “buenas razones” para justificar la violencia puntual contra uno de sus

miembros, o uno, que se asemeje a ellos, un inmigrante por ejemplo. Solarte (2016), siguiendo a Øverland, señala que el mundo se anuda así mismo con nudos que le presentan como imposible escapar sin dejar por lo menos algunos muertos detrás, mostrando que en algunas de estas situaciones se asesinan a personas inocentes para salvar a la mayoría. Por lo general, esto ocurre dentro de las democracias modernas, pues están constituídas bajo el modelo del contrato social. Un Estado que detenta todo el poder y ejerce su violencia legítima, si eso garantiza la seguridad de sus ciudadanos, puede cometer un “asesinato justo” (p. 336). Estos asesinatos ya no se producen como los rituales que se realizaban dentro de las sociedades arcaicas, sino que se tecnifican y se esconden en nuevas formas rituales y míticas, por ejemplo las parodias judiciales (juicios políticos, falsos positivos judiciales, procesos disciplinarios contra personas de diferentes partidos políticos, entre otros), sistemas penales, la cancelación mediática, manipulación a través de medios de comunicación (noticias tendenciosas y sobredimensionadas), justificación de guerras e invasiones, etcétera. En otras palabras “se trata siempre de una racionalidad arbitraria, ya que no existen en realidad fuertes razones que justifiquen a quién asesinar” (Solarte Rodríguez, 2016, p. 339). Y lo que podemos decir es que la muerte de uno o algunos está permitida por el bien de la mayoría, de la ciudadanía.

Ciertamente, Beas Miranda (2009) tiene razón al señalar que resulta complicado el modelo de una ciudadanía cosmopolita en la que no se excluya a nadie en razón de sus creencias, género o nacionalidad, entre otras. Y de igual manera, añade que resulta aun más complicado convivir respetuosamente con una pluralidad de identidades y desarrollar capacidad crítica de sus componentes cuando existen tantas discriminaciones socioculturales, una incapacidad de cumplir con los derechos y brechas económicas y políticas (p. 31). Es posible pensar que no solo los Estados-nación, sino, en general, el mundo está montado sobre un velo mítico del concepto y las posibilidades de la ciudadanía cosmopolita. Pues aunque en todos lados y lugares del mundo se promueva y se enfatice la promulgación de los Derechos Humanos como ley universal, al mismo tiempo vemos un irrupción con ese anelado sueño, producido por las guerras, asesinatos y desapariciones forzadas de las personas que parecen no

pertenecer a esta utopía de un Nosotros y, por ende, es necesario el sacrificio de unos otros.

Por otra parte, si seguimos la línea de Millán (2008) la concepción ilustrada de la sociedad consideraba absurdo que una multitud creyera que realmente limpiaba su culpa, restablecía el orden y la justicia, con la muerte del chivo expiatorio (p. 68). Sin embargo, vemos que para Girard el mito efectúa esto constantemente. Para Millán (2008), sólo se necesita darle una mirada a nuestros días, de tal manera que no podemos ignorarlo “conviene recordar los casos de violencia colectiva recientes que suceden en comunidades en crisis, (...) ajustes de cuentas, linchamientos, procesos de limpieza o depuración étnica, los procedimientos de justicia expeditiva y sumarias” (pág. 68). Estas violencias colectivas que se justifican así mismas con acusaciones unitarias, las podemos ver en los bombardeos realizados a poblaciones civiles en Palestina por parte del Estado de Israel, donde mueren inocentes, pero mueren por el hecho de ser palestinos. O en un contexto nacional, lo podemos ver de dos maneras. La primera, en los linchamientos que se realizan en las calles a sujetos acusados de algún delito (real o imaginario): se le acusa de ladrones, castro-chavistas- mamertos, guerrilleros, violadores, narco-asesinos, entre otros. Segundo, cuando los procesos de justicia se convierten en algo mediático, como es el caso de la primera línea, los medios de comunicación ayudan a generar y construir la acusación unánime, que recae sobre una persona determinada o una población. Así, la unidad espiritual que aglutina la ciudadanía se mantiene unida bajos sus propios referentes, marcando las claras distinciones con ese otro que no las representa.

Recapitulando, podemos ver que dentro de las diversas posiciones filosóficas y políticas que hemos expuesto – anarquismo, hegelianismo y teoría mimética – existe una genuina preocupación por las víctimas. Primero, desde la perspectiva anarquista, especialmente las figuras de Bakunin y Malatesta, vimos que cuando se abre el espacio ético hay una imposibilidad de obviar o de quitar la mirada de aquel otro que clama por ayuda, pues como bien lo expresa Malatesta: no se entiende por qué la disputa política debe dejar víctimas que se encuentran por fuera del conflicto. Así mismo, la preocupación latente en la obra de Bakunin son las formas políticas que buscan oprimir

y adueñarse del ser del otro desde lo político y lo económico. Luego, desde la perspectiva hegeliana, hay un llamado al reconocimiento del otro, a ese que es diferente a mí, pero que, sin embargo, habita en mí mismo espacio comprendido como Estado. Hegel señala a lo largo de su obra como la historia de la humanidad se ha construido entorno a unas víctimas. Finalmente, viene la propuesta de la teoría mimética, la cual no sólo hace un llamado a mirar el papel de la víctima, sino que nos invita a mirar y reflexionar sobre nuestra propia violencia, la de nuestras instituciones y, en ese sentido, prestar atención sobre quien recae dicha violencia.

3.2. Traten a los demás tal y como quieren que ellos los traten a ustedes (Lucas 6 :31): Un anarquismo más allá de la violencia y lo político.

El otro como alteridad es, como ya lo mencionamos, introducido por Hegel en el mundo de la filosofía, específicamente en su *Fenomenología del espíritu*. Hegel expone las vías del reconocimiento en el capítulo de la autoconciencia, en el cual busca mostrar la relación del sujeto con sus semejantes, los cuales se encuentran en una relación de tensión (la lucha) por el reconocimiento. En primera medida, debemos entender que el concepto de reconocimiento en Hegel es ético, pues “este concepto apunta en lo esencial a una mediación entre sujetos particulares y comunidad intersubjetiva” (de la Maza, 2009, p. 229). Para Hegel sólo cuando comprendemos la existencia de ese otro se da el reconocimiento:

La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra conciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce (...) el desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del reconocimiento. (Hegel G. W., 2010, p. 113)

El reconocimiento hace referencia a la relación recíproca entre individuos, en la cual cada sujeto percibe al otro como igual, esté le da garantía a la individualidad, pues sólo se *es* en la medida que existe otro que me reconoce como igual (Hegel, 2010)

p. 114). “Por consiguiente, el concepto puro de reconocimiento remite a una relación de identidad simétrica entre dos autoconciencias libres” (Orozco Sepúlveda, 2013, p. 116). Lo que está de fondo en la propuesta hegeliana es la posibilidad de identificación con el otro, una propuesta ética, que me permite reconocermé como igual con el otro, ya que es de esta manera en la que una autoconciencia -un sujeto concreto actuante- puede asegurar su libertad, al aceptar a otra como libre e idéntica.

El reconocimiento entre las autoconciencias no se da de manera tranquila, sino que dentro de este proceso existe una lucha, donde quien afirma su libertad se impondrá sobre quien afirma su apego a la vida. Este conflicto no se acaba con la muerte de alguna de las autoconciencias, dado que, si desaparece el otro, aquel con el cual estoy en conflicto por el reconocimiento, no ocurriría este movimiento. Por tanto, se da “una lucha mitigada sin llegar a la destrucción del otro, pero con la disposición constante para la contienda” (Orozco Sepúlveda, 2013, p. 117). Esta contienda es lo que Hegel llamará la dialéctica entre señorío y servidumbre.

En esta dialéctica, las posiciones no se mantienen estáticas, sino que, por el contrario, van cambiando según la intensidad del conflicto y las fuerzas de los oponentes. Para Hegel (2010), este conflicto puede tener una especie de final cuando los oponentes se perdonan, lo que implica asumir que la vulnerabilidad extrema del otro es como la de uno mismo. Este punto del perdón implica asumir la humanidad del otro en su extrema fragilidad; en eso consiste la fraternidad. Girard diría que se trata de asumir la vacuidad de cada uno de los contendientes y de sus luchas. Pero, hay que recordar como ya lo mencionamos, que en Hegel el futuro no es un asunto filosófico, y, a lo sumo, solo podemos saber que será lo que decidamos en cada presente.

Para el filósofo alemán, el *Geist*, se expresa en el modo general del comportamiento del individuo: “lo ético como el modo universal de acción de los mismos – como costumbre –, la habitualidad de lo ético es como una segunda naturaleza (Hegel, 2010b, §151). La educación permite hacer o formar como éticos a los seres humanos. Ya que el deber no es una restricción de la libertad para aquellos que la han acogido, la libertad no requiere que las reglas éticas sean sometidas a

pruebas, sino que sólo le basta la certeza de la propia libertad de los individuos, y añadiríamos, que esto no es posible sin el reconocimiento del otro como igual, como un semejante.

Filósofos posteriores a Hegel apelan a la importancia del reconocimiento del otro dentro de la filosofía. Un ejemplo de ello es Foucault; su pensamiento tiene:

Cierto afán por superar el hegelianismo y la modernidad dentro del ámbito del pensamiento francés de mediado del siglo XX – afán indisociable de cierta recepción del pensamiento de Heidegger y Lévinas, que habría contribuido a perfilar gradualmente una filosofía de la diferencia ontológica, combinada con cierto intento de pensar lo otro como otro, es decir, como una exterioridad irreductible a lo otro. (Cadañia, 2012, p. 36)

Este distanciamiento se da por la necesidad de pensar la diferencia misma. Lévinas ve en Heidegger que la otredad es absorbida de una forma violenta y vinculante a lo mismo, es decir, que reduce lo otro a la identidad de una forma totalizante:

Filosofía del poder, la ontología como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general, aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente, permanece a la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía. Tiranía que no es la extensión pura y simple de la técnica en los hombres cosificados. Se remonta a los «estados de ánimo» paganos, al arraigamiento al suelo, a la adoración que hombres esclavizados pueden profesar a sus señores. El ser antes que el ente, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro. (Lévinas, 2002, p. 70)

Hegel funda una corriente de pensamiento filosófico que se mueve hacia la pregunta ética y política por el otro, que incluso su “hijos” parricidas (anarquistas) acogen y tornan en una preocupación genuina dentro de sus planteamientos teóricos. A pesar del distanciamiento que toman de Hegel, no sólo el anarquismo, sino las corrientes posestructuralistas y contemporáneas – tanto filosóficas como políticas – estas van a retoma la idea de la diferencia como aquello que se encuentra en lo no dicho, en esos discursos que no hacen parte de la hegemonía cultural, pero que si

permiten pensar y dar nociones sobre la construcción de las prácticas del poder actuales³¹.

Girard por el contrario a las corrientes mencionadas, tiene una lectura diferente de Hegel. Como señala Solarte (2016) llega a Hegel bajo la perspectiva que hace Kojève, en el cual el filósofo alemán es asumido como un romántico, en términos girardianos, el sujeto de Hegel (en Kojève) sigue preso de la idea de autonomía (p. 160). Esta, dentro de la teoría girardiana, es algo que no existe, es un engaño o una mentira, mejor dicho, que la autonomía no es tan autónoma, pues nuestro deseo y por ende nuestras acciones están mediadas por los otros a quienes imitamos. La mediación a la que hacemos referencia es propia de la cultura, pero supone, en su propio fondo escondido, la violencia mimética de la rivalidad y la venganza de los individuos, y del orden social sobre el desorden de los individuos.

A diferencia de Hegel, para Girard el final de la historia no se espera como un encuentro fraterno con el hermano, sino que para el autor francés esta reconciliación es una posibilidad extremadamente remota, pues nos encontramos en el apocalipsis, es decir, en el desenfreno de la mimesis violenta. Para Girard esa remotísima posibilidad de salvación consiste en retrotraernos de nuestros mecanismos de victimización y aprender a asumir de manera misericordiosa a cualquier otro al que podríamos transformar en chivo expiatorio. Todas estas perspectivas buscan entender que no vivimos en una completa individualidad atomística, sino que estamos constituidos por relaciones son intersubjetivas, lo que requiere un compromiso con otro que constantemente me está interpelando.

3.2.1. *Ética, política y violencia*

Desde la perspectiva de la ética “la violencia plantea cuestiones de tipo normativo que se refieren a la legitimidad y justificación de los actos violentos, en sus

³¹ Estos discursos contra hegemónicos estudiados y leídos bajo las perspectivas anarquistas, dan nacimiento a lo hoy conocido como neanarquismo, a saber, un replanteamiento de las posturas clásicas en relación con las nuevas formas de producción intelectual contracultural, la cual se enfoca en visibilizar las nuevas humanidades, a saber, el feminismo, la comunidad LGBTQ+, el derecho de los animales, entre otros.

formas defensivas, preventivas y punitivas” (Schramm, 2009, pág. 15). La ética permite ver los diferentes tipos de adjetivación, sin separar de ellas sus manifestaciones, la cuales se entrelazan teórica y prácticamente. Cuando se aborda la violencia en la perspectiva normativa, como es usual en el derecho y la ética en sociedades democráticas y liberales, no se ofrecen propuestas claras para la acción. Se suelen hacer consideraciones negativas -como las intervenciones policiales y judiciales en lo local, regional o internacional, que son, además, consideradas legítimas-, pero se trata de un ámbito que en realidad no se ha reflexionado en la ética. En realidad, el problema radica en que existe una naturalización del fenómeno de la violencia que impide su análisis y abordaje ético (Schramm, 2009, p. 15).

René Girard, al igual que Hegel y el anarquismo, señala una preocupación latente por las víctimas, si bien para el filósofo alemán las víctimas son sobre quienes está escrita la historia, para el filósofo francés, las víctimas se han convertido en un hecho tan naturalizado, que pasan a significar algo o representar algo solo si se encuentran fuera de nuestras fronteras³².

Las víctimas se han convertido en el paradójico objetivo de las rivalidades miméticas, de las pujas competidoras. Aunque haya víctimas en general, las más interesantes son siempre las que nos permiten condenar a nuestros vecinos. Quienes, a su vez, actúan del mismo modo con nosotros y se acuerdan, sobre todo, de aquellas víctimas de las que nos hacen responsables. (Girard, 2012, p. 213)

No comprendemos (la humanidad en general) que cometemos actos de violencia con otros seres humanos, de modo que no asumimos nuestra responsabilidad, sino que culpamos a nuestros vecinos. El vecino nos recuerda nuestro deber con nuestras víctimas, de la misma manera que lo hacemos nosotros con él. Para Girard, las víctimas “legítimas y justificables” son aquellas que nos permiten separar nuestra frontera de lo “bárbaro” a lo “civilizado”, del “Estado” y la “anarquía”:

³² De igual manera, es importante recordar que dentro de la perspectiva girardiana, la violencia originaria, que se genera sobre una víctima inocente (en el sentido que no interesa si en realidad es culpable o no de lo que se le acusa), pasada por la simbolización y la ritualización de su sacrificio, de donde emergen la cultura y sus instituciones. Para ahondar más en este tema ir a *Things hidden since the foundation of the world*.

Nuestro mundo no ha inventado, desde luego, la compasión, pero sí la ha universalizado. En las culturas arcaicas la compasión se ejercía sólo en el seno de los grupos extremadamente reducidos. La frontera quedaba siempre señalada por las víctimas. Los mamíferos marcan su territorio con sus propios excrementos, algo que durante mucho tiempo han venido haciendo también los hombres con esa especial forma de excremento que para ellos representan los chivos expiatorios. (Girard, 2012, p. 219)

Girard propone una mirada hacia nosotros mismo para hacernos responsables de nuestra violencia, que es, como añadiría el anarquismo³³, hacernos responsables del otro. Dentro de los fenómenos que aborda la ética, la violencia “se produce siempre en una estructura de acción de un “yo” sobre un “tú” (o un “él”) o de un “nosotros” sobre los “otros” (o ellos) (Schramm, 2009, pág. 15). Estos fenómenos de la violencia son objeto de la ética pues presentan una dimensión analítica, la cual estudia las razones de la violencia, y una dimensión normativa, que reflexiona sobre lo correcto/incorrecto, permitido/no permitido, justo/ injusto.

Como hemos visto a lo largo del trabajo, lo que se encuentra de fondo es un problema de violencia dentro del ámbito de lo institucional, una violencia sacrificial, que no sólo incorpora a los agentes internos (ciudadanos), sino que involucra también a externos. Entonces, uno de los retos que se nos presentan es pensar desde la ética esa violencia que se encuentra naturalizada dentro de las instituciones y en la sociedad contra el otro diferente y que, por lo tanto, es considerada legítima y permitida.

Schramm (2009) señala que el concepto de violencia en la reflexión socrático-platónica se muestra en aquello que causa una desestructuración del orden moral y jurídico. Para Platón la idea de que la violencia sea la condición del Estado y la política es una idea refutable. En el *Gorgias* y *La República* propone que la función del filósofo es pensar el Estado como algo ideal, un espacio donde la razón prima sobre el deseo, es decir, un espacio donde no domine la violencia arcaica. Lo que hace Platón es una desnaturalización de la violencia pensándola filosóficamente (p. 19).

³³ Es necesario aclarar que no sólo el anarquismo la posición que invita a esta preocupación, como hemos visto a lo largo del texto Lévinas lo propone desde su an-arquismo, Hegel desde el reconocimiento, Girard desde la perspectiva de la renuncia a la violencia. Aquí enfatizamos en el anarquismo por la relación que queremos construir.

Por otro lado, la violencia desde una perspectiva aristotélica es pensada en términos políticos vinculados siempre a la idea de justicia. Para Aristóteles en *La gran moral*: “hay violencia siempre que la causa que obliga a los seres a hacer lo que hacen es exterior a ellos; y no hay violencia desde el momento que la causa es interior y que está en los seres mismos que obran” (Aristoteles, 1873). En la *Ética a Nicómaco*, la justicia estaría del lado de las acciones sin violencia, como una virtud arquitectónica, que ocurre cuando el hombre llega al justo medio en su acción.

Schramm señala que en la Edad Media, siguiendo postulados de la filosofía griega sobre la tiranía, Tomás de Aquino defendió el derecho a la resistencia y a la rebelión contra los gobiernos considerados ilegales y tiránicos. Esto permitió llegar al mundo filosófico y en la tradición moderna una idea positiva del concepto de violencia. De este modo, una de las características que define a la reflexión moderna sobre la violencia es la voluntad de justificar dichos actos violentos en ciertos ámbitos de la vida (Schramm, 2009, p. 19). Justificación que como hemos visto a lo largo de la historia, llega a varios anarquistas del siglo XIX, los cuales, bajo la bandera de la libertad y la resistencia, terminan asesinando a múltiples inocentes.

La modernidad asume la tarea de pensar la violencia como un medio para consolidar el Estado. Un ejemplo de ello es la propuesta de Hobbes. En el *Leviatán*, propone que la sociedad se construye a través de un pacto tácito (contrato social) por el cual entrega la potestad al Estado para ejercer la violencia contra aquella amenaza que busque desequilibrar la paz, sea interna o externa. Emplea la perspectiva que anteriormente mencionábamos: aquello que se considere por fuera de las formas de ciudadanía o que se oponga a su unidad moral puede eliminarse.

Esto define el pensamiento moderno, así:

Sorel asocia la violencia con la ética. Considera la “violencia buena” del emergente sindicalismo revolucionario, por estar exenta de odio, siendo distinta y contrapuesta a la fuerza, considera como instrumento del poder constituido que quiere imponer un orden social gobernado por una minoría. Para Sorel existiría, por lo tanto, una violencia asociada a la virtud y que quiere la destrucción del orden vigente por considerarlo injusto, atribuyendo una dimensión ética positiva a las formas de resistencia del poder. (Schramm, 2009, p. 19)

Nietzsche, por el contrario, desde la perspectiva de Innerarity (1987), recoge la concepción densa de violencia de los orígenes, es decir, esa violencia que se consideraba desaparecida por la tradición clásica de la filosofía. Para Nietzsche, la violencia es una manifestación irracional de la voluntad universal, pero debe ser comprendida dentro de la perspectiva según la cual “la historia de la humanidad debe ser vista con crueldad, y la historia de la metafísica como la historia de los intentos de dar sentido a la existencia” (Schramm, 2009, p. 20). Lo que propone el filósofo alemán es la superación del dualismo que considera a la violencia como separable a la vida, para así poder encontrar un sentido diferente a la idea banal de violencia que se tiene en la vida cotidiana.

Foucault incorporaría en la sexualidad, la locura, la medicina y el crimen como los lugares específicos donde la violencia sería utilizada con el fin de tener el control social sobre la población. Para el autor francés, este tipo de violencia daría sentido a la totalidad del ser. Siguiendo la propuesta de Lévinas (2002) diríamos que esta totalidad sería una negatividad ontológica donde se negaría la existencia de ese otro (no-ser) por su resumen en la unidad del ser, de lo idéntico, de lo único. Esta perspectiva permitiría a Foucault “describir la totalidad de la existencia como un enfrentamiento constante entre dos movimientos opuestos y, de cierta forma, co-necesarios” (Schramm, 2009, p. 20):

La ética de la existencia en Michael Foucault hace referencia a un proceso de subjetivación que se opone a los mecanismos de sujeción en Occidente. A Foucault no le interesa encontrar un nuevo fundamento para el sujeto, sino la constitución de modos de vida. (...) En este sentido, el sujeto, en Foucault, no es el fundamento inmutable y determinante; su razón de ser se halla en la posibilidad de modificarse: su forma se convierte en una tarea de renovación constante: Foucault recoge la filosofía del sujeto, y le da un giro completamente diferente: en esta medida, la pregunta por el fundamento está ligada a la nueva fundamentación de la ética. Es ésta, pues, una ética que no se asienta ya en el sujeto epistemológico, sustancial, sino en el sujeto de las prácticas de sí, y que se hace efectiva una historia abierta cuyas estructuras no están determinadas de una vez por todas, sino que son modificables. (Giraldo, 2009, p. 239)

El sujeto ético en Foucault³⁴ no se constituye de manera pasiva ante la norma, sino que, por el contrario, lo hace de manera activa dando forma a su existencia. “El sujeto en lugar de dejarse gobernar, se gobierna así mismo” (Giraldo, 2009, p. 239). Este se impone sobre el orden epistemológico, que está constituido por la narrativa hegemónica occidental y que han permeado las nuevas formas del anarquismo. Pero es justamente de este tipo de interpretación a la que se opone René Girard. En ese proceso de superación, para Girard existe de igual manera un proceso violento que obedece a una estructura totalitaria basada en el sacrificio de otro. Por esto señalamos anteriormente que el anarquismo que se encuentra en la teoría girardiana no se asemeja al anarquismo político, ni tampoco al teológico:

Foucault considera que en Grecia el *conócete a ti mismo* aparece siempre vinculado al *cuídate a ti mismo*. Sócrates es el iniciador de una consideración en la que hay que conocerse para *ocuparse de uno mismo*. La finalidad del autoconocimiento es, de esta manera, práctica; este planteamiento está presente tanto en la filosofía antigua como en los inicios del cristianismo. La noción griega es la de *epitemelia heautou* e implica varias cosas: una actitud con respecto a uno mismo, con respecto a los otros y con respecto al mundo; es también una manera de atención y de mirada, se trata de trasladarlas hacia uno mismo para transformarse; transfiguración que se hace a través de unas acciones y de unas prácticas que denomina *ejercicios espirituales*. Esta es la espiritualidad de la filosofía para Foucault, la que hace del conocimiento una forma de cambio interno. (Roca Jusmet, 2014, p. 61)

Vemos que existe una cierta compatibilidad con esta transformación del sujeto foucaultiano con el estudio que Girard hizo de las novelas y con su propia comprensión de la necesidad de conversión en el orden de los deseos:

Lo que Girard observa sistemáticamente en las grandes obras de literatura también adquiere sentido para su propio trabajo. Así como los grandes novelistas basaron sus obras en percepciones -obtenidas en una especie de conversión- en su propio deseo mimético, la teoría mimética de Girard también resulta de tal experiencia de conversión. El descubrimiento de la conversión entre los grandes novelistas de la

³⁴ Es importante señalar que el filósofo francés ha sido uno de los autores más leídos y discutidos dentro de las nuevas prácticas anarquistas o neanarquistas.

literatura europea coincidió con la propia experiencia de conversión de Girard. (Palaver, 2011, p. 148)³⁵

Es esta apertura a la transformación de sí lo que nos permite pensar la noviolencia como una propuesta ética anarquista al margen y en contra de la institucionalidad violenta. El proceso de conversión no sólo implica el conocerme a mí mismo, sino en ese sentido, conocer la violencia que produzco y ejerzo sobre otros, además proponer una difuminación de mi esencia en el otro de manera que se puedan producir acciones éticas contestarias, pero poniendo fin a una espiral violenta.

3.2.2. *La práctica ética: Comunidades anarquistas dentro del ámbito estatal “resistir desde la noviolencia”*

La reflexión de Girard nos conduce a la noviolencia como una solución radical y realista a la violencia (Etxaberría, 2000, p. 177). La noviolencia es una práctica ético-política propuesta como alternativa a la violencia “justificada”, dado que esta busca crear un cambio social o político que tiene como solución final la violencia. El sentimiento ético de repugnancia ante la violencia es importante en un primer momento, pero este sentimiento es ambiguo para la noviolencia, pues dentro de su misma dinámica de rechazo a la violencia, puede pedir en casos que considere extremos una violencia justificada contra aquella violencia inhumana a la que se opone (Etxaberría, 2000, p. 177).

Girard señala este aspecto ambiguo de los procesos de expulsión de la violencia en las comunidades humanas. Como ya lo vimos en los capítulos anteriores, la violencia originaria es parte fundamental y constitutiva de la cultura y las instituciones humanas. El mecanismo del chivo expiatorio canaliza la violencia que amenaza a la comunidad sobre una única víctima; busca la paz y la encuentra dentro de otro tipo de violencia puntual. La propuesta de la noviolencia como un asunto ético-

³⁵ What Girard observes systematically in the great works of literature also takes on meaning for his own work. Just as the great novelists based their works on insights—obtained in a kind of conversion—into their own mimetic desire, Girard's mimetic theory, too, results from such an experience of conversion. The discovery of conversion among the great novelists of European literature coincided with Girard's own experience of conversion. [Traducción propia.]

político busca salir de este círculo violento, rompiendo con la dicotomía de medios y fines. La noviolencia comprende que no existen medios violentos legítimos que nos lleven al fin último que sería la paz, de modo que rompe con la perspectiva de que cualquier medio vale para conseguir la paz y entiende la paz como un acción concreta y único medio para acabar con la violencia.

Estos aspectos se encuentran en las últimas formas del anarquismo occidental del siglo XX, si bien estos no encuentran una salida directa a la violencia, si muestran una preocupación genuina por las formas de construcción de sociedades que no implemente una forma de poder vertical. Bakunin y Malatesta señalan que impera el poder patriarcal, sagrado y violento que justifica la muerte de inocentes. Sin embargo, estos aspectos han cambiado.

Según Etxeberria (2000) la noviolencia se ve obligada a dar razones ya no solo morales sino políticas que justifiquen su viabilidad (p. 178). La noviolencia da razones morales como lo son el derecho a la vida, e histórico-políticas, como la efectividad de cambios históricos que han ocurrido sin violencia. Estas dos ideas se pueden ver ya en el pensamiento girardiano, específicamente cuando habla sobre la necesidad de salir de las venganzas justificadas, mostrando que la sociedad sigue presa de esta violencia circular, pero que se puede romper el ciclo violento esto al incluir la perspectiva de una víctima perdonadora, que no inaugure un nuevo ciclo de violencia.

La noviolencia “resalta (...) que las justificaciones de la violencia se enmarcan siempre en una dinámica viciada: (...) Así, se dice que la violencia justificada es una violencia justiciera de respuesta a una violencia anterior” (Etxeberria, 2000, p. 178). En el mundo contemporáneo la ejemplificación de esa violencia justiciera se ve por medio de los ‘memes’ o imágenes que justifican el asesinato de ladrones, las amenazas contra disidentes políticos, inmigrantes, ONGS, etcétera, como medio de cortar de tajo con la “violencia” y desestabilidad social y estatal que ellos producen.

Otra característica de ese círculo vicioso de violencia es que esta está justificada como *extrema ratio* contra las violencias que trasgreden los derechos; el problema radica en que es el violento el que decide sobre esta *extrema ratio* y siempre tiende a encontrar razones para ello (Etxeberria, 2000, pág. 179). Así pasa lo que nos advertía

anteriormente Malatesta, los gobiernos y Estados son quienes poseen la *extrema ratio*, para determinar quién es considerado enemigo o peligro para el Estado y la ciudadanía. Así terminan condenando a todos aquellos que se les presentan como diferentes. Esto se ve en la violencia callejera en contra de los marchantes, como por ejemplo el asesinato de Lucas Villa, o en el asesinato de dirigentes políticos y líderes sociales, estigmatizaciones a OGN como temblores y con la entrada de las nuevas tecnologías, como los sistemas de inteligencia artificial alimentados con datos entregados por los sistemas policiales, datos actuariales y prejuicios personales del denunciante y el funcionario público se han fomentado los casos de discriminación a poblaciones anteriormente discriminadas.

Etxeberria (2000) muestra que por último se acude a la razón de la eficacia, es decir, que la violencia puntual es un mal menor que se justifica por su capacidad de evitar un mal mayor, consiguiendo así el mayor bien posible (p. 178). Es en este aspecto donde le toca entrar a la no violencia y plantear una solución donde muestre que ella es la más factible.

En este sentido, tocaría repensar las funciones de las instituciones y el Estado. De igual manera, el concepto tan menguado y limitante de ciudadanía y su función dentro de los parámetros de identificación. Finalmente, pero no menos importante, la relación del Estado con las nuevas formas de generar comunidad, las cuales se paran al margen y en algunos casos fuera de las instituciones gubernamentales en donde se empieza a presentar tensiones por la violencia emergente de un reconocimiento.

Frente al primer aspecto, es necesario repensar el concepto de ciudadano, como lo muestran los anarquistas, junto con Solarte y Beas Miranda (2016; 2009), entre otros autores. Este concepto se ha convertido en la nueva forma de discriminación positiva, pues quien esté por fuera de este marco de acción es considerado un bárbaro, un delincuente o un incivilizado. Dejando por fuera a personas pertenecientes a culturas ancestrales o que se encuentran al margen de los Estados-nación como Marinaleda, comunidades autónomas o los Municipios autónomos rebeldes zapatistas. Frente a estas personas y comunidades se construye un estigma que no se puede borrar, el cual desencadena la expulsión o persecución por medio de sistemas legales. Sin embargo,

es importante rescatar el trabajo hecho estas experiencias por medio del arte, la espiritualidad, el trabajo horizontal, el reconocimiento en la igualdad y reconocimiento de la diversidad sexual entre otras acciones, que han permitido que las personas pertenecientes a dichas comunidades se relacionen y reconozcan con los otros y otras. Es importante mencionar que no es un reconocimiento de logros, metas o habilidades, sino que es un reconocimiento en lo más profundo de la base ética, es decir, el reconocimiento de la diferencia que me interpela. Ese reconocimiento se da sobre la nada, sino sobre la base que cada cual favorece que la otra persona realice sus deseos y metas, permitiéndoles así salir del círculo de la violencia mimética.

Finalmente, el reconocimiento de la otra persona. Este se da en la medida en que hay una renuncia al deseo metafísico. Constituye el camino hacia la diferencia. Girard comprende que la unidad es el origen mismo de la violencia, de modo que la noviolencia supone una distancia, un cese del deseo obsesivo que trata de ser el otro. Esta distancia es una necesaria diferencia, sin la cual no es posible la renuncia a la violencia y no es posible tampoco el retorno no violento hacia los otros. Comprender y reconocer al mediador es renunciar a la divinización/satanización y, por tanto, al orgullo y al odio que nos unen a ella. Esta renuncia implica una salida de una renuncia a la esclavitud por la cual nos aferramos a ese otro. Así, todos los efectos del deseo metafísico son sustituidos por efectos contrarios. Girard (1998) diría que, en esta renuncia al otro, la mentira se desplaza por la verdad, la angustia por la memoria afectiva, la agitación por el reposo, el odio por el amor, la humillación por la humildad, el deseo según el otro divinizado por el deseo según el Otro trascendente (p. 265). Girard propondría, como todos los anarquistas, una vida comunitaria al margen y en cuestionamiento a la violencia del Estado, institución patriarcal y violenta que hemos justificado a lo largo de estos años desde las teorías éticas y políticas. Para Girard, el encontrarnos con las otras personas en el reconocimiento de nuestra propia nada permite romper con la dinámica negativa del deseo mimética y aprender a renunciar a las dinámicas verticales del poder y la violencia.

CONCLUSIÓN

Al principio del texto señalábamos que hay una confusión y desconocimiento cuando se está hablando de anarquismo dada por la porosidad del concepto y el movimiento, la multiplicidad de corrientes, la discusión histórica dicotómica entre priorizar lo individual o lo comunitario, además de posiciones que han estado sujetas a cambios históricos y culturales, así como una pobre recepción y distribución del concepto por parte de las academias y los medios de comunicación. Sin embargo, como señalamos en el primer capítulo, existen unos rasgos convergentes entre todas las posturas anarquistas, a saber, reconocer las relaciones de intersubjetividad, o, mejor dicho, la tendencia a lo comunitario. Si bien los padres del anarquismo individualista como Stirner y Godwin apelaban a la importancia del individuo, estos llegaban a la necesidad de reconocer las relaciones de intersubjetividad que provienen de la comunidad. Por otro lado, el anarquismo tuvo una relación primaria con la práctica y el discurso ético, como prioridad antes del quehacer político. Finalmente, poder desmitificar el anarquismo como proyecto político señalándolo como una forma de resistencia válida frente a la violencia institucional.

Esto nos permitió preguntarnos sobre el contenido ético del anarquismo. Diversos autores anarquistas no encuentran esta posibilidad puesto que ven lo moral y lo ético como una imposición que vienen dada por un “ente superior”. A pesar de esto, desde la perspectiva de la eticidad o vida ética hegeliana, señalamos que era importante reconocer que la humanidad ha vivido en instituciones políticas desde sus inicios, que por medio de desarrollos históricos, evolutivos y culturales nos llevaron a lo que hoy conocemos como Estados de derecho. Además de reconocer la fuerte idea de comunidad insertada dentro de la eticidad hegeliana, la cual, desde nuestra perspectiva, permea el pensamiento anarquista conduciendo no los desarrollos teóricos, pero si los desarrollos prácticos, pues no es muy difícil ver el paralelismo entre la premisa del

EZLN de *mandar obedeciendo* en relación con la idea de deber en Hegel, pues sólo reconociendo mi relación y obligación con la comunidad soy verdaderamente libre.

Finalmente, en el tercer capítulo encontramos que, a pesar de los grandes aportes que el anarquismo hizo a la ética y el cuidado por el otro, existe una imposibilidad teórica en este movimiento para ofrecer una salida a la violencia. Consecuencia de esto, como lo señala Malatesta y es cotejable con la realidad, la cantidad de víctimas que dejó el movimiento anarquista en el siglo XIX. Si embargo, la capacidad porosa y crítica del anarquismo abre la posibilidad de repensar y criticar estas acciones, lo cual lleva a que este dialogara con corrientes filosóficas contemporáneas.

Desde nuestra perspectiva, encontramos una fuerte relación entre la teoría mimética propuesta por René Girard y el anarquismo, puesto que los dos hacen una fuerte crítica al carácter sagrado y sacrificial de las instituciones y la consecuente necesidad de su desmitificación. Teniendo en cuenta el desarrollo del trabajo y las posibilidades antropológicas y éticas que abrió la mirada de la relación Girard-Anarquismo, propusimos la perspectiva de una ética de la no violencia que ofreciera una posibilidad de escape al círculo violento que se ha configurado dentro de las instituciones, así como la posibilidad de comunidades autónomas no violentas.

En conclusión, Girard nos invita a proponer un nuevo *ethos* donde se promueva el reconocimiento del otro al reconocer que ese otro es mi modelo de deseo, y en el mismo sentido, yo soy modelo de sus deseos. Pero, en vez de ir de forma directa a la confrontación, se trata de encontrar con el otro en la nada de nuestra existencia, de tal manera que podamos develar la violencia que se ocultaban en nuestro deseo de apropiación, y podamos iniciar una relación donde la violencia no sea el motor de nuestra conducta. Lo que busca esta ética es que el dedo acusador deje de apuntar a una víctima, que el sujeto reconozca que es igual a aquel que acusa y, en este sentido, esa mano que acusaba se abra en plenitud y se extienda en ayuda al otro.

La salida al mecanismo del chivo expiatorio, como lo muestra James Alison (2016), no sólo busca develar la violencia que se esconde en el mito, sino que busca romper con las relaciones que lo perpetúan; desde la perspectiva anarquistas, sería

romper con unos lazos de poder vertical y patriarcal que obligan o imponen desde perspectivas culturales, políticas y morales la eliminación del otro que se me presenta como diferente. Un ejemplo que propone Alison es el niño al cual acosan en el colegio por su condición sexual; el niño sale del colegio gracias a este acoso, pero por motivos de la vida debe volver a la institución educativa. Al volver tiene tres opciones, dos de ellas recurren a aceptar y continuar con el mecanismo del chivo expiatorio. Pero la tercera, por el contrario, es en la que se devela el funcionamiento del mecanismo dentro del curso y la estabilidad social que otorga. El niño renuncia a la violencia de vengarse o posicionarse sobre sus compañeros, les muestra la dinámica del chivo expiatorio y su funcionamiento y les propone reconstruir las relaciones sociales por fuera de esta dinámica. Si leemos esta analogía en clave crítica y anarquista, es “la muerte del Estado”, entendida como la ruptura con sus formas violentas constitutivas y la apertura a la posibilidad de construcción de nuevas modalidades de comunidad. Esta perspectiva no violenta no sólo permite reconocer al otro como igual, sino que permite entender y aceptar la diferencia, la complejidad, la constitución social, histórica y económica de cada sujeto, dando pie para hacer un camino de reconocimiento en una unidad apacible que lleva a los miembros de una comunidad hacia la reconciliación.

Salir del mecanismo del chivo expiatorio permite reconfigurar y pensar las relaciones del Estado y los ciudadanos, señalando que desde la perspectiva de comunidades autónomas que estén al margen del poderío estatal (Chiapas, Marinaleda, las comunidades de paz en el Magdalena Medio, Antioquia o el Cacarica, entre otras), se muestren las posibilidades de configuración de relaciones personales y comunitarias que eviten ejercer una violencia específica sobre un sujeto o comunidad en particular. De igual manera, se abre la posibilidad de pensar y construir comunidades y formas de organización humana que no pasen por lo sagrado, puesto que la actitud crítica consigo misma del anarquismo no sólo permite reconfigurar el movimiento según las necesidades históricas, sino que, en estos casos permite pensar y hacer patente la violencia que estos mismos ejercen. A saber, lo que se busca es hacernos responsables de nuestra propia violencia como personas y comunidades, y no sólo señalarla, además de invitarnos a dar un paso de conversión al cuidado del otro.

Girard nos invita a la posibilidad de hacernos responsables éticamente de ese otro que me interpela y apela por mi ayuda. De igual manera, a la posibilidad de pensar las instituciones no en términos de Durkheim, como una administración de la venganza, sino que dentro de ella podamos encontrar un acto de misericordia que permita el reconocimiento del otro y una reconciliación efectiva de los individuos de la comunidad. Entendiendo que en esta reconciliación no sólo entra el otro, sino que cada cual puede ser participe en la medida en que busca dejar de lado el camino de la violencia como restaurador de la paz social.

Finalmente, este trabajo ha buscado señalar el potencial ético-político encontrado en la teoría girardiana vinculada con propuestas anarquistas, abriendo la posibilidad de pensar más allá de las corrientes en las que se han enmarcado a René Girard y su teoría; de igual manera, permite pensar el anarquismo ético, alejado de las perspectivas revolucionarias³⁶ tradicionales. Este trabajo nos invita a explorar la relación de la teoría girardiana con diferentes teorías políticas, en este caso específico el anarquismo, pues encontramos en él un pensamiento transformador, que pone como fuente de análisis primario a ese otro que se ha deshumanizado con el fin de mantener controles políticos, económicos y sociales. De igual manera, se abre la posibilidad de pensar las nuevas formas de comunidad que se han organizado dentro de los últimos años, ofreciendo nuevas formas de discusión políticas alejadas de la dicotomía general, monolítica y rancias de bloques como de izquierda, centro y derecha.

³⁶ El sentido de perspectiva revolucionaria lo tomamos como salir de algo o transformar algo por medio de la violencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Alison, J. (19-23 de Septiembre de 2016). Espiritualidad de la Noviolencia. *Curso: Espiritualidad de la Noviolencia*. Bogotá, Colombia.
- Aristoteles. (13 de Agosto de 1873). *Obras de aristoteles* (Vol. 2). (P. de Azcárate, Trad.) Madrid: Proyecto Filosofía en español. Obtenido de <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc02028.htm>
- Arvon, H. (1981). *El anarquismo en el siglo XX*. Madrid: Taurus.
- Bakunin, M. (1972). *Dios y el Estado*. Cali: Piraña.
- Bakunin, M. (1978). A los compañeros de la Asociación Internacional de los Trabajadores en Locle y en la Chaux-de Fonds. En M. Bakunin, *El principio del Estado y Cartas* (pág. 26). Cali: Bandera Negra.
- Bakunin, M. (1978). *Escritos de filosofía política* (Vol. 1). Madrid: Alianza.
- Beas Miranda, M. (2009). Ciudadanía y procesos de exclusión. En M. Reyes Berruezo Albéniz, & S. Conejero López, *El largo camino hacia una educación inclusiva: la educación especial y social del siglo XIX a nuestros días : XV Coloquio de Historia de la Educación, Pamplona-Iruñea, 29, 30 de junio y 1 de julio de 2009* (Vol. 2, págs. 21-32). Pamplona: USAL.
- Breckman, W. (2026). The Symbolic Dimension and the Politics of Left Hegelianism. En D. Moggach, *The new hegelians Politics and philosophy in the hegelian school* (págs. 1-13). Cambridge: Cambridge University Press 2006.
- Caballero, F. (2018). Uribe en el país de los buenos muertos. *Las 2 Orillas*. Recuperado el 26 de Marzo de 2021, de <https://www.las2orillas.co/uribe-en-el-pais-de-los-buenos-muertos/>
- Cadahia, L. (2012). *Hegel y Foucault: vida, historia y política*. Madrid: UNAM.
- Cappelletti, Á. J. (2010). *La Ideología Anarquista*. Barcelona: El grillo Libertario.
- Cappelletti, Á. J. (2018). El anarquismo del siglo XX: Errico Malatesta. *Kaosenlared*. Recuperado el 15 de 08 de 2020, de <https://kaosenlared.net/el-anarquismo-del-siglo-xx-errico-malatesta/>

- Carrión, F. (2007). Lo político en la violencia y la seguridad. En F. Carrión (Ed.), *La política en la violencia y lo político de la seguridad* (págs. 3-19). Quito: Flacso.
- Castellanos, B. (2008). ¿Cabe la desobediencia civil en la filosofía del derecho de Hegel? *Nómadas*, 1-23.
- Charry, F. (2017). ¿Es Antígona anarquista? *Nova et Vetera*.
- Cortina, A. (2009). *Ciudadanos del Mundo Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.
- Damiani, A. M. (2013). Damiani, Alberto Mario. *Cuadernos de ética*, 28(41), 1-12.
- D'Angelo, V. (2017). *LA NOCHE DEL MUNDO. UNA LECTURA DE LA RELACIÓN ENTRE NIHILISMO Y POLÍTICA*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Daniel, W. (12 de Abril de 2021). Philosopher Slavoj Žižek says Wall Street Bets' GameStop squeeze was revolutionary because of how it focused on deliberately creating chaos, rather than anything fundamental. *Insider*. Obtenido de <https://markets.businessinsider.com/news/stocks/slavoj-zizek-wall-street-bets-gamestop-reddit-squeeze-revolutionary-2021-4-1030295421>
- de Robles, S. (2010). La crítica de Hegel a Kant: elementos para una revisión contemporánea de la cuestión Sittlichkeit Moralität. *Cuadernos del Sur. Filosofía*, 2010(39), 163-168.
- Durkheim, E. (1984). *The Division of Labour in Society*. London: THE MACMILLAN PRESS.
- El Mundo. (04 de Febrero de 2021). La 'burbuja de GameStop' desata la fiebre inversora en brokers españoles similares a Robinhood. *El Mundo*. Obtenido de <https://www.elmundo.es/economia/macroeconomia/2021/02/04/6019a15ffc6c834c2b8b485c.html>
- Ellul, J. (2005). *Anarquía y cristianismo*. Mexico: JUS.
- Escalante-Barreto, C. (2018/12). Constitucionalismo y Responsabilidad Penal del Adolescente: Negación desde el populismo punitivo como soporte y la ideología de la defensa social como resultado. En J. G. Hernández Galindo, *Constitución del 91... Entre Avances y retrocesos* (págs. 513-554). Universidad del Sinú - Editorial Ibañez.
- Etxeberria, X. (2000). *Ética de la diferencia: En el marco de la Antropología cultural*. Bilbao: Universidad de Deusto.

- Expansión. (3 de Febrero de 2021). Las autoridades buscan un posible fraude tras el alza de GameStop en Bolsa. *Expansión*. Obtenido de <https://expansion.mx/mercados/2021/02/03/autoridades-buscan-posible-fraude-alza-gamestop-bolsa>
- Fernández Droguett, R. (12 de Diciembre de 2019). Qué es y qué expresa la Primera Línea. *CLACSO*. Recuperado el 15 de Agosto de 2021, de <https://www.clacso.org/que-es-y-que-expresa-la-primera-linea/>
- Ferri, E. (2016). El anarquismo imperfecto de Max Stirner. *Tierra y Libertad*, 338.
- Gamero, J. (Dirección). (1997). *Vivir la utopia* [Película]. TVE.
- García, V. (1977). *Utopías y anarquismo*. Ciudad de Mexico: Editores Mexicanos Unidos.
- Gary, J. (2015). John Gray: Steven Pinker is wrong about violence and war. *The Guardian*. Obtenido de <https://www.theguardian.com/books/2015/mar/13/john-gray-steven-pinker-wrong-violence-war-declining>
- Gayón Tavera, D. R., Gallego Galvis, S. X., & Salinas Herrera, J. A. (2020). Construcción de ciudadanía desde la comunicación. Una mirada desde dos colectivos jóvenes de Bogotá. *Anagramas Rumbos y Sentidos de la Comunicación*, 19(37), 213-229. doi:<https://doi.org/10.22395/angr.v19n37a11>
- Giraldo, R. (2009). La ética en Michel Foucault o de la posibilidad. *Tabula Rasa*, 225-241.
- Girard, R. (2002). *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (2012). *Veo a satan caer como el relampago*. Barcelona: Anagrama.
- Girard, R. (2016). *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Madrid: Trotta.
- Godwin, W. (1973). *An Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness*. London: G.G.J. and J. Robinson.
- González Abrajan, M. (2011). Proudhon, o los principios de autoridad y libertad. Breve introducción a la teoría del sistema federal. *Andamios*, 8(17), 259-285.
- González, A. (2004). González, Ana. *Teorema: Revista internacional de filosofía*, 23(1), 215-232.
- Graham, R. (2005). *Anarchism : a documentary history of libertarian ideas* (Vol. 1). Montreal: Black Rose Books. doi:10.1017/CBO9781107415324.004

- Guardamagna, M., & Cueto, W. J. (2013). POLÍTICAS DE ESTADO EN DEMOCRACIA: LA RELACIÓN ESTADO/SOCIEDAD COMO ÁMBITO DE CONSTRUCCIÓN DE LA POLÍTICA. *Revista de Estudios Transfronterizos*, 59-80. Obtenido de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/ssa/v13n2/art04.pdf>
- Hegel, G. W. (2005). *Enciclopedia ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. (2010). Fenomenología del espíritu. En G. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (págs. 210-655). Madrid: Gredos.
- Hegel, G. W. (2010). Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. En G. W. Hegel, *Hegel II* (págs. 5-271). Madrid: Gredos.
- Innerarity, D. (1987). El sentido de la violencia en el pensamiento social de Nietzsche. *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 39-63.
- Jun, N. (2007). Toward a Girardian Politics. *Studies in social and political thought*, 22-42.
- Jun, N. (2012). *Anarchism and political modernity*. New York: Continuum.
- Knowles, D. (2002). *Hegel and the Philosophy of Right*. New York: Routledge.
- La vanguardia. (29 de Enero de 2021). La locura de GameStop sale cara en España: hasta 6 años de prisión. *La vanguardia*.
- Lahosa, J. (2007). Política y violencia. En F. Carrión (Ed.), *La política en la violencia y lo político de la seguridad* (págs. 19-34). Quito: Flacso.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Madrid: Salamanca.
- Malatesta, E. (2013). *Estrategia y tácticas en la práctica anarquista*. Bogotá: Rojinegro.
- Malatesta, E. (2016). *La anarquía*. Imperdible: Editorial Imperdible.
- Marshall, P. (2008). *Demanding the impossible: A history of anarchism*. London: Harper Perennial.
- McLellan, D. (1969). *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Novocurso.

- Mejía, A. (2010). La anarquía como orden en de otro modo que ser. *Cuadernos de filosofía*, 81-90.
- Mercado, L. (25 de Abril de 2021). 'Las disidencias son incumplimiento de las Farc': canciller Blum. *El Tiempo*. Recuperado el 26 de Abril de 2021, de <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/claudia-blum-las-disidencias-son-incumplimiento-de-las-farc-582769>
- Miller, G. (Dirección). (1979). *Mad Max* [Película].
- Mora, C. (2018). *RENÉ GIRARD Y UNA ÉTICA DE LA DIFERENCIA: COMPRENDER UNA PROPUESTA DE LA NOVIOLENCIA DENTRO DEL ÁMBITO PENAL*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- ONU. (2019). *Una nueva era de conflictos y violencia*. Recuperado el 26 de Marzo de 2021, de <https://www.un.org/es/un75/new-era-conflict-and-violence>
- Orozco Sepúlveda, S. (2013). El concepto de reconocimiento en Hegel: un principio de justicia social. *Versiones*, 115-124.
- Osorio, C., & Montes, R. (06 de Mayo de 2021). La “revolución molecular disipada”, la última estrategia de Álvaro Uribe. *El País*. Recuperado el 15 de Agosto de 2021, de <https://elpais.com/internacional/2021-05-07/la-revolucion-molecular-disipada-la-ultima-estrategia-de-alvaro-uribe.html>
- Palaver, W. (2011). "Creative renunciation": the spiritual heart of René Girard's "deceit, desire, and the novel". *Religion & literature*, 143-150.
- Paniagua, J. (2012). *Breve historia del anarquismo*. Madrid: Ediciones Nowtilus.
- Paolicchi, L. (2014). Eticidad Sustancial y Discurso. Hegel en la fundamentación de la ética de Karl-Otto Apel. *Hermenéutica Intercultural*, 50-62.
- Paredes, M. d. (2020). La ciencia filosófica del derecho y la libertad. *Hegel 250 años*. Bogotá. Recuperado el 08 de Febrero de 2021, de <https://www.youtube.com/watch?v=Y9V7FHyORMQ&t=3982s>
- Peterson, J. B. (2018). *12 reglas para vivir, un antídoto al caos*. Barcelona: Planeta.
- Pinker, S. (2018). *En defensa de la ilustración*. Barcelona: Paidós.
- Proudhon, P.-J. (2011). *Escritos federalistas*. BARCELONA: AKAL.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1988). *Historia Del Pensamiento Filosófico Y Científico III*. Barcelona: Herder.
- Redacción. (12 de septiembre de 2020). ACAB: ¿qué significa la sigla que apareció en las protestas de Colombia? *AS DIARIO*. Recuperado el 15 de Agosto de

2021, de
https://colombia.as.com/colombia/2020/09/12/actualidad/1599940304_538047.html

Redacción Bogotá. (30 de junio de 2021). Las razones de Claudia López para acusar a la Colombia Humana. *El Tiempo*. Recuperado el 15 de 08 de 2021, de <https://www.eltiempo.com/bogota/las-razones-de-claudia-lopez-para-acusar-a-colombia-humana-599752>

Redacción Nacional. (2008). Uribe dice que desaparecidos de Soacha murieron en combates. *El Espectador*. Recuperado el 22 de Marzo de 2021, de <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/uribe-dice-que-desaparecidos-de-soacha-murieron-en-combates/>

Redacción nacional. (4 de Marzo de 2019). *Semana*. Recuperado el 15 de 02 de 2021, de *Semana*: <https://www.semana.com/nacion/articulo/si-la-autoridad-implica-una-masacre-uribe-en-contra-de-los-acuerdos-con-la-minga/608579/>

Redacción nacional. (30 de junio de 2021). “Esclavos de los ideólogos elenos”: María Fernanda Cabal sobre jóvenes de la primera línea que pidieron reconocimiento político. *Semana*. Recuperado el 15 de agosto de 2021, de <https://www.semana.com/confidenciales/articulo/esclavos-de-los-ideologos-elenos-maria-fernanda-cabal-sobre-jovenes-de-la-primera-linea-que-pidieron-reconocimiento-politico/202131/>

Redacción nacional. (22 de Abril de 2021). “Máquinas de guerra”: la frase del ministro de Defensa sobre los niños que desató una controversia. *Semana*. Recuperado el 23 de Abril de 2021, de <https://www.semana.com/nacion/articulo/maquinas-de-guerra-la-frase-del-ministro-de-defensa-sobre-los-ninos-que-desato-una-controversia/202147/>

Reyes, F. (07 de 12 de 2020). El pensamiento libertario, la batalla cultural y la nueva ultra derecha. *Ideas de izquierda MX*. Recuperado el 20 de 12 de 2020, de Ideas de izquierda MX: <http://www.laizquierdadiario.mx/El-pensamiento-libertario-la-batalla-cultural-y-la-nueva-ultra-derecha?fbclid=IwAR2Yg2D7-5OFjPz7pg7Gp22EhgdA6MPkHop4SjlqXUxHr1C2vd6PfaJUGf8>

Rivera de Rosales, J. (2004). La moralidad. Hegel versus Kant II. *Endoxa*, 383-416.

Roca Jusmet, L. (2014). Michel Foucault: Ejercicios espirituales para materialistas. *Cuestiones de Filosofía*(16), 60-74.

Rodríguez Barroso, J. A. (2008). El planteamiento moral y ético en La Filosofía del Derecho de Hegel. *Lógoi*, 121-137.

- Sánchez, R. (2007). El anarquismo individualista de William Godwin. *Germinal*, 3-25.
- Sartori, G. (2003). *¿Qué es la democracia?* Madrid: Taurus.
- Schmitt, C. (2008). *The Concept of the Political: Expanded Edition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schramm, F. R. (2009). Violencia y ética práctica. *Salud colectiva*, 13-25.
- Solarte Rodríguez, M. R. (2016). *Violencia e institución. Aportes para una ética de la responsabilidad social*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Toro, J. (19 de Febrero de 2021). GameStop y RobinHood fueron llamadas a testificar ante el Congreso de Estados Unidos. *La Republica*. Obtenido de <https://www.larepublica.co/globoeconomia/gamestop-y-robinhood-fueron-llamadas-a-testificar-ante-el-congreso-de-estados-unidos-3127755>
- Walford, G. (1993). Hegel the Anarchist. *Ideological Commentary*. Recuperado el 18 de 11 de 2020, de <http://gwiep.net/wp/?p=4103>
- Wasbly, H. (1947). *The Domain of Ideologies / A Study of the Development and Structure of Ideologies*. London: Social Science Association.
- Weber, M. (1992). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge.