



**UNIVERSIDAD DE CHILE**

Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Postgrado

**LA ONTOLOGÍA SOCIAL DEL ANARQUISMO**  
**Proudhon y Bakunin contra el liberalismo**

**Tesis para optar al Grado de Magíster en Filosofía**

PABLO JAVIER ABUFOM SILVA

Profesor Guía: MARÍA JOSÉ LÓPEZ MERINO

Santiago de Chile

2013

A todos nosotros.

*Obsessed, bewildered*

*By the shipwreck*

*Of the singular*

*We have chosen the meaning*

*Of being numerous.*

George Oppen

## **Agradecimientos**

Una parte importante de la investigación para esta tesis fue llevada a cabo en el Departamento de Política de la Universidad de Exeter en el Reino Unido, junto al profesor Alex Prichard, y no hubiese sido posible sin el apoyo financiero del Departamento de Postgrado y Postítulo de la Vicerrectoría de Asuntos Académicos de la Universidad de Chile a través de su programa de Ayudas para Estadías Cortas de Investigación. Agradezco especialmente al profesor Prichard por ofrecerme parte de su tiempo para discutir sobre Proudhon y el anarquismo.

Es igualmente importante reconocer que durante mis estudios en el Magíster en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile (2011-2012) conté con el apoyo financiero de la Beca Conicyt para Estudios de Magíster en Chile.

Las intuiciones iniciales sobre este trabajo surgieron en el desarrollo de mi tesis de Licenciatura en Filosofía en la Universidad ARCIS. Por las discusiones que creo que dieron origen a este trabajo agradezco a Carlos Pérez Soto.

El capítulo sobre la ontología social del liberalismo tiene como base un trabajo realizado en un seminario sobre teoría de la justicia con el profesor Renato Cristi. Sus comentarios y los de Carlos Ruiz Schneider me permitieron enfocar la investigación y encontrar la bibliografía adecuada.

Quiero agradecer también el consejo, la paciencia y el apoyo de mi profesora guía, María José López. Todos los errores del presente trabajo son, por supuesto, de mi exclusiva responsabilidad.

## Tabla de contenidos

<b>Resumen</b>	<b>6</b>
<b>1. Introducción</b>	<b>7</b>
1.1 Filosofía política y ontología social	7
1.2 ¿Qué es el anarquismo?	10
1.2.1 Crítica del capitalismo y el Estado	13
1.2.2 Estrategia revolucionaria	15
1.2.3 Programa comunista y libertario	17
1.3 La idea de una ontología social del anarquismo	18
<b>2. La ontología social del anarquismo</b>	<b>25</b>
2.1 Pierre-Joseph Proudhon: la realidad de lo social	25
2.1.1 Fuerza colectiva	28
2.1.2 Poder social	34
2.1.3 Razón colectiva	41
2.2 Mijaíl Bakunin: naturaleza, sociedad y libertad	48
2.2.1 Naturaleza y mundo exterior	48
2.2.2 Continuidad entre naturaleza y humanidad	54
2.2.3 Inteligencia, trabajo y libertad	59
<b>3. Liberalismo y anarquismo enfrentados</b>	<b>76</b>
3.1 Liberalismo e individualismo posesivo	76
3.2 Contractualismo y consentimiento	79
3.3 El sujeto autónomo del liberalismo	88
3.4 La crítica comunitarista al sujeto autónomo del liberalismo	96
3.5 Una crítica anarquista al liberalismo	104
3.5.1 La voluntad determinada	105
3.5.2 La razón situada históricamente	110
3.5.3 La individualidad social	114
<b>4. Conclusión</b>	<b>122</b>
4.1 La filosofía política del anarquismo	122
4.2 Un debate pendiente	126
<b>Bibliografía</b>	<b>129</b>

## Resumen

El objetivo general de esta tesis es presentar la ontología social del anarquismo tal como es desarrollada en los escritos filosóficos y políticos de Pierre-Joseph Proudhon y Mijaíl Bakunin.

Esto se lleva a cabo mediante la revisión de las categorías de fuerza colectiva, poder social y razón colectiva en Proudhon, cuya idea central es la de que las instancias de acción colectiva, y en particular la sociedad, no son simples agregados de factores individuales, sino realidades sustantivas específicas; y del marco naturalista en el que Bakunin integra una teoría del individuo como constituido biológica y socialmente, de la sociabilidad como un desarrollo emergente natural característico de la humanidad y de la libertad como una conquista histórica colectiva que requiere tanto la condición subjetiva de la autonomía como la condición objetiva de la igualdad concreta en términos económicos.

El contraste de esta ontología social con la del liberalismo permitirá ver algunas de las similitudes y las profundas diferencias entre anarquismo y liberalismo, especificando el valor crítico que tienen las categorías desarrolladas en el capítulo anterior para el debate filosófico político contemporáneo. Las concepciones de voluntad y razón en el contractualismo, y la noción de sujeto autónomo en el liberalismo kantiano son contrastadas con la voluntad determinada natural y socialmente, la razón situada históricamente y la individualidad socialmente constituida de la filosofía anarquista.

Finalmente, las críticas comunitaristas al liberalismo nos permiten abrir una dimensión del debate contemporáneo (el de las concepciones de identidad y comunidad como fundamento de cuestiones normativas en el liberalismo) en el que el anarquismo puede hacer una contribución relevante, al señalar una posible fuente de identificación comunitaria, basada en el reconocimiento de los conflictos propios de una sociedad de clases.

## Introducción

### 1.1 Filosofía política y ontología social

En la filosofía política contemporánea la importancia de relación entre problemas ontológicos y problemas políticos ha sido introducida convincentemente por Charles Taylor (1985, 1995) y Michael Sandel (1984a, 1998) en sus respectivas críticas del liberalismo. En particular, ambos autores han tratado de mostrar las concepciones ontológicas que están presupuestas, aunque no siempre analizadas explícitamente, en el liberalismo de autores como Nozick y Rawls, en particular su forma de concebir al individuo, las relaciones entre individuos y la relación del individuo con la sociedad de la que, eventualmente, forma parte. Para Taylor, en filosofía política es posible distinguir entre cuestiones ontológicas y cuestiones prescriptivas: "The ontological questions concern what you recognize as the factors you will invoke to account for social life", mientras que "[the] advocacy issues concern the moral stand or policy one adopts" (1995, 181-2). El vínculo entre ambas problemáticas es evidente en la discusión entre liberalismo y comunitarismo (la posición que toma Taylor) o entre liberalismo y perfeccionismo (la posición que toma Sandel). En ambos casos, "the different models of the way we live together in society - atomist and holist - are linked with different understandings of self and identity: "unencumbered" versus situated selves" (Taylor, 1995, 182). Ese vínculo, sin embargo, comporta cierta neutralidad, y para Taylor, asumir una posición ontológica no implica asumir una posición en términos prescriptivos, o podríamos decir, políticos. Lo que hace una tesis ontológica es "to structure the field of possibilities in a more perspicuous way" (1995, 183), permite definir mejor las alternativas que son relevantes a la hora de tomar una posición política, pero no la determina de antemano. De este modo, es posible identificar modos "atomistas" y modos "holistas" de pensamiento, que especifican distintas nociones de identidad y comunidad a partir de las que se vuelve coherente o adquiere mayor densidad una posición prescriptiva.

Este mismo tipo de investigación es el que encontramos respecto a la relación entre Hegel y el marxismo en Marcuse (1971) y más recientemente en Pérez (2008). Otra variedad serían las investigaciones críticas sobre las posiciones políticas que derivan de otras filosofías, como la posmoderna (Pérez, 2008b) o la teoría de los entes relacionales del tomismo (Cristi, 2000). A lo largo de esta investigación, sigo a Carol Gould en su concepto de ontología social, en donde confluyen los dos posibles significados de este nombre, uno que refiere a un estudio de "la naturaleza de los individuos, las instituciones y los procesos que componen la sociedad", con la intención de "determinar las entidades básicas de la vida social", y que por lo tanto es una rama de la ontología general, donde la sociedad es tomada como un "dominio específico de la existencia", y otro que nombra "un estudio de la realidad que reflexiona sobre las raíces sociales de las concepciones de esa realidad", y que resulta ser una investigación crítica, y ya no solo meramente descriptiva, del modo en que una ontología es expresión de un determinado tipo de sociedad (Gould, 1978, xv-xvi). Gould piensa que es posible una combinación de ambas, y que es lo que Marx haría en los *Grundrisse*. En este caso, "la ontología social es el análisis de la naturaleza de la realidad social por medio de categorías socialmente interpretadas" (Gould, 1978, xvi). Aunque no es el tema de esta investigación, la ontología social de Marx y la del anarquismo coinciden tanto en su forma como en su contenido, tanto en el rol que le dan a una ontología social en sus proyectos sociopolíticos como en las conclusiones a las que llegan al analizar la realidad social de un modo al mismo tiempo descriptivo y crítico. La construcción social de la individualidad y la necesaria agencia del individuo en la construcción de la comunidad son los problemas ontológico-sociales básicos tanto de Marx como de los pensadores anarquistas que aquí reviso.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> La diferencia más relevante entre marxismo y anarquismo no se ubica en el plano teórico, donde son perfectamente complementarias la crítica radical del modo de producción capitalista de Marx con la crítica radical de la organización social jerárquica del anarquismo. Esta diferencia está en el plano estratégico, en el ámbito donde la crítica de la realidad social avanza hacia la sociedad futura mediante un programa de luchas sociales, políticas e ideológicas. Aquí, las corrientes principales del marxismo y el anarquismo, respectivamente la revolución conducida por la vanguardia

Una característica relevante de esta concepción de ontología social es que enfatiza el impacto que tienen las transformaciones históricas en términos económicos y políticos sobre las concepciones que distintas ideologías tienen de la naturaleza humana y de la naturaleza de la sociedad y sus instituciones. Según Sean Sayers, por ejemplo, para el marxismo

the liberal idea that the isolated individual is a universal, pre-social given must indeed be rejected on philosophical grounds. However, a purely ontological critique of liberalism does not give the whole picture. For this way of thinking reflects real historical conditions. The error of liberalism is to mistake this form of individuality for human nature as such and to treat it as universal and existing independent of and prior to any social relations (2007, 88)

Una crítica puramente ontológica que no incluye al mismo tiempo una crítica de las condiciones históricas puede caer en el error de naturalizar una concepción ontológica social (como el individuo autónomo en el liberalismo, o la comunidad tradicional en el comunitarismo) y esto supone tomar a los individuos o la sociedad como entidades fijas que no son susceptibles de transformaciones esenciales. Este es el tipo de error que creo que comete Charles Taylor al creer que solo la identificación patriótica puede ocupar el lugar de la motivación comunitaria para una sociedad libre (1995, 193). Marxismo y anarquismo coinciden en este punto al concebir una ontología social históricamente determinada, capaz de dar cuenta del individualismo liberal como un fenómeno situado en el desarrollo de la sociedad occidental, cuyas limitaciones pueden ser superadas teórica y prácticamente.

---

proletaria organizada como partido y luego como clase dominante, y la auto-emancipación del proletariado y el campesinado mediante la acción directa y la construcción de una democracia participativa mediante consejos obreros y asambleas comunitarias, es el lugar donde se parten las aguas de las dos principales tendencias al interior del socialismo.

## 1.2 ¿Qué es el anarquismo?

En contraste con el punto de vista que afirma que el anarquismo es una idea que podemos encontrar a lo largo de la historia de la humanidad (Cappelletti, 2006; Woodcock, 1979; Nettlau, 1996), o de la perspectiva que entiende al anarquismo meramente como una posición filosófica cuyo principal problema es el de la justificación teórica de la obligación política (Wolff, 1998), invocaremos aquí la historia de la teoría y la práctica anarquista como única fuente para una caracterización seria del anarquismo como filosofía política y social. Uno difícilmente podría imaginarse que alguien hablaría de socialismo sin hacer referencia a la historia concreta del marxismo, la socialdemocracia y el leninismo. Lo mismo es cierto con respecto al liberalismo y su relación histórica con las revoluciones burguesas del siglo XVIII y XIX y teóricos como John Locke o John Stuart Mill. Pero cuando se trata del anarquismo, en el ámbito de la teoría política y la filosofía política contemporánea, a los profesores a veces les basta con un breve examen etimológico y una serie de presunciones ideológicas para determinar las características principales del anarquismo (reducida a una posición anti-estatista) y su evidente inviabilidad (p. ej. Sylvan, 2007; Knowles, 2001; Cristi, 2011). La historia efectiva del movimiento anarquista o la obra de sus pensadores más destacados parecen no hacer falta. Schmidt y Van der Walt (2009) han explicado el origen de este olvido haciendo referencia a uno de los primeros estudios que intentaban sistematizar el pensamiento anarquista. Se trata de la obra de Paul Eltzbacher, *Anarquismo: exponentes de la filosofía anarquista*, publicado en 1900. El canon de autores establecido por Eltzbacher tuvo un impacto en las posteriores revisiones del pensamiento anarquista, y quedó casi establecida la aparente incoherencia interna del movimiento. Interpretado esencialmente como un punto de vista *contra el Estado*, el canon anarquista podía incluir a socialistas revolucionarios como Bakunin y Kropotkin, pacifistas radicales como Tolstoi y post-hegelianos individualistas como Stirner.<sup>2</sup> La ausencia de una

---

<sup>2</sup> La lista completa de Eltzbacher de los exponentes de la filosofía anarquista: Godwin, Stirner, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Tucker y Tolstoi.

lectura específicamente política del anarquismo, que incluyera tanto sus críticas como sus propuestas, así como el error de una lectura exclusivamente canónica basada en autores, que trata de integrar a la fuerza la extensa obra de diversos pensadores que ya en sí mismos no pueden ser considerados como enteramente coherentes, resulta en una incapacidad estructural de definir correctamente el objeto a investigar. El anarquismo aparece como una posición débil teóricamente e impracticable en lo concreto. Aunque el anti-estatismo es un factor crucial de la teoría anarquista, es indudablemente insuficiente para definirlo a cabalidad.

El origen histórico del anarquismo ha sido rastreado a mediados del siglo XIX en el seno del movimiento obrero europeo (Joll, 1968; Woodcock, 1979), y más específicamente, a la posición tomada por Mijaíl Bakunin (1814-1876) y sus seguidores al interior de la Primera Internacional.<sup>3</sup> En oposición a las políticas representadas por Karl Marx con respecto al rol de la política parlamentaria en la organización de la clase trabajadora y al papel del Estado en la construcción del socialismo, surge en la Internacional una posición distintivamente anarquista (que en ese momento se autodenomina "anti-autoritaria" o "colectivista") que asumiendo las tesis socialistas sobre la naturaleza explotadora del capitalismo, y el carácter esencialmente opresivo del Estado moderno, enfatiza la necesidad de abolir la institución estatal como una de las primeras tareas de la revolución social. Fieles a la consigna de la Internacional de que "la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos", los anarquistas apelan a la acción directa de las masas proletarias (y campesinas) como único medio de lucha que garantizaría la abolición simultánea de la explotación y la opresión. Bakunin define sus posiciones a la partir de las ideas que había defendido Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) desde 1840 hasta fines de la década de 1860, en particular sobre la importancia de la independencia de la clase trabajadora, el énfasis de la reorganización económica como tarea principal del socialismo y la crítica radical del Estado como agente de una expropiación, en el ámbito político, análoga a la

---

<sup>3</sup> Fundada en 1864 por obreros franceses e ingleses, unos seguidores del mutualismo de Proudhon y los otros miembros del emergente movimiento tradeunionista. Véase García, 1978.

del capital con respecto al trabajo. El quiebre interno de la Internacional que conduce a la desvinculación de las secciones nacionales y regionales cercanas a Bakunin (particularmente las de España, Francia, Italia y Suiza) en 1872, establece el punto de partida de la historia independiente del anarquismo como el ala libertaria del socialismo.<sup>4</sup>

El desarrollo del anarquismo en las primeras décadas del siglo XX está asociado al llamado sindicalismo revolucionario y el anarco-sindicalismo (Schmidt y Van der Walt, 2009, 149-170; Grez, 2007), a experiencias de insurrección popular (en Ucrania en 1918, Italia en 1919, Kronstadt en 1921, por ejemplo. Véase Archinov, 2008), así como a la organización de la autogestión industrial y campesina, la dirección de las milicias y la posterior derrota militar y política en la Guerra Civil Española entre 1936 y 1939 (Mintz, 2008). El inicio de la Guerra Fría, el New Deal estadounidense y el desarrollismo en América Latina fueron el escenario en el que la posición más radical del movimiento obrero, hasta entonces masivamente organizado en torno a la huelga general y la auto-defensa contra la explotación y la represión estatal, fue integrada a las nueva hegemonía política de los Partidos Comunistas (apoyados y dirigidos desde Moscú) y a los nuevos escenarios nacionales abiertos por una legislación que legalizaba los sindicatos y concedía reformas de bienestar para trabajadores y trabajadoras. Durante la segunda mitad del siglo XX, el anarquismo es obliterado por la hegemonía ideológica del marxismo, perdiendo su lugar natural en las clases trabajadoras, quedando reducido en casi todo el mundo a una expresión intelectual o identitaria. Es solo a fines de la década de 1990 que resurgen las ideas anarquistas, en el movimiento anti-globalización y en la re-organización de la izquierda después de la caída del Muro de Berlín (Graeber, 2002). Ante la bancarrota ideológica del marxismo vinculado a los socialismos reales, el anarquismo presenta una alternativa para

---

<sup>4</sup> El término "libertario" es utilizado por primera vez en un sentido específicamente político por Joseph Dèjacque en una carta de 1857 a Proudhon, y se presenta en directa confrontación con la concepción liberal de la libertad. Sobre su uso desde la década de 1890 como sinónimo de anarquista véase Nettleau, (1996, 162). Sobre los congresos de las secciones anarquista de la Internacional, que establecen las bases programáticas del movimiento obrero libertario, véase García (1978).

pensar una crítica radical al capitalismo neoliberal y al estado que lo acompaña, una estrategia revolucionaria de transformación social y un programa de reconstrucción social que se propone cumplir con las promesas que el movimiento obrero se hizo hace 150 años.<sup>5</sup> Este anarquismo, comunista en lo económico y libertario en lo político, es al que me referiré en esta tesis, y cuyos elementos principales quisiera revisar brevemente en lo que sigue.<sup>6</sup>

### **1.2.1 Crítica al capitalismo y al Estado**

El anarquismo ve al capitalismo como un sistema económico en el que impera la explotación en el ámbito de la producción, mediante el sistema de salarios y el régimen de la propiedad privada. Se trata de un sistema donde aquello que es producido por una clase que trabaja es apropiado y consumido por una clase improductiva, pero dominante. Es precisamente la propiedad privada de los medios de producción la que permite esta relación de explotación entre capitalistas y trabajadores, puesto que sin control de las condiciones necesarias para producir, el trabajador se ve forzado a vender su fuerza de trabajo al capitalista. Siendo una fuerza capaz de producir un mayor valor del que se requiere para reproducirla, el trabajador crea un excedente de valor que el capitalista no paga.

Este sistema de explotación se organiza como un sistema de dominación mediante el mercado laboral (el trabajador desposeído de los medios para producir se encuentra en la paradójica situación, propia de la modernidad capitalista, de ser libre para vender su fuerza al capitalista) y el proceso laboral

---

<sup>5</sup> Y en esto confluye con las vertientes más libertarias del marxismo, críticas del vanguardismo leninista, la utilización del aparato del Estado para la revolución y las formas económicas centralizadas (véase Guerin, 1969 y Price, 2010).

<sup>6</sup> En este punto sigo el orden presentado por Schmidt y Van der Walt en su estudio sobre "la política revolucionaria y de clase del anarquismo y el sindicalismo", probablemente el más completo en términos de revisión bibliográfica, amplitud histórica y geográfica, y profundidad teórica. Una caracterización similar de los medios y fines del anarquismo como movimiento y doctrina pueden encontrarse en Guerin (1970), Price (2010), Cappelletti (2001), Berkman (2003), Rocker (2009).

mismo (el trabajador, al vender su fuerza de trabajo, queda sometido casi completamente al dominio del capitalista, quien puede controlarlo durante la jornada laboral, y aún más, determinar el resto de su tiempo con respecto a esa jornada, mediante el consumo de las mismas mercancías que él ha producido o la creación de un mercado específico del ocio, etc.). Se trata de una forma de organización económica que transforma la servidumbre que ponía al siervo a merced de su señor, una relación de dominación explícita, en la servidumbre implícita del trabajador que está obligado a someterse a ser explotado si no quiere morir de hambre.

Este panorama implica que la sociedad aparece dividida en clases (la clase trabajadora y la clase capitalista), determinadas a partir de la posición y la actividad de los individuos con respecto al proceso de apropiación y acumulación de capital, y no como identidades socioeconómicas cuantitativas (como la pobreza o la riqueza). Por ello, para el anarquismo la posibilidad de una transformación social implica el reconocimiento del conflicto básico de las sociedades capitalistas: la lucha de clases. Este enfrentamiento de los intereses de la clase dominante y la clase explotada implica necesariamente que el fin de la explotación que perpetúa la desigualdad debe ser el fin de la sociedad de clases. Resulta evidente que en esta lucha, siendo la clase trabajadora la única que produce las riquezas necesarias y la principal interesada en acabar con la explotación, los trabajadores han de ser los agentes de esta transformación.

Por otra parte, el Estado es percibido por el anarquismo como uno de los pilares que sustenta la sociedad de clases capitalista. El Estado ha sido a lo largo de la historia el defensor de la clase dominante de turno (una clase sacerdotal, una clase aristocrática, una clase burguesa) mediante el monopolio de la violencia física y simbólica, el sistema jurídico y la organización de la economía. Para Bakunin, "The State is nothing but this domination and this exploitation, well regulated and systematised" (citado en Schmidt y Van der Walt, 2009, 53). Al mismo tiempo, además de ser un instrumento de dominación de clase, el Estado

es entendido por el anarquismo como un cuerpo institucional centralizado que concentra el poder en una minoría dominante. Hay en el Estado un rasgo estructural de injusticia: se trata del dominio de la mayoría por una minoría privilegiada. Para que el Estado sea un orden político efectivo debe estar estructurado de una forma altamente centralizada en términos militares y burocráticos. Sólo así puede defender sus fronteras, mantener el orden interno y hacer efectivo el cumplimiento de la ley. A diferencia de la mitología ilustrada de la ley del Estado, para el anarquismo esta ley que se plantea como universal y emanada desde la soberanía popular, no es sino la ley que la clase dominante necesita para perpetuar su posición de privilegio. Por ello es que "the field of law must then be understood as shaped by class struggles, yet dominated by the ruling class, and unable to provide the means of popular emancipation" (Schmidt y Van der Walt, 2009, 53).<sup>7</sup>

Esta es la razón por la que el anarquismo considera que el Estado no puede formar parte de las estrategias de transformación social: hay una relación interna entre clase dominante económicamente y Estado. El Estado es tanto el defensor del sistema de clases como un pilar del poder de la clase dominante. No se trata de un instrumento neutro, que pueda ser utilizado para el cambio social que favorezca a la clase trabajadora, puesto que él mismo introduce y reproduce una lógica de dominación de la mayoría por una minoría. En pocas palabras, para el anarquismo el Estado y la comunidad nunca pueden coincidir. El Estado es siempre una red institucional que, en última instancia, crea una clase burocrática dedicada a la administración de la dominación, y que por razones obvias no puede integrar a la comunidad completa en su funcionamiento.

### **1.2.2 Estrategia revolucionaria**

Como mencionamos, el anarquismo entiende que la única vía de transformación de la sociedad capitalista y estatal es la lucha de clases. Esto supone reconocer

---

<sup>7</sup> Sobre el Estado desde una perspectiva anarquista véase también Harrison (1983) y Price (2007).

un conflicto irresoluble en el seno mismo de la sociedad, que solo es superado cuando la propiedad privada de los medios de producción y la organización política estatal son abolidas, y la clase dominante deja de existir. El agente de esta transformación revolucionaria es la clase que lo produce todo.

Esta descripción de la perspectiva de clases coincide plenamente con la del marxismo. La diferencia que el anarquismo establece con el socialismo de cuño marxista tiene que ver con la idea de que los medios utilizados en el proceso de transformación social tienen que ser coherentes con los fines buscados. Esto es lo que ha sido llamado la *prefiguratividad* en el anarquismo (Franks, 2006).

The means shape the ends; an authoritarian strategy, based on centralisation, dictatorship and militarisation, necessarily leads to a centralised, dictatorial and militarised regime. A self-managed and popular revolution from below, on the contrary, has the real potential to create a new and radically democratic society. The need for the means to match the ends, and the possibility of a radical anticapitalist politics that rejects the state, are two of anarchism's major insights for contemporary struggles (Schmidt y Van der Walt, 2009, 56).

Para el anarquismo la clase trabajadora debe organizarse a sí misma en organizaciones sociales y políticas en los espacios sociales de conflicto con el capital y el Estado con el fin de mejorar las condiciones de vida, organizar la conciencia práctica de los sujetos populares y coordinar el movimiento revolucionario general que acabe con el capitalismo y el Estado. Estas organizaciones deben prefigurar los fines que se proponen, encarnando los valores de la sociedad futura, organizándose democráticamente, y defendiendo la independencia política con respecto a las organizaciones de la clase capitalista, con el fin de prevenir que se creen las condiciones para la formación de una nueva clase dominante en el proceso revolucionario, tal como han enseñado las lecciones históricas de las revoluciones exitosas vinculadas al marxismo-leninismo, en particular las de Rusia y Cuba. Finalmente, la perspectiva de clase lleva al anarquismo a poner mayor énfasis en la solidaridad internacional entre la

clase trabajadora de distintos países, que la ilusoria solidaridad nacional a la que apelan los Estados mediante el patriotismo. Sobre todo en el orden neoliberal globalizado que conocemos hoy, la única posibilidad de que una revolución social sea exitosa es que la clase productiva de todos los países lleven a cabo procesos revolucionarios paralelos.

### **1.2.3 Programa comunista y libertario**

Finalmente, el programa de reconstrucción del anarquismo tiene dos aspectos. El anarquismo es comunista en lo económico y libertario en lo político.

Su programa económico para una sociedad post-revolucionaria es el de la autogestión de la economía y otras actividades sociales por parte de los trabajadores organizados en concejos desde la unidad de trabajo hacia las coordinaciones industriales y regionales para satisfacer las necesidades de la comunidad. Es una economía comunista porque su objetivo es satisfacer las necesidades de las personas, todas involucradas activamente en la producción y la distribución de las riquezas, y no la acumulación de capital por parte de una clase improductiva. La consigna económica del anarquismo es "de cada cual según su capacidad, para cada cual según su necesidad", mediante la federación de los distintos centros de trabajo organizados en concejos mandatados y responsables ante sus bases. Se trata de una organización económica que se basa en la planificación desde abajo, descentralizada y federativamente.

Esta misma estructura desde abajo, basada en la participación efectiva de los involucrados, se repite en términos políticos. El anarquismo se propone la organización democrática de las comunidades (barrios, comunas, etc.) en asambleas locales coordinadas en una federación libre que permita resolver democráticamente los problemas que involucran a más de una comunidad. Es una política libertaria en la medida en que se basa en la participación efectiva de los individuos en los procesos de decisión política, y no mediante representantes que

hablen por ellos. Está dentro de las convicciones del anarquismo que el Estado puede ser reemplazado por una sociedad que no centralice el poder social y político en las manos de una minoría, sin que eso signifique una sociedad caótica o sin una estructura deliberada.

Schmidt y Van der Walt ofrecen una definición que resume y nos permite tener a la vista en un solo párrafo todo lo que hemos querido plantear hasta aquí:

It is our view that the term anarchism should be reserved for a particular rationalist and revolutionary form of libertarian socialism that emerged in the second half of the nineteenth century. Anarchism was against social and economic hierarchy as well as inequality—and specifically, capitalism, landlordism, and the state—and in favor of an international class struggle and revolution from below by a self-organised working class and peasantry in order to create a self-managed, socialist, and stateless social order. In this new order, individual freedom would be harmonised with communal obligations through cooperation, democratic decision making, and social and economic equality, and economic coordination would take place through federal forms. The anarchists stressed the need for revolutionary means (organisations, actions, and ideas) to prefigure the ends (an anarchist society). *Anarchism is a libertarian doctrine and a form of libertarian socialism.* (2009, 71-72. Énfasis agregado).

### **1.3 La idea de una ontología social del anarquismo**

Este es un proyecto político cuyo antecedente más claro es la filosofía política de Hegel, donde el estado racional es el lugar en el que los individuos alcanzan un desarrollo completo al tiempo que reconocen en él su fundamento ético. Hegel tiene el mérito de reivindicar críticamente la tradición de la autonomía (cuyo punto máximo es el imperativo categórico de Kant y cuya expresión histórica más contundente es la libertad absoluta de la Revolución Francesa), al reconocer tanto el lugar que tiene en una sociedad racional que cumpla con las necesidades de los

individuos como las “patologías” sociales (Honneth, 2010) que conlleva su extremo individualista. Por ello, Hegel es explícito en señalar que los individuos sólo adquieren “objetividad, individualidad genuina y una vida ética” (2004, §258) como miembros de una comunidad. La teoría anarquista no es estrictamente hegeliana en este punto, porque es una teoría política que tiene como punto de partida la crítica no sólo de la explotación capitalista, sino también, y sobre todo, del lugar que el Estado ocupa en el capitalismo y en la creación de un tipo específico de dominación en la modernidad. Sin embargo, las reflexiones hegelianas sobre la eticidad como realización de la esencia de los individuos en la sustancia ética, sobre los individuos como seres comunales y sobre la vida de la comunidad como requiriendo necesariamente la acción de los particulares, así como la perspectiva histórica del surgimiento de las instituciones sociales y políticas, y un punto de vista dialéctico para comprender las dicotomías características de la modernidad con respecto a los asuntos políticos (particular/universal, individuo/comunidad, humanidad/naturaleza, etc.), todas estas reflexiones prefiguran la filosofía radical elaborada el anarquismo desde Proudhon en adelante.

La relevancia de esta investigación está en que significa un ingreso a la discusión filosófica política sobre la cuestión del estatuto y las relaciones del individuo y la comunidad, crucial para las tradiciones liberal, republicana y marxista, desde un punto de vista tradicionalmente pasado por alto en la academia, a saber, el anarquismo. Esta es una perspectiva que permite ir más allá de los reduccionismos que las caracterizan, en el sentido de la comunidad o en el sentido del individuo. Estas reducciones no sólo son problemáticas en un sentido teórico, sino que han fundamentado experiencias políticas con resultados catastróficos, desde la omnipotencia del Estado moderno (cuyo extremo es el totalitarismo) hasta la atomización y desintegración propia del Mercado (cuyo extremo es la desarticulación y el empobrecimiento del neoliberalismo). Para el anarquismo es posible pensar el individuo como un productor de la comunidad (su riqueza material y espiritual, sus relaciones) que no sea necesariamente un propietario en el mercado del intercambio, reduciendo las relaciones a la contingencia y

exterioridad entre átomos, a la vez que una comunidad como productora de individuos (su existencia misma, sus valores y la posibilidad material de desarrollarse) que no sea necesariamente una estructura sociopolítica ajena a los individuos y que por ello limite su libertad.

La intuición básica del anarquismo con respecto a la cuestión de la realidad social es que no es posible comprenderla solamente a partir de la existencia individual, puesto que ella misma es resultado de un proceso que implica relaciones entre individuos, y sobre todo, una experiencia de lo colectivo propiamente tal, que es constitutiva en un sentido fuerte (biológica y culturalmente) de los individuos que son miembros de una comunidad. Los individuos sólo son posibles en una comunidad que los nutre física, intelectual y moralmente. La idea misma de un individuo originalmente desvinculado es, para el anarquismo, una abstracción cuyo sentido histórico ha sido fundamentar las teorías liberales contractualistas, así como darle su átomo a una economía de libre mercado. Son las prácticas concretas en las que se involucran los individuos en relación las que resultan en individuos reales cuya existencia no se reduce a un lugar en el continuo espacio-temporal. Para que el individuo sea propiamente individuo (para que desarrolle sus facultades y satisfaga sus necesidades) la comunidad es estrictamente necesaria.

Al mismo tiempo, a esta intuición básica sobre la originariedad de la comunidad con respecto a la existencia individual le corresponde una intuición al mismo nivel con respecto a la irreductibilidad del individuo con respecto a la comunidad. Que los individuos sean constituidos por determinados procesos sociales no quiere decir que ellos mismos no formen parte de dichos procesos, activa y voluntariamente; no quiere decir que tengan un estatuto meramente derivado, y por lo tanto insustancial. El individuo no es un operador vacío cuya vitalidad y contenidos son puestos por un ente superior llamado comunidad, del que depende absolutamente. Para que un individuo sea un individuo debe ser autónomo, es decir, poder determinar él mismo sus normas y contenidos. Esto implica un individuo auto-consciente y activo, que se auto-determina precisamente

participando en los procesos sociales que constituyen la comunidad y que operan como fundamento de su vida individual.

Así, la vida de la comunidad es precisamente la vida de los individuos en relación. Esta relación es estrictamente necesaria para que la comunidad exista como tal y sea ese fundamento de lo individual. En el corazón de los individuos se halla la comunidad, en el corazón de la comunidad se hallan los individuos. Por ello es que el anarquismo puede llevar a cabo una crítica de una organización social que opere reducciones en uno u otro sentido, haciendo coincidir el valor descriptivo de su filosofía social con su valor normativo. Tanto una comunidad de la que el individuo no forma una parte constituyente activa como una individualidad concebida al margen de los procesos comunitarios pueden ser consideradas como incompletas, y por lo mismo, injustas. El pleno despliegue de las potencialidades individuales, su máxima libertad, implica directamente el pleno desarrollo de las potencialidades sociales, su máxima riqueza material, intelectual y moral.

En esta tesis me propongo, en primer lugar, presentar las categorías básicas de esta ontología social, tal como se desarrollan en la obra de Pierre-Joseph Proudhon y Mijaíl Bakunin, y, en segundo lugar, confrontarlas con algunos problemas claves de la filosofía moral y política del liberalismo. Es casi una posición de consenso que Proudhon es uno de los primeros teóricos del anarquismo, sistematizando a lo largo de su obra una posición anti-capitalista y anti-estatal que se complementa con un énfasis en una sociedad nueva basada en la cooperación y auto-organización de la comunidad en términos federativos. En cualquier caso, las dudas sobre su lugar en el canon teórico del anarquismo vinculadas particularmente a sus propuestas económicas (Schmidt y Van der Walt, 2009, cap. 3), no disminuyen el interés que tiene para esta investigación su pensamiento filosófico y su contribución a una ontología social específicamente anarquista. Por otro lado, no hay duda alguna de que Bakunin es el primero que elabora una posición anarquista propiamente tal, con todos los rasgos filosóficos, ideológicos y políticos que encontramos a lo largo de la tradición anarquista desde

su época hasta la nuestra. No cabe duda de que estamos lejos de agotar aquí esta problemática. Una investigación exhaustiva de los fundamentos filosóficos del anarquismo debiera, al menos, integrar las contribuciones científicas de Piotr Kropotkin (1989) sobre el apoyo mutuo como factor de la evolución natural y social, y la filosofía naturalista y dialéctica de Murray Bookchin (1995, 2005).

En el primer capítulo expondré los conceptos de fuerza colectiva, poder social y razón colectiva que utiliza Proudhon para fundar su versión libertaria del socialismo, cuya principal contribución al anarquismo es la idea de que las instancias de acción colectiva, y en particular la sociedad, no son simples agregados de factores individuales, sino realidades sustantivas específicas. Para Proudhon, la unión de esfuerzos individuales, en términos productivos, políticos e intelectuales, da origen a un tipo de capacidad o fuerza que emana de los individuos pero es cualitativa y cuantitativamente superior a la mera suma de sus fuerzas respectivas. Esta instancia colectiva tiene efectos reales en la vida de los individuos y en la vida social de las comunidades. Tiene una vida propia, por decirlo de alguna manera. La noción de fuerza colectiva le permitirá a Proudhon analizar la producción capitalista y reconocer en ella una característica esencialmente injusta, en la medida en que lo producido colectivamente es apropiado individualmente. Por otro lado, la noción de poder social le permite explicar el origen social del ámbito político y evaluar críticamente la relación entre las relaciones sociales entre grupos productivos y un dominio político separado y puesto por arriba de la sociedad. Finalmente, la noción de razón colectiva hace referencia a una razón construida social e históricamente, mediante la interacción y la confrontación de posiciones individuales, y le permite a Proudhon explicar el desarrollo de la ciencia mediante el antagonismo de opiniones unilaterales hacia una síntesis que supera progresivamente las limitaciones y los chovinismos intelectuales.

Lo que nos interesa mostrar de la obra de Bakunin es principalmente el marco naturalista en el que integra una teoría del individuo como constituido biológica y

socialmente (en contraposición con un individuo constituido separadamente, independiente de sus relaciones con el mundo y con otros), de la sociabilidad como un desarrollo emergente natural característico de la humanidad (y no como un artificio para coordinar los intereses de los individuos en un estado de naturaleza a-social) y de la libertad como una conquista histórica colectiva que requiere tanto la condición subjetiva de la autonomía como la condición objetiva de la igualdad concreta en términos económicos (y no como una característica individual con la que se nace y que se define negativamente como independencia de la voluntad). Todas estas cuestiones implican una concepción holista y materialista de naturaleza, un lugar prioritario para la actividad racional y la actividad productiva como base de la vida humana, y una concepción de inmanencia y auto-desarrollo que permite, si no superar, al menos poner en entredicho la oposición entre la naturaleza como ámbito de necesidad y la humanidad como ámbito de libertad.

En el segundo capítulo expondré algunos de los problemas ontológicos relevantes desde la perspectiva liberal para concluir con el esbozo de una crítica desde una perspectiva anarquista. Mediante la revisión de la teoría del individualismo posesivo, de los problemas asociados al consentimiento en la tradición contractualista y la idea de un sujeto autónomo en Kant y Rawls, podré presentar las bases ontológicas de la concepción individualista del liberalismo, y su idea nominalista de la sociedad y la organización política. Luego de revisar la crítica comunitarista al liberalismo, en particular a la prioridad de los derechos, la descontextualización moral del individuo y la falta de una identidad compartida, intentaré retomar las categorías de Proudhon y Bakunin para elaborar una crítica específicamente anarquista de la filosofía del liberalismo. Esto me permitirá mostrar la diferencia radical que hay entre ambas posiciones cuando se las compara desde el punto de vista de los fundamentos. La idea (liberal, sin duda) de que el anarquismo es una forma extrema de radicalismo liberal, centrada exclusivamente en la eliminación o disminución del rol del Estado, solo resulta de una ignorancia (o un olvido deliberado) de la tradición histórica del anarquismo. La

idea de que las teorías ultraliberales de Robert Nozick y Murray Rothbard pueden ser consideradas anarquistas, puesto que apelan a la eliminación o minimización del rol del Estado para reemplazarlo por una sociedad completamente privatizada, es completamente ajena al anarquismo propiamente tal, y nada en la obra de los autores que revisamos aquí o del desarrollo teórico y político posterior del anarquismo, indica que podría llamársele anarquismo a una forma extrema de neoliberalismo sin estado, pero con propiedad privada, mercado y, por ello, desigualdades económicas necesarias para que el sistema funcione coherentemente. El anarco-capitalismo, también llamado libertarianismo, debería llamarse más correctamente propietarianismo, puesto que es allí, en la propiedad individual de sí mismo y el derecho inviolable a la propiedad privada, donde encuentra el núcleo desde el que deriva sus ideas sobre la sociedad y la organización política (Bookchin, 2001). No podemos sino imaginar con un poco de horror lo que sería una sociedad donde la salud, la seguridad social, la educación y la distribución de las riquezas está a merced exclusiva de los vaivenes del mercado, aparentemente inmanejables, pero ciertamente controladas por las organizaciones gremiales y políticas de los grupos con mayor capital.

Las diferencias en el plano ontológico entre anarquismo y liberalismo nos permiten situar al anarquismo dentro del marco ideológico del socialismo, y verlo como un desarrollo específico al interior de dicha tradición. Esta distinción y especificación de las respectivas ontologías sociales nos permite, como señalaba Taylor, acotar mucho mejor la discusión política entre ambas tradiciones.

## La ontología social del anarquismo

### 2.1 Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865): la realidad de lo social

En una de sus primera obras, *De la célébration du dimanche. Considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité* (publicado en 1839), Proudhon presenta su perspectiva sobre la "cuestión social", el problema que va a ocuparlo a lo largo de toda su vida, guiando sus investigaciones en economía, política y filosofía:

*Trouver un état d'égalité sociale qui ne soit ni communauté, ni despotisme, ni morcellement, ni anarchie, mais liberté dans l'ordre et indépendance dans l'unité. Et ce premier point résolu, il en resterait un second: Indiquer le meilleur mode de transition. Là est tout le problème humanitaire (1848, 30)*

El mayor desafío de la humanidad es el de equilibrar las direcciones aparentemente contradictorias de la igualdad y la libertad, encontrando tanto su concepto como el modo de alcanzarlo en la práctica<sup>8</sup>. Y el joven Proudhon asume este desafío como propio, esforzándose a lo largo de su vida por elaborar una "ciencia social" (Ansart, 1971; Noland, 1967b; Heintz, 1963) capaz de analizar el presente, determinar tendencias históricas y atisbar conclusiones sobre el futuro. Ya en 1843, el análisis de la historia de la humanidad ha de hacerse desde el "point de vue du travail" (1868, 308), dando un lugar crucial a la economía en el estudio de los problemas sociales. Es en el cruce de estas dos cuestiones (la

---

<sup>8</sup> Son incontables las ocasiones en las que Proudhon se refiere a este problema en los términos de un equilibrio. En un texto sobre la propiedad intelectual de 1868 encontramos un resumen muy claro de su posición: "La société est un groupe; elle existe d'une double et réelle existence, et comme unité collective, et comme pluralité d'individus. Son action est à la fois composite et individuelle; sa pensée est collective aussi et individualisée. Tout ce qui se produit au sein de la société dérive à la fois de cette double origine. Sans doute le fait de la collectivité n'est pas une raison suffisante pour que nous nous mettions en communisme; mais, réciproquement, le fait de l'individualité n'est pas non plus une raison de méconnaître les droits et les intérêts généraux. C'est dans la répartition et dans l'équilibre des forces collectives et individuelles que consiste la science du gouvernement, la politique et la justice" (1863, 198).

búsqueda del equilibrio de las tendencias generales de la sociedad mediante una ciencia social económica e histórica) donde Proudhon se revela eminentemente como un hijo de la Gran Revolución de 1789<sup>9</sup>.

Ateniéndose las promesas de la Revolución, famosamente reducidas a la triada de libertad, igualdad y fraternidad, considera que el siglo XIX ha de completar la doble tarea planteada en 1789: abolir el feudalismo a la vez que construir un nuevo orden social cuyo eje principal sea la organización de la economía, "erecting everywhere the reign of equality and industry" (Idea, II, 1, 21). "Of these," constata Proudhon, "the Revolution, with great difficulty, accomplished only the first; the other was entirely forgotten" (Idea, II, 1, 19). El caos de las fuerzas económicas y las prerrogativas cada vez mayores del Estado son el legado de la revolución, y Proudhon se propone revertir esta situación elaborando un socialismo basado en la organización de la economía según los principios, inmanentes al desarrollo mismo de las relaciones sociales, de la división del trabajo y la fuerza colectiva, así como de un orden político anárquico, que no requiere de un principio organizador ajeno al propio funcionamiento de la sociedad (McKay, 2011). Además, convencido de que en el estudio de la sociedad debe incluirse el ámbito de las ideas, que tienen un impacto concreto en la experiencia común de la humanidad, Proudhon apuntala su crítica del capitalismo y el Estado con una sociología crítica del conocimiento que, mostrando el origen práctico de las ideas, reconoce el rol ideológico de las prácticas sociales (Ansart, 1971). El hecho de que Proudhon escriba al mismo tiempo desde un punto de vista científico y doctrinario (Gurvitch, 2000), es decir, con un pie en la observación de los procesos reales de la sociedad y el otro en sus fuertes convicciones morales, profundiza las dificultades de su proyecto. Pese a sus críticas al socialismo utópico de Saint-Simon y Fourier, y su búsqueda permanente de una ciencia social "qu'il ne faut pas *inventer*, mais *découvrir*" (1848, 62), Proudhon tiende a hablar el lenguaje de

---

<sup>9</sup> A la que considera como "El comienzo mismo de la presente sociedad" (1923, II, 1, 17). Cito la edición inglesa de *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, traducción de John Beverly Robinson publicada en Londres en 1923, que abrevio de aquí en adelante como *Idea*, utilizando la división por capítulos, párrafos y párrafos de la versión electrónica.

la historia de las ideas, poniendo el desarrollo de los principios como desarrollo de los hechos.<sup>10</sup> Pero tenemos que entender que esta confusión de los ámbitos descriptivos y normativos en la obra de Proudhon da cuenta de la situación en la que se encontraban los intelectuales progresistas de su época, enfrentados a la promesa de crear ciencias sociales y humanas rigurosas y objetivas según el modelo de las ciencias naturales,<sup>11</sup> al mismo tiempo que a la necesidad de resolver las cuestiones sociales del momento a partir de la lección aprendida en la Revolución de 1789, a saber, que la creación de un nuevo orden social depende fuertemente de la transformación deliberada de las relaciones económicas, con un énfasis cada vez más agudo en la perspectiva del proletariado como clase mayoritaria en una economía industrial. Una de las contribuciones de Proudhon al socialismo es precisamente la insistencia en que ética, política y economía están entrelazadas íntimamente y que no es posible realizar la justicia en uno de estos ámbitos sin realizarla también en los demás.<sup>12</sup> Proudhon es, sobre todo, un intelectual revolucionario.

En esta sección me propongo exponer las contribuciones de Proudhon a una ontología social del anarquismo presentando los conceptos de *fuerza colectiva*, *poder social* y *razón colectiva*, en germen desde 1839 y desarrollados como categorías fundamentales de su ciencia social a lo largo de su extensa obra,<sup>13</sup> y

---

<sup>10</sup> Esto es más que claro en su obra monumental *De la Justice dans la Révolution et l'Eglise* (1858), donde abundan frases como "La Justice est pour nous l'axe de la société, la raison première et dernière de l'univers" o " La Justice est l'efflorescence de notre âme". Para una presentación y problematización de la ciencia social proudhoniana, véase Gurvitch (2000), Ansart (1971) y Noland (1967).

<sup>11</sup> En un prólogo de 1842 a la segunda edición de *La célébration du dimanche* encontramos la infaltable referencia a Bacon como punto de apoyo de esta promesa: "Le célèbre Bacon a été surnommé le Restaurateur des sciences, pour avoir substitué l'observation et l'expérience au syllogisme dans les recherches de physique; les philosophes modernes répètent, à son exemple, que la philosophie doit être un recueil méthodique d'observations et de faits. Or, s'il existe une vérité et une certitude *philosophique*, il doit exister aussi une vérité et une certitude *politique*" (1848, 5).

<sup>12</sup> "Con la máquina y el taller, el derecho divino, es decir, el principio de autoridad, hace su entrada en la economía política" (Proudhon citado por Gurvitch, 2000, 237). Es este énfasis en la interrelación entre ética, política y economía lo que le permite a Proudhon afirmar que hay una analogía entre explotación capitalista, dominación estatal y sometimiento religioso (1923, 1945). Se trata de distintas formas de enajenación de las capacidades creativas de la humanidad.

<sup>13</sup> 26 volúmenes de obras publicadas en vida, 12 volúmenes de obras póstumas y 14 volúmenes de correspondencia, aún incompleta.

con los que Proudhon piensa los problemas económicos, políticos e ideológicos de su tiempo. Asumiendo la hipótesis de lectura de su obra mencionada arriba (Proudhon busca un "socialisme scientifique" (1873, 216) que contribuya al equilibrio de la igualdad y la libertad, entre el individuo y la sociedad), a partir de estos conceptos revisaré el estatuto ontológico de lo social, las relaciones entre lo social y lo político, y entre ideas y acción.

### 2.1.1 Fuerza colectiva

Como punto de partida para estudiar la naturaleza de la sociedad, Proudhon admite la clásica definición de Aristóteles del ser humano como "animal inteligente y social" (1983, 186 y ss) y pone en el origen de la sociedad un instinto de conservación de la especie que complementa y completa el instinto de supervivencia individual.<sup>14</sup> Pero esta definición todavía es muy básica y no puede dar cuenta de la vida social específicamente humana, marcada por una necesidad "más imperiosa, más compleja" (1983, 188) que la de los animales. El rasgo que distingue radicalmente a animales no-humanos y humanos es la actividad productiva, "el trabajo: acción inteligente del hombre sobre la materia, con un fin previsto de satisfacción personal" (*De la creación*, 257-8). Sociabilidad y productividad son los rasgos que definen la experiencia humana. Así, el estudio de la sociedad debe hacerse a partir del hecho fundamental del trabajo, como experiencia originalmente humana.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Al menos así es como Proudhon interpreta la frase de Aristóteles, que cita, *zôon logicon kai politikon*. Esta interpretación depende del vínculo esencial que establece Proudhon entre pensamiento y lenguaje, así como entre sociedad y política. Tener lenguaje significa poder pensar, y la vida política de una comunidad se sustenta en la sociabilidad natural del ser humano.

<sup>15</sup> Para Proudhon, es evidente que la productividad que pueda atribuirse a los animales no responde a otra cosa que a "un impulso ciego, irresistible". Aún más, los animales que podrían ser considerados "trabajadores" (el castor, la golondrina, la abeja, el gusano de seda, la araña son los ejemplos de Proudhon) utilizan exclusivamente sus propios órganos. La transformación inteligente de la materia no solamente crea productos, sino herramientas que mejoran la producción misma. Por ello, "el progreso de la sociedad se mide por el desarrollo de la industria y la perfección de los instrumentos" (*De la creación*, 259).

El desarrollo del trabajo en sociedad trae consigo la simultaneidad de los esfuerzos productivos, y de ese modo las fuerzas individuales confluyen, dando lugar a una fuerza de un nuevo tipo, que Proudhon llama *fuerza colectiva*. El descubrimiento de este fenómeno es atribuido al economista German Garnier, y se presenta como complemento de la división del trabajo tal como la teoriza Adam Smith. La especificación por tareas de "la fuerza inteligente y productora, cuya atención no puede fijarse a un tiempo en varias cosas" tiene como contraparte la asociación y la simultaneidad de los trabajos específicos con el fin de producir más y mejor. Por eso es que para Proudhon, la división del trabajo y la fuerza colectiva o "comunidad de acción" son "dos fases correlativas de la misma ley". En efecto, "por el hecho de la división del trabajo, convertida en fuerza colectiva, los trabajadores están en relación de asociación natural y son respectivamente solidarios" (*De la creación*, 261 y ss.).

La noción de fuerza colectiva aparece por primera vez en la obra de Proudhon en su libro *¿Qué es la Propiedad?* publicado en 1840. Se presenta allí como uno de los elementos que permiten explicar la injusticia inherente a la apropiación individual del producto colectivo del trabajo, uno de los aspectos centrales del funcionamiento del modo de producción capitalista, mostrando la naturaleza cooperativa de la producción. En uno de los párrafos más citados del libro que le aseguró un lugar en la discusión económica y política francesa de su época<sup>16</sup>, Proudhon afirma que

[el capitalista] no ha pagado esa fuerza inmensa que resulta de la unión y de la armonía de los trabajadores, de la convergencia y de la simultaneidad de sus esfuerzos. Doscientos operarios levantaron en unas cuantas horas el obelisco de Luxor sobre su base; ¿cabe imaginar que lo hubiera hecho un solo hombre en doscientos días? No obstante, según el capitalista, el importe de los salarios hubiese sido el mismo. (1983, 108).<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Superado únicamente por el famoso adagio proudhoniano "la propiedad es el robo" (1983, 29).

<sup>17</sup> Y en *Idea General de la Revolución en el Siglo XIX* de 1851: "A hundred man, uniting or combining their forces, produce, in certain cases, not a hundred times, but two hundred, three hundred, a thousand times as much. This is what I have called *collective force*" (Idea, III, 49).

Una concepción económica que no toma en cuenta el hecho de que la convergencia y simultaneidad de los esfuerzos individuales da origen a una capacidad que es cualitativamente superior a la capacidad individual no es capaz de explicar correctamente el fenómeno del aumento de la productividad que es propio del trabajo colectivo. Lo que hace que el capitalista afirme que el salario debiera ser el mismo es la idea de que la relación entre trabajadores individuales, su asociación en una actividad productiva, no es más que la mera coincidencia física en un mismo tiempo y lugar, que no modifica esencialmente las capacidades productivas individuales.<sup>18</sup> Proudhon quiere mostrar que esa relación de cooperación tiene realidad como tal y que dicha realidad se manifiesta en la creación de valor mediante el trabajo colectivo, así como en la imposibilidad de concebir dicho producto sin la confluencia efectiva de una colectividad de esfuerzos individuales.

El punto de partida de su "Pequeño Catecismo Político", última sección del estudio sobre el Estado en *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (publicado en 1858) es esa misma conclusión. Aquí Proudhon determina la naturaleza de la política investigando su constitución a partir de las fuerzas colectivas de la sociedad, y a la forma específicamente política que tiene esta convergencia de fuerzas él la denomina *poder social*. Es en este texto donde encontramos el desarrollo más propiamente filosófico del concepto de fuerza colectiva.

Question: Any manifestation attests to a reality; what constitutes the reality of social power?

Answer: The collective force.

---

<sup>18</sup> Refiriéndose al legado de la Revolución de 1789 en la política y la sociedad francesa del siglo XIX, Proudhon señala que "a la vez que la Revolución encuentra repugnante el antiguo misticismo que ponía a la Justicia en el cielo, también encuentra insuficiente el nominalismo que le siguió, que tiende a hacer del ser colectivo y el poder que hay en él, como de la Justicia, palabras, conceptos. No hay una única idea, un único acto de la Revolución que pueda explicarse mediante esta metafísica. Todo lo que produjo, todo lo que promete sería un castillo en el aire y otra trascendencia ilusoria si no presupusiera en la sociedad una efectividad de poder, en consecuencia una realidad de existencia que es asimilada a toda creación, a todo ser." (2011, 670) La ontología de lo social de Proudhon es enfáticamente anti-nominalista.

Q: What do you mean by the collective force?

A: Any being, and by that I mean only what exists, what is a reality, not a phantom, a pure idea, possesses in itself, to whatever degree, the faculty or property, as soon as it finds itself in the presence of other beings, of being able to attract and be attracted, to repulse and be repulsed, to move, to act, to think, to PRODUCE, at the very least to resist, by its inertia, influences from the outside.

This faculty or property, one calls *force*.

Thus force is inherent, immanent in being: it is its essential attribute and what alone testifies to its reality. Take away gravity, and we are no longer assured of the existence of bodies.

Now, it is not only individuals that are endowed with force; collectivities also have theirs.

To speak here only of human collectivities, let us suppose that the individuals, in such numbers as one might wish, in whatever manner and to whatever end, group their forces: the resultant of these agglomerated forces, which must not be confused with their sum, constitutes the force or power of the group. (2011, 654-5)

La fuerza como capacidad inherente a los seres constituye la realidad de la fuerza colectiva, del mismo modo en que ésta constituye la realidad del poder social. Proudhon concibe la fuerza como un atributo físico que es causa de modificaciones en la relación con otros seres. Al igual que en la física newtoniana, la fuerza sólo tiene sentido en la interacción de dos cuerpos y se habla de ella como una manifestación de esa interacción. Pero además esta es una facultad que define a los seres en el mundo material en la medida en que no es algo que les ocurre, sino algo de lo que son esencialmente capaces. La inmanencia de la fuerza en el ser implica que el universo no debe entenderse como el lugar de una sustancia esencialmente fija, naturalmente en reposo, sino como un ámbito de relaciones interiores y exteriores (un ser puede moverse y ser movido, pero también actuar, pensar y producir) entre seres esencialmente activos, puesto que lo que constituye la realidad de un ser, de una cosa individual, no es su materialidad, sino su capacidad productiva de efectos. Ante el hecho de la

existencia de una diversidad de seres, a Proudhon le parece impensable que puedan simplemente coexistir sin establecer relaciones entre ellos. Un cuerpo mismo ya es "una composición cuyos elementos finales ningún análisis puede hallar, reunidos unos con otros por una atracción, una fuerza" (2011, 670). Es decir, los seres mismos son un resultado de las relaciones de fuerza entre sus elementos: allí donde hay un ser, hay relaciones y por lo tanto fuerzas en juego.

Ahora bien, en el contexto de la vida humana, esta capacidad puede predicarse no solamente de los seres a los que comúnmente atribuimos individualidad, sino también de la agrupación de ellos. Cuando una serie de individuos conforman un grupo, y ponen en común sus fuerzas, producen un efecto que es superior en cantidad y diferente en cualidad a las fuerzas originales. El reconocimiento de esta capacidad propia del grupo, no reducible a las capacidades individuales puestas en juego, es inmediatamente el reconocimiento de la realidad de la colectividad. Con estos argumentos más de metafísica que de economía política, Proudhon extiende el concepto de fuerza colectiva de la esfera de la producción económica a la esfera de la actividad productiva general. Tanto "la tripulación de un barco, una sociedad en comandita, una academia, una orquesta, un ejército" como un taller son ejemplos de colectividades cuyos miembros unen sus capacidades para producir "un poder que es sintético y consecuentemente específico del grupo, superior en cualidad y energía a la suma de las fuerzas elementales que lo componen" (2011, 655). El hecho de que esta fuerza sea propia del grupo significa que la existencia de una fuerza tal, demostrada en la práctica por el hecho del aumento de la productividad que resulta de la asociación (tal como se presenta en *¿Qué es la propiedad?* y *De la creación...*), lleva a Proudhon a considerar como indudable la afirmación de que "los seres colectivos son realidades tanto como lo son los seres individuales" (2011, 655).<sup>19</sup> La fuerza es una propiedad de los grupos y los organismos que, como la forma, el sonido, el sabor, la solidez,

---

<sup>19</sup> Cf. "Just as the idea of being encompasses that of force and relation, in the same way that of relation inexorably presupposes force and substance, becoming and being. So that everywhere the mind grasps a relation, experience discovering nothing else, we must conclude from this relation the presence of a force, and consequently a reality" (2011, 670)

permite identificarlos y clasificarlos. De allí que 1) lo colectivo tenga un estatuto cualitativamente distinto al de lo individual y 2) que esta cualidad esté determinada por el tipo específico de fuerza de la que una colectividad es agente.<sup>20</sup> La fuerza colectiva deriva de la fuerza individual, pero adquiere un estatuto de realidad propio que permite y requiere examinarlo por separado.

Pero ¿cómo afirmar la coexistencia de lo individual y de lo colectivo sin establecer un dualismo que no explica efectivamente la complejidad de la realidad social? Lo que unifica las concepciones proudhonianas de lo colectivo y de lo individual es que "aquello que produce el poder en la sociedad y en lo que consiste la realidad de esta sociedad es la misma cosa que produce la fuerza en los cuerpos [...] y que constituye su realidad, a saber, la relación de las partes" (2011, 656). Para Proudhon, el verdadero fundamento de la realidad es la relación de las partes, que él entiende como la organización de lo elemental: "RELACIÓN: aquí, en último análisis, está aquello a lo que se refiere toda fenomenalidad, toda realidad, toda fuerza, toda existencia" (2011: 670). La oposición de Proudhon a las utopías comunistas<sup>21</sup> se basa, en parte, en esta reivindicación de "la vitalidad de lo colectivo" (Ansart, 1971, 25) en la que la pluralidad real de las partes es afirmada como condición necesaria de las interrelaciones productivas y de intercambio que

---

<sup>20</sup> Para Alex Prichard, esta afirmación de la realidad de lo colectivo en un sentido realista, que no puede reducirse a una expresión nominal de la suma de lo individual, pero que depende estrictamente de la actividad individual para constituirse, y que de ese modo sienta las bases de una libertad efectiva para los individuos en un orden social, ubica a Proudhon en un lugar sintético entre la sociología de Comte (que reconoce la realidad de lo colectivo, pero que suprime la autonomía del individuo en la física social) y la antropología de Kant (que reclama una autonomía trascendental para la voluntad individual, pero que está esencialmente desvinculada de la realidad histórica y social) (2012, 19).

<sup>21</sup> El comunismo aquí significa para Proudhon, y para sus contemporáneos, el proyecto económico y político de la centralización en manos del Estado de la producción y la distribución. Proudhon se refiere a éste como "monopolio del Estado" o "despotismo de la comunidad" (citado por Gurvitch, 2000, 239). Asociado principalmente a figuras como Etienne Cabet y Louis Blanc, pero en cuya genealogía Proudhon incluye a la *República* de Platón (1945, capítulo XII), debe distinguirse del comunismo de los Partidos Comunistas conducidos desde Moscú en el siglo XX o más en general del programa económico que estampa en su bandera la frase "De cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad" compartido tanto por marxistas como anarquistas desde la década de 1870 en adelante.

permiten el desarrollo de la industria y las instituciones de una sociedad.<sup>22</sup> Así como la fuerza de la colectividad emerge de la convergencia de los esfuerzos individuales, la realización de la capacidad del individuo se da "en la sociedad y en la combinación inteligente del esfuerzo individual" (Proudhon, 1983, 130).

Para Pierre Haubtmann lo que caracteriza al proyecto científico social de Proudhon es la idea de que "del agrupamiento y la interacción humana resulta una realidad original" (1948, 136). Podemos encontrar los efectos de esta capacidad de un nuevo tipo en el capital material, que es producido por el trabajo colectivo y no podría haber sido producido de otro modo que colectivamente. Incluso la misma ciencia es producto de una lenta acumulación de esfuerzos intelectuales. Aún más, no solamente las cosas y las ideas son productos de las fuerzas asociadas en el trabajo, sino la misma sociedad como un todo, ámbito de realización de la iniciativa individual y colectiva. La división del trabajo que impulsa la asociación productiva pone a los individuos "en relación de asociación natural" y por ello son "respectivamente solidarios" (*De la creación*, 263). Estas son las relaciones que constituyen los grupos que surgen espontáneamente en una sociedad para la satisfacción de necesidades, y que son la base, para Proudhon, de la constitución de un ámbito más elevado y complejo de relaciones sociales, cuya fuerza acumulada Proudhon llama *poder social*, y que permite investigar y comprender el orden más general de las relaciones entre grupos.

### **2.1.2 Poder Social**

Una vez alcanzada una noción general de la fuerza colectiva luego de haberla utilizado durante años como categoría económica, Proudhon se enfrenta a un nuevo problema: "¿cómo es que la fuerza colectiva, un fenómeno ontológico, mecánico, industrial, se convierte en poder político?" (2011, 655). Los grupos humanos como una familia, un taller, un batallón, etc., son considerados por él

---

<sup>22</sup> Además de ser ciencia de la producción, es decir, del trabajo, para Proudhon "La science sociale est la science de l'évolution intellectuelle et institutionnelle de l'humanité" (Entrada del 1 de Mayo de 1850 en el *Carnet* número ocho, no publicado. Citado por Noland, 1967b, 317).

como embriones sociales que podrían ser la base de esta forma específica de poder, pero reconoce que el nacimiento de "la ciudad, el Estado" resulta

de la unificación de muchos grupos diferentes en naturaleza y propósito, cada uno formado por el ejercicio de una función específica y la creación de un producto particular, luego unidos bajo una ley común y un interés idéntico. Es una colectividad de un orden superior, en el que cada grupo, tomado como individuo, contribuye a desarrollar una nueva fuerza, que será aún mayor en la medida en que las funciones asociadas sean más numerosas, su armonía más perfecta y el servicios de las fuerzas, en beneficio de los ciudadanos, más completo (2011, 655).

Proudhon puede tomar a los grupos *como individuos* porque ha señalado que su existencia como un ser real queda demostrada por la realidad del fenómeno de la fuerza colectiva. Así, del mismo modo en que la capacidad individual es continua con la fuerza colectiva, esta última es continua con el poder de una comunidad. La diferencia que establece Proudhon entre la relación entre individuos y la relación entre grupos es que mientras la primera es cooperativa, cuyo resultado es el "producto colectivo del trabajo" (*De la creación*, 265), la segunda es conmutativa, cuyo resultado es el orden social y que opera mediante el intercambio voluntario y recíproco de sus productos y la coordinación de sus funciones. Así, el orden superior al que se refiere Proudhon no es otra cosa que la convergencia de la diversidad de grupos. Pero esta diversidad no es contraria a la unidad, sino que por el contrario, al igual que ocurría con la complementación de división del trabajo y asociación de fuerzas, es la vitalidad misma de una comunidad (Cf. 2011, 659-660). Para Prichard, la característica conmutativa del poder social significa dos cosas: 1) estas relaciones no requieren un principio trascendente para organizarse (el orden es una característica emergente de las relaciones mismas) y 2) este orden no exhibe una jerarquía natural o necesaria (2012, 21). En otras palabras, el ámbito político y su poder es inmanente a la sociedad, y su finalidad es "agregar incesantemente a la potencia del hombre, su riqueza y su bienestar, mediante una

mayor producción de fuerza" (2011, 660), lo que significa que el origen y la meta de la sociedad está en ella misma.

Esta idea tiene una consecuencia política inmediata: el poder político no es de origen divino como argumentan los monárquicos, ni resulta del libre albedrío, como argumentan los contractualistas (2011, 658), sino que emerge de la combinación de la fuerza de las distintas colectividades. "Es explotando este poder [al que da origen la comunidad social], convertido en impuestos, que los príncipes luego adquieren gendarmes y todo el aparato de coerción que sirve para fortificarlos contra los ataques de sus rivales, a menudo contra la voluntad de las mismas poblaciones" (2011, 658). La noción de poder social permite un estudio sociológico de la política que parte desde la base y se dirige hacia la cabeza del poder político. Su ciencia social es radicalmente democrática, en este sentido, puesto que intenta mostrar la constitución social del poder político de tal modo que a la vez que descubrimos, descriptivamente, cómo funciona efectivamente la sociedad, nos encontramos con un criterio normativo de la organización social. Puesto que la organización es el eje gravitante del ser, y en consecuencia también de la sociedad, el orden político debe ser analizado desde la perspectiva de cómo se organizan las fuerzas que lo componen: "el orden en el ser colectivo, como la salud, la voluntad, etc., en el animal, no es el producto de una iniciativa particular: el orden resulta de la organización." (2011, 659). Esto significa que "todos, es decir nadie" dirige el poder social, puesto que es el balance interno de las relaciones lo que ha de conducir las hacia la conformación de "un todo regular y armónico" (2011, 659).

El hecho de la sociedad debe conducirnos a la idea de que "el poder es inmanente" a ella, puesto que "es imposible que las unidades, átomos, mónadas, moléculas o personas, estando aglomeradas, no mantengan relaciones entre ellas, formando una colectividad desde la que emerge una fuerza" (2011, 658). Proudhon reconoce la existencia de unidades elementales que componen las relaciones, pero les atribuye una relevancia social o política relativa, puesto que,

en primer lugar, ellas mismas resultan de relaciones de fuerza, y en segundo lugar, su capacidad se revela precisamente en la fuerza que resulta de su asociación con otras similares. El "poder en la sociedad, como la gravedad en los cuerpos, la vida en los animales [...] es una cosa *sui generis*, real y objetiva, cuya negación, dado el hecho de la sociedad, implicaría contradicción" (2011, 658).

Este es un poder ha cambiado a través de la historia humana. Proudhon explica la asignación de un origen divino a la fuerza colectiva por el hecho de que, como hemos visto, la fuerza propiamente tal es inaccesible a los sentidos, y solo puede captársela por sus manifestaciones. La consecuencia de este desconocimiento fue "La apropiación de todas las fuerzas colectivas y la corrupción del poder social", que equivale, de forma más concreta, a "una economía arbitraria y una constitución artificial del poder público" (2011, 661). Proudhon ubica el origen histórico de la acumulación original de fuerza colectiva en el desarrollo del poder social que resulta de la agrupación de seres humanos en comunidades o grupos básicos como la familia y la tribu. A medida que aumenta la cantidad y calidad de las relaciones que constituyen un grupo humano o la reunión de diversos grupos humanos en una sociedad, y por lo tanto la multiplicación de las fuerzas colectivas de cada grupo, el poder social aumenta. En una sociedad que organiza (inadecuadamente, según Proudhon) el poder político según el modelo familiar, a partir de una jerarquía paternal, el poder social termina en manos del grupo más poderoso, es decir, del que tiene a su disposición la mayor cantidad de fuerza de la colectividad: "Usualmente, se tratará de los jefes, que controlan la mayor cantidad de niños, parientes, aliados, clientes, esclavos, empleados, bestias de carga, capital, tierra" (2011, 661).

Es esta apropiación de la fuerza colectiva lo que constituye el origen del ordenamiento de la sociedad como una jerarquía. Nuevamente, lo que en 1840 aparecía como fundamento de una crítica a la explotación capitalista, aquí se presenta como el eje de una crítica general a la sociedad capitalista y estatal, que incluye la producción no solo de riquezas materiales, sino la producción de la

sociedad misma. La expropiación de dicho poder da origen al Estado, que se ha organizado a partir de la figura dominante del príncipe. Se trata del problema de la relación entre política y sociedad: "En el orden natural [es decir, inmanente], el poder nace de la sociedad, resulta de todas las fuerzas particulares agrupadas para el trabajo, la defensa y la Justicia" (2011, 663). Pero la enajenación del poder invierte las relaciones entre política y sociedad, de tal modo que la sociedad aparece como naciendo desde el poder de un individuo o un grupo de individuos y "el príncipe, en vez de ser el simple agente de la república como lo quiere la verdad, es hecho soberano por la república, y, como Dios, es quien dispensa la Justicia". (2011, 663). Esto lleva inmediatamente a la reconducción de todas las fuerzas colectivas de la sociedad al establecimiento de una fuerza monárquica ("mediante la armada, la fuerza policial y los impuestos") diseñada para la defensa del privilegio y la imposición de la obediencia. Se trata de un "Poder social [que se ha] constituido como principado, apropiado por una dinastía o explotado por una casta" (2011, 663). Todo aquello que ha de pertenecerle a la comunidad política se ha vuelto en contra de ella, en manos del príncipe. La justicia queda subordinada a la razón de Estado (2011, 664), y ya no es el equilibrio y la distribución del poder. "El Estado es la constitución externa del poder social" (2011, 482), que opera bajo la premisa de

que un pueblo, que el ser colectivo que llamamos sociedad, no puede gobernarse a sí mismo, pensar, actuar, expresarse, sin ayuda, como seres dotados de personalidad individual; que, para hacer estas cosas, debe ser representado por uno o más individuos (2011, 482-3).

Para Proudhon, por el contrario, el origen social de la política permite afirmar "la personalidad y autonomía de las masas" (2011, 483), su capacidad de iniciativa productiva, mercantil y política a partir de la cual se organiza el todo social.

Contra la concepción nominalista de lo colectivo, Proudhon pone como punto de partida la efectividad de un poder propio de la sociedad (2011, 670). La constitución de órdenes más amplios y complejos de capacidad productiva o

reproductiva (de fuerza individual, colectiva o social) implica al mismo tiempo a) la existencia efectiva de todos los niveles de la serie (demostrada por la existencia efectiva de una producción diferenciada allí donde existen niveles diferenciados de fuerza colectiva: a mayor fuerza colectiva, mayor productividad) y b) la irreductibilidad de los niveles de esta serie: la fuerza individual es estrictamente necesaria para la fuerza colectiva y por lo mismo la realidad de lo colectivo no subsume lo individual; igualmente, la productividad de la fuerza colectiva que contribuye al desarrollo de los individuos y de su libertad, demostrada su realidad peculiar, es irreductible a los individuos y adquiere una vida propia, que tiene efectos y sobre la cual se puede reflexionar independientemente de los individuos.

Proudhon se siente particularmente inclinado a demostrar que la realidad del poder social no es de origen divino. Habiendo leído a Feuerbach, Proudhon entiende a dios y la religión como creaciones humanas, como formas simbólicas del poder social. Dios no es otra cosa que "esta fuerza colectiva, personificada y adorada bajo un nombre místico" puesta por la religión "por sobre y aparte de la comunidad social" (2011, 669). En una operación similar a la de la apropiación del poder social por el principado, la religión solo existe como forma enajenada de la capacidad creativa de la sociedad. Tanto el príncipe como la iglesia "niegan la inmanencia de una fuerza en esta comunidad, del mismo modo en que niegan en el hombre la inmanencia de la Justicia" (2011, 669). No solo la realidad de un ser debe examinarse a partir de su fuerza, sino que, como ya habíamos mencionado, esta fuerza debe entenderse como inmanente. Y esto significa, en efecto, "que el poder que es detectado en la sociedad cuya expresión son relaciones humanas, es de naturaleza humana; en consecuencia, que el ser colectivo no es un fantasma, una abstracción, sino una existencia" (2011, 670). El poder de la humanidad, es un poder humano, no divino. Y esto por la sencilla razón de que es la actividad productiva la que opera como el motor de la sociedad: "Labour self-organising itself all the time. This is what society is about" (2011, 497).

Aquí encontramos dos elementos importantes para nuestra investigación. Por un lado, en términos metodológicos, el fundamento ontológico de lo social y las consecuencias sociopolíticas están perfectamente imbricados. El socialismo de Proudhon requiere de las nociones de fuerza colectiva y poder social para afirmar la vida propia de la sociedad, su capacidad productiva como tal, que a su vez permite afirmar la propiedad colectiva del producto social. En su *Segunda memoria sobre la propiedad*, una carta a Louis Auguste Blanqui, escrita en 1841, este vínculo íntimo aparece con toda claridad:

For this value or wealth, *produced by the activity of all*, is by the very fact of its creation *collective* wealth, the use of which, like that of the land, may be divided, but which as property remains *undivided*. And why this undivided ownership? Because the society which creates is itself indivisible, -- a permanent unit, incapable of reduction to fractions (2011, 153).

Pero además, en términos del contenido de su doctrina, lo que caracteriza el pensamiento de Proudhon, lo distingue de sus contemporáneos y lo pone como primer momento de la cristalización teórica del anarquismo es que esta tesis de la propiedad social de la riqueza, al estar fundada en una ontología social cuyas categorías básicas son la fuerza colectiva y el poder social, ambos inmanentes a los fenómenos de los que resultan, se extiende necesariamente al ámbito político, vinculando internamente la apropiación de la producción social en manos de la clase capitalista con la alienación del poder social en las manos del Estado, ya sea monárquico, aristocrático o democrático. Al afirmar la "personalidad y autonomía de las masas", en efecto, al dotar de individualidad a la sociedad, cuya "voluntad, acciones, alma, espíritu, vida, desconocida en su principio, inconcebible en su esencia, resulta del hecho vivificante y vital de la organización" (2011, 484), Proudhon le niega un lugar al Estado una vez que se ha alcanzado un desarrollo de la fuerza colectiva que permite su auto-organización. El objetivo de la revolución, afirma Proudhon, es "la organización del trabajo" y "la restitución de la propiedad de sus fuerzas colectivas al pueblo" (2011, 674).

### 2.1.3 Razón colectiva

Del mismo modo que el desarrollo de las fuerzas colectivas depende de la creciente complejización de las relaciones entre fuerzas individuales, así como del intercambio de los productos resultantes, el desarrollo del conocimiento en una sociedad, que Proudhon llama *razón pública* o *razón colectiva* (1868b, vol. III, 97), depende del encuentro, la mayoría de las veces antagónico, entre conciencias y conceptos distintos. La historia intelectual de la humanidad está hecha de debate, y del mismo modo en que la colectividad de la fuerza es continua, pero distinguible de las fuerzas individuales que la producen, la colectividad de la razón, la razón pública, es distinta de las razones individuales, que tienden naturalmente a concebirse a sí mismas de forma unilateral.

"¿Cómo se constituye la razón colectiva o la razón pública? Por la oposición entre absoluto y absoluto." (1868b, III, 98) Este absoluto es la razón individual, que para Proudhon es siempre una mezcla de "elementos pasionales, egoístas y trascendentales" (citado en Noland, 1967b, 323).<sup>23</sup> "Absoluto es sinónimo de incondicionado, independiente, indefinido, ilimitado e integral", y el hecho de que la razón individual se entienda a sí misma como absoluta implica que "tiende a subordinar todo lo que le rodea, cosas y personas, los seres y sus leyes, la verdad teórica y la verdad empírica, el pensamiento como la inercia, la conciencia y el amor como la estupidez y el egoísmo" (1868b, III, 98). La subjetividad individual, para esta comprensión de sí misma, no está limitada por nada. Como tal, el absoluto es "una de las formas necesarias del pensamiento" y una "categoría del

---

<sup>23</sup> "Esto se observa en los movimientos de la multitud, en los prejuicios nacionales, en los odios de pueblo a pueblo, que tan a menudo adornan con el nombre de patriotismo: todo lo cual no es más que absolutismo individual, multiplicado por el número de conchas de otra que lo expresan. Por esto el género humano ha sido tanto tiempo víctima de instituciones e ideas que parecían recibir su autoridad de la razón pública, en la que se manifestaba, según se pensaba, la voluntad de los dioses, siendo así que no eran más que monstruosas exorbitancias de la razón individual" (1986, 201). Proudhon distingue entre la razón colectiva, que resulta del enfrentamiento de razones, y la generalización de determinadas razones individuales, que es lo que ocurre cuando un grupo se eleva por sobre los demás e impone su razón como razón general. El proceso es análogo al de la enajenación del poder social mediante la instalación de un grupo como dominante en términos políticos.

entendimiento", que se "impone como postulado o hipótesis en nuestra lógica", pero que "en ningún caso puede llegar a ser el objeto directo de nuestro estudio y reflexión" (citado en Noland, 1967b, 323-4) en la medida en que no está dentro de las capacidades de la mente humana conocer la esencia de los fenómenos, la cosa en sí, sino solamente lo que Proudhon llama "la relación de las cosas" o "la razón de las cosas" (1868b, III, 96)<sup>24</sup> que, como ya hemos visto en el caso de la fuerza colectiva y el poder social, es la organización interna de los seres individuales y colectivos que constituye su realidad.

El origen de la razón colectiva se halla en el enfrentamiento de los particulares en su antagonismo natural, que resulta de esta tendencia a establecerse a sí mismos como referencia absoluta del mundo, y por lo tanto reducirlo a su propia experiencia. El individuo no puede conocer otra cosa que su propia experiencia, y es a partir de esa limitación que el abuso absolutista tiene lugar. La razón colectiva es el momento intelectual de la colectividad en la que esa unilateralidad llega a ser superada, mediante un proceso de confrontación y purga de ideas, despojadas de su carácter absoluto. En esta síntesis intelectual que resulta del encuentro hallamos la representación de una realidad objetiva que era distorsionada por el intelecto limitado del individuo:

it is from mutual contradiction that the spirit is purged of all ultra-phenomenal elements; it is the negation that a free absolute makes of its antagonist which produces, in moral sciences, adequate, sufficient ideas, free of all egotistical and transcendental dross -ideas, in a word, that conform to reality and to social reason. (Proudhon, citado en Noland, 1967b, 325)

---

<sup>24</sup> Es evidente la influencia de la *Crítica de la Razón Pura* en este punto. Proudhon, aun cuando considera que la metafísica de Kant está "aún más alejada de la verdad que la de Aristóteles", admite "en hipótesis, que nuestras ideas más generales y más necesarias, como las del tiempo, espacio, sustancia y causa, existen primordialmente en el espíritu, o que, por lo menos, derivan inmediatamente de su constitución" (1983, 33). El conocimiento de la realidad de las relaciones mediante sus manifestaciones (los efectos de las fuerzas) es la forma vaga que tiene Proudhon de asumir la tesis de la *Crítica* sobre el conocimiento de fenómenos.

La tendencia absolutista de la razón individual, al ir más allá de sus propios límites, busca y encuentra en el mundo ideas trascendentes, creando religiones y mitologías para responder a su necesidad de orden en la naturaleza y la sociedad (Noland, 1967b, 324). La razón colectiva toma como real solo lo que resulta del antagonismo de ideas, resaltando el carácter sintético de toda verdad, construida públicamente en un equilibrio emergente, y no presupuesta de antemano como innata o previa a la experiencia intersubjetiva. Por ello es que solo en una situación en la que no hubiese intercambio de ideas u opiniones tendría espacio una razón absoluta o absolutista para realizarse, siempre que no haya otro absoluto que lo limite.

Before a human being like himself, absolute like himself, the absolutism of the individual was drawn up short -or to put it another way, the two absolutes destroyed one another, leaving as a residue of their respective reasons only the relation of things, *à propos* of which they struggled (Proudhon, citado en Noland 1967b, 324).

El proceso de conformación de la razón colectiva le permite a Proudhon mostrar la relatividad de esta auto-comprensión absolutista: no es posible que existan dos absolutos, y por ello la razón individual, una vez en relación con otra, será necesariamente revocada en sus pretensiones y su verdad será solo un momento de una razón colectiva sintética. Es precisamente esta impersonalidad de la razón colectiva la que exige "como principio, la mayor contradicción; como órgano, la mayor multiplicidad posible" (citado en Noland, 1967b, 326). Nuevamente nos encontramos con el tema de la vitalidad de lo colectivo fundado en la pluralidad de relaciones. La razón colectiva surge de la "controversia irrestricta entre individuos libres, agrupados en colectividades naturales formadas sobre la base de deseos y necesidades humanas reales" (Noland, 1967b, 326). Para Proudhon la razón pública no es "una entidad metafísica aparte, un *Logos* anterior y superior" sino "la resultante de todas las razones o ideas particulares, la desigualdad de las cuales, procedentes de la concepción de lo absoluto y de su afirmación egoísta, se compensan por su crítica recíproca y se anulan" (1986, 200).

Este paso de la razón individual a la razón colectiva, a la "fuerza colectiva intelectual" como la llama Haubtmann (1948, 145) con la consecuente superación de la unilateralidad en una idea sintética, "no asume la condena de la individualidad, [sino] que la presupone." (Proudhon, citado en Prichard, 2012, 21). "La razón colectiva", afirma Aaron Noland, "es el legado de los resultados de estos choques de razones absolutas que tienen lugar en el contexto de las colectividades y grupos sociales" (Noland, 1967a, 53). De este modo, Proudhon afirma, en primer lugar, la historicidad de la razón y de las verdades, al concebirlas como productos emergentes en un desarrollo histórico, y en segundo lugar, la socialidad de la razón, que requiere que haya un contraste o choque inter-individual para superar la unilateralidad de la capacidad racional de un solo individuo o de los individuos por separado<sup>25</sup>. Esta noción histórica y social del intelecto ya se había anunciado en *¿Qué es la propiedad?* con respecto al talento como capital intelectual acumulado, cuando Proudhon afirmaba que

El talento es una creación de la sociedad más que un don de la naturaleza: es un capital acumulado del que el que lo recibe es simplemente el depositario. Sin la sociedad, sin la educación que ella suministra y sin sus poderosos auxilios, el talento natural estaría, con relación a la ciencia en la que debe destacarse, por debajo de las más mediocres capacidades. (1983, 167)

La capacidad intelectual de una sociedad, al igual que su capacidad práctica, es una conquista colectiva que resulta de la actividad productiva y las relaciones sociales. Y la acumulación del capital intelectual es un proceso progresivo, que debe ser examinado en la historia teórica y práctica de la humanidad y que va sentando las bases de las transformaciones revolucionarias de la modernidad post-1789:

---

<sup>25</sup> Esta forma de concebir la razón y la verdad, Irene Pereira la ha considerado precursora de una idea pragmatista, anti-fundacionalista y dialógica del establecimiento de las verdades y las normas y la compara con el proyecto de la razón comunicativa de Habermas y el pragmatismo de Dewey. Véase Pereira (2010).

It is this collective reason, which is at the same time theoretical and practical, that has in the past three centuries begun to dominate the world and to propel civilization along the avenue of progress. It is this reason which has made the idea of religious tolerance prevail, created public law and the rights of peoples, laid the foundations for the confederation of Europe, and established the equality of all men (citado en Noland, 1967b, 327).<sup>26</sup>

En esta "sociología del conocimiento" (Ansart, 1971, cap. 5) desarrollada por Proudhon, la teoría de la razón colectiva se funda en el argumento de que las ideas se originan en la práctica, particularmente en el trabajo.

La idea con sus categorías, nace de la acción y debe volver a ella so pena de menoscabo para el agente.

Esto significa que todo conocimiento, dicho *a priori*, contando entre ellos a la física, sale del trabajo y debe servir de instrumento al trabajo, al contrario de lo que enseñan el orgullo filosófico y el espiritualismo religioso que hacen de la idea una revelación gratuita, producida no se sabe cómo, y de la cual no es la industria más que una aplicación posterior. (1986, 185)

Para Proudhon, "la razón no es constituyente, sino constituida" (Pereira, 2010, 231) y lo que la constituye es la actividad material de los individuos en relación. El desarrollo de las ideas (científicas, filosóficas, morales) resulta precisamente del

---

<sup>26</sup> Proudhon ya ha desarrollado una teoría del progreso, de forma explícitamente filosófica en una carta cuya intención era presentar ordenadamente el fundamento de su obra, lo que la vuelve particularmente relevante para esta investigación. Esta carta, escrita en dos partes en 1851, fue publicada como *Filosofía del Progreso*, y elabora los elementos básicos de la ontología y la epistemología con la que Proudhon afirma ordenar todo su trabajo. Proudhon quiere encontrar el principio a partir del cual pueda comprenderse la sistematicidad de su obra. Y cree encontrarlo en el progreso. A pesar de utilizar la retórica de los principios, está justamente intentando eliminar la fijeza ontológica tradicionalmente atribuida a los primeros principios, poniendo como momento fundamental de su pensamiento una noción estrictamente móvil y compleja, a saber, el movimiento:

"La première loi de l'humanité, ainsi que de tous les êtres organisés et vivants, est le progrès. Le progrès consiste pour la société, à produire, à chaque moment de son existence, une idée qui embrasse, généralise et résume ses idées antérieures, idées que par conséquent elle reproduit sans cesse, mais enrichies d'un élément nouveau et rendues sous un plus haute formule. Et comme, dans la société, l'idée est toujours précède ou suivie du fait qui la concrète et l'expose; comme l'idée est la même chose que le fait; il s'ensuit que le progrès s'accomplit et dans les idées, et dans les institutions, et dans la pratique" (citado en Noland, 1967b, 327)

desarrollo productivo, puesto que es allí donde la razón individual encuentra la ocasión para el intercambio así como la especificación de las actividades que le permite elevar su inteligencia. Proudhon percibe una relación entre desarrollo de las fuerzas colectivas y desarrollo de la moral, vinculados estrechamente en la razón colectiva, una conciencia de la colectividad que es a la vez práctica y teórica, y en la que se realizan los individuos (*De la creación*, 291 y ss.).

Este origen práctico de las ideas tiene un corolario igualmente práctico: si la idea nace de la acción, entonces es "el trabajo lo que debe tener supremacía sobre la especulación y el hombre de industria sobre la filosofía, lo cual es el reverso del prejuicio y del estado social actual" (Proudhon, 1986, 187). Las relaciones sociales creadas por las relaciones económicas han de ser el objeto de una investigación crítica sobre la sociedad que tenga como punto de partida la actividad productiva,<sup>27</sup> así como de un programa de reorganización social que tenga como punto de partida a las clases trabajadoras.<sup>28</sup> En efecto, y aquí Proudhon está en clara consonancia con la concepción materialista de la historia de Marx,

Si la religión antigua, si los asendereados sistemas de la filosofía, si las viejas Constituciones políticas, si la rutina judicial, si las envejecidas formas de comunidad y asociación, tanto como de literatura y arte, no han sido más que fórmulas particulares del estado material de las sociedades, ¿no es evidente que, viniendo a cambiar ese estado, o, en otras palabras revolucionándose de arriba abajo la economía política a causa del cambio de relaciones entre las dos grandes fuerzas de la producción, el Trabajo y el Capital, todo cambia en la sociedad, religión, filosofía, política, literatura y arte? (1986, 191)

---

<sup>27</sup> Esto es lo que hace en el *Sistema de las Contradicciones Económicas*, también titulado *Filosofía de la Miseria*. Tristemente, este libro es más conocido por la respuesta de Marx, *Miseria de la Filosofía*, cuya autoridad ha dado una excusa, por más de ciento cincuenta años, para no leer a Proudhon directamente.

<sup>28</sup> Esto es lo que hace en *Idea General de la Revolución en el Siglo XIX*, donde llama Revolución al programa político y económico que debe llevar a cabo la Europa del Siglo XIX, en particular Francia, para cumplir con las promesas de la Gran Revolución.

Si recordamos la definición de Proudhon de trabajo (acción inteligente del hombre sobre la materia para satisfacer sus necesidades), tenemos que reconocer que no solo las ideas tienen un origen práctico, sino que además ellas tienen un lugar fundamental en la práctica productiva. Si la inteligencia (la direccionalidad de la actividad creativa hacia la satisfacción adecuada de necesidades) interviene en la creación de bienes de consumo y de herramientas que a su vez desarrollan la capacidad productiva, entonces la inteligencia y el trabajo (que Proudhon llama "la razón" y "la fuerza", en referencia a las categorías que hemos estado desarrollando) constituyen los atributos esenciales de las colectividades (Cf. 1986, 202)

## 2.2 Mijaíl Bakunin (1814-1876): naturaleza, sociedad y libertad

"La libertad sin el socialismo es el privilegio, la injusticia; el socialismo sin la libertad es la esclavitud y la brutalidad" (1964, 269). Así resume Mijaíl Bakunin el problema teórico y práctico con cuya solución estuvo comprometido casi toda su vida. Al igual que Proudhon, Bakunin cree que la tarea revolucionaria de su época es la realización de las promesas de 1789, que para él toma la forma de la reconciliación práctica de la igualdad y la libertad. Además de su devoción por la causa de los trabajadores mediante la discusión política y la organización revolucionaria, desde la década de 1860 Bakunin estuvo entregado a una elaboración teórica que pudiera estar a la altura de dicho desafío.<sup>29</sup> Con el fin de fundamentar el concepto concreto de una libertad que no se opone sino que se completa mutuamente con la igualdad, Bakunin elabora un marco materialista en el cual integrar naturaleza y humanidad, y donde el desarrollo continuo de una en la otra es una totalidad (no homogénea, dinámica) que realiza sus potencialidades mediante el desarrollo progresivo desde lo inorgánico (mineral) a lo orgánico (vegetal y animal) y desde lo orgánico a lo propiamente humano. Esta filosofía de la naturaleza y de la sociedad humana se propone eliminar el idealismo teológico y metafísico que identifica en la filosofía de su época.

### 2.2.1 Naturaleza y mundo exterior

En 1870 escribe *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el mundo*, el apéndice filosófico a su obra principal *El Imperio Knouto-Germánico y la Revolución Social* (1870-1872). Aquí es donde Bakunin presenta las bases de su filosofía de la naturaleza. Comienza por descartar una definición de sentido común de la naturaleza como "la suma de todas las cosas

---

<sup>29</sup> La más reciente y más completa biografía de Bakunin es la de Mark Leier (2006), donde recorre y profundiza en su vida, su pensamiento y su actividad revolucionaria. Este trabajo supera la biografía estándar de Bakunin durante el siglo XX, escrita por E.H. Carr (publicada en 1937), cuyo énfasis estaba puesto en la minucia biográfica (relevante para el erudito y el curioso), pero que carecía de la profundidad teórica necesaria para dar cuenta de los distintos momentos teóricos y políticos de su obra.

realmente existentes" (1979, 181). Ella no alcanzaría a dar cuenta de las interminables transformaciones que tienen lugar en la experiencia que los seres humanos tienen del mundo que los rodea. El movimiento, la vida y la muerte, la transformación de unas cosas en otras son parte esencial de la experiencia que tenemos de la naturaleza y por ello esta definición, centrada solamente en las cosas que existen, es insuficiente. Es necesario tomar en cuenta esas transformaciones para hacerle justicia a esa experiencia. Bakunin establece la siguiente proposición como punto de partida:

Todo lo que es, los seres que constituyen el conjunto indefinido del universo, todas las cosas existentes en el mundo, cualesquiera que sea por otra parte su naturaleza particular, tanto desde el punto de vista de la calidad como de la cantidad, las más diferentes y las más semejantes, grandes o pequeñas, cercanas o inmensamente alejadas, ejercen necesaria e inconscientemente, sea por vía inmediata y directa, sea por transmisión indirecta, una acción y una reacción perpetuas; y toda esa cantidad infinita de acciones y de reacciones particulares, al combinarse en un movimiento general y único, produce y constituye lo que llamamos *vida, solidaridad y causalidad universal, la naturaleza*. (1979, 181-2)

Tomada como la suma de esas transformaciones, o más específicamente, como una *totalidad*, la naturaleza es idéntica con la realidad: todo aquello que existe es la naturaleza, solidaridad universal de las infinitas causas particulares cuya combinación ("universal, natural, necesaria y real, pero de ningún modo predeterminada, ni preconcebida, ni provista", 1979, 182) produce un orden auto-regulado que es al mismo tiempo causa creadora de todo lo que es y efecto creado por todo lo que es. Bakunin quiere establecer dos puntos que parecen contradictorios, a saber, que la totalidad que es la naturaleza no puede concebirse como causa primera, ajena a esa solidaridad universal de interacciones, sino que ella es una resultante,

producida y reproducida siempre por la acción simultánea de una infinidad de causas particulares, cuyo conjunto constituye precisamente la causalidad universal, la unidad compuesta, siempre reproducida por el conjunto indefinido de las transformaciones incesantes de todas las cosas que existen (1979, 182)

y a la vez, que dicha totalidad "crea los mundos", es decir, que produce y ordena todo lo que existe y puede existir, incluso la "configuración mecánica, física, química, geológica y geográfica de nuestra Tierra" (1979, 182). Bakunin propone una concepción holista de la naturaleza como un todo productivo y reproductivo en el que los entes, los procesos y las regularidades de estos están imbricados mutuamente en una cadena incalculable de causas y efectos particulares.

En un sentido amplio, la naturaleza es la totalidad activa de las cosas, los seres, los procesos y sus relaciones así como de las posibilidades implícitas en ellas. Esto es lo que Bakunin llama *naturaleza* o *solidaridad universal*. En un sentido limitado, la naturaleza es todo aquello que rodea al ser humano, aquello que en la experiencia limitada del individuo se aparece como externo. Las propiedades y funciones del cuerpo también forman parte de este mundo, y siendo su base animal, se le presentan al ser humano como ajenas a su control voluntario. Por esto Bakunin llama a esta naturaleza *mundo externo*.

La idea que tiene Bakunin de una totalidad activa como ésta, que produce y es producida, es la de una permanente relación de co-determinación entre todo y parte: "cada punto obrando sobre el todo (he ahí el universo producido), y el todo obrando sobre cada parte (he ahí el universo productor o creador)" (1979, 233). En otras palabras, es la naturaleza la que se crea a sí misma mediante las causas particulares en relación. Estas relaciones están ordenadas en una regularidad que es evidente para el ser humano:

Cuando el hombre comienza a observar con una atención perseverante y seguida esa parte de la naturaleza que le rodea y que encuentra en sí mismo,

acaba por apercibirse que todas las cosas son gobernadas por leyes que le son inherentes y que constituyen propiamente su naturaleza particular; que cada cosa tiene un modo de transformación y de acción particular; que en esa transformación y esa acción hay una sucesión de fenómenos y de hechos que se repiten constantemente, en las mismas circunstancias dadas, y que, bajo la influencia de circunstancias determinadas, nuevas, se modifican de una manera igualmente regular y determinada. Esa reproducción constante de los mismos hechos por los mismos procedimientos constituye propiamente *la legislación de la naturaleza*: el orden en la infinita diversidad de los fenómenos y de los hechos. (1979, 183)

Esta regularidad que presenta la naturaleza es un orden inmanente, que no le viene impuesto a los hechos y los fenómenos desde afuera, sino que constituye su particular forma de ser, de desarrollarse y de relacionarse con el resto del universo. Esta idea de una naturaleza auto-regulada en el conjunto y en cada una de sus partes es fundamental para Bakunin en la medida en que le permite negar la existencia de una causa primera que no forme parte de dicha solidaridad universal, ya sea que se lo conciba como Absoluto o como Dios, como aquello no creado y que tiene la capacidad (injustificada) de crearlo todo. Para Bakunin esta es una idea simplemente absurda, que se opone a la lógica que concibe como estructura de la naturaleza: "¿qué es la lógica, sino el desenvolvimiento natural de las cosas, o bien el proceso natural por el cual muchas causas determinantes, inherentes a esas cosas, producen hechos nuevos?" (1979, 189). La característica que define el funcionamiento de la naturaleza es el desarrollo. Me referiré a su concepto de desarrollo más adelante pero baste establecer aquí que para Bakunin desarrollo natural quiere decir desarrollo inmanente, despliegue de lo que algo puede llegar a ser dadas las condiciones adecuadas (la mencionada confluencia de las muchas causas determinantes). Es este concepto de desarrollo natural el que fundamenta la distinción que Bakunin hace entre la naturaleza como la totalidad de lo (meramente) existente (la naturaleza como mundo exterior) y la naturaleza como la totalidad de lo posible, de lo lógico, "the totality of interactive and [...] developmental causality" (McLaughlin, 2002, 103). La naturaleza incluye al

mundo exterior, ámbito de realización de lo que es materialmente posible. Y la naturaleza como causalidad universal es inherente al mundo exterior. "Matter, like nature, then, is not merely what 'is', but is also what 'can be': it exists in actuality as the totality of its potential." (McLaughlin, 2002, 106).<sup>30</sup>

Por lo anterior, el todo material que es la naturaleza no puede entenderse como *sustancia*, en el sentido abstracto de la metafísica tradicional, como sustrato indeterminado que preexiste lógicamente a los entes determinados con propiedades específicas, puesto que la experiencia que tenemos de la realidad siempre es en formas determinadas y concretas.<sup>31</sup> La naturaleza *como tal* es una abstracción, "que se impone como una necesidad racional" (1979, 182), para dar cuenta del orden que, desde nuestra perspectiva finita, percibimos en la regularidad de los procesos naturales. No podemos concebirla de otro modo, pero al mismo tiempo "no podemos reconocer más que esa parte infinitamente pequeña del universo que nos es manifestada por nuestros sentidos; en cuanto al resto, lo suponemos, sin poder constatar realmente su existencia" (1979, 182). La forma de

---

<sup>30</sup> Esta es una distinción que tiene una historia en Bakunin. Sus estudios filosóficos de juventud, primero de Fichte y luego de Hegel, lo llevaron a asumir la teoría hegeliana de la "reconciliación con la realidad" que se presentaba famosamente en la frase "todo lo que es efectivamente real es racional, todo lo que es racional es efectivamente real". La clave para una interpretación progresista, y no conservadora, de ella radica en la distinción entre *Realität* (realidad de lo meramente existente) y *Wirklichkeit* (actualidad, realidad efectiva, desarrollada lógicamente, idéntica con su concepto). La actualidad, a diferencia de la realidad, incluye en sí las potencialidades de la realidad, y por lo tanto es más completa y más compleja. Reconciliarse con dicha realidad de lo efectivamente real es una tarea práctica, que en Hegel y en el joven Bakunin tiene que ver con la educación de los individuos, su integración en una comunidad política y por lo tanto con la libertad situada de los individuos. Este fue el tema de mi tesis de pregrado. Véase *Reconciliación y revolución. La juventud hegeliana de Mijaíl Bakunin*, Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía, Universidad ARCIS, Santiago, 2010.

<sup>31</sup> Cf. "[M]atter exists only in the concrete, in more or less determined and differentiated forms, though these never exhaust its potential for further determination and differentiation" (McLaughlin, 2002,121). Y también: "la materia absoluta, uniforme y única de que habla el señor Littré no es nada más que una abstracción, una entidad metafísica y que no tiene existencia más que en nuestro espíritu. Lo que existe realmente son los cuerpos diferentes, compuestos o simples, suponiendo todos los cuerpos diferentes, orgánicos e inorgánicos, descompuestos en sus elementos simples, que tienen igualmente todas las propiedades físicas en grados diversos, y químicamente diferenciados en el sentido que, por una ley de afinidad que les es propia, cada cual, al combinarse con algunos otros en proporciones determinadas, puede componer con ellos cuerpos nuevos más complicados, dando lugar a fenómenos diversos propios de cada combinación particular. Por consiguiente, si podemos conocer todos los elementos químicos o cuerpos simples y todos los modos de sus combinaciones mutuas, podremos decir que conocemos la substancia de la materia, o más bien de las cosas materiales que constituyen el universo" (Bakunin, 1979, 265).

la regularidad natural es producto del intelecto humano, no podemos decir que existan leyes propiamente tales en la naturaleza antes del surgimiento de la racionalidad. En la naturaleza solo encontramos hechos y fenómenos regulares. Para Bakunin hay una diferencia entre la infinitud inabarcable de la naturaleza y la regularidad con forma de leyes (generales y particulares) que es la forma en que el intelecto humano reflexiona, *necesariamente*, sobre esa infinitud encadenada causalmente. Pero "nature itself knows no laws" (citado en McLaughlin, 2002, 109). El carácter relativo que adquieren las leyes naturales no pone en crisis la invariabilidad de los hechos mismos, puesto que es solo desde el punto de vista abstracto de la naturaleza que aparecen como relativas. Para nosotros, la única experiencia posible es la de un universo ordenado regularmente.

Es este "orden en la infinita diversidad" el que excluye toda noción de creador o legislador que no sea esencialmente parte de la misma lógica de causalidad y desarrollo. Para Bakunin, "The existence of God can have no other meaning than the negation of natural laws" (citado en McLaughlin, 2002, 110) puesto que incluiría un elemento de arbitrariedad en la red de causas que constituye la naturaleza. La inmanencia del orden garantiza que dicha regularidad sea necesaria, pero no predeterminada. Se trata del desenvolvimiento de lo que es posible en un ser y en el conjunto de los seres. Para McLaughlin esto puede resumirse en la siguiente proposición: "everything real is material, the fulfillment of some potentiality in matter" (2002, 116). Bakunin define lo material como "everything that is, everything that occurs in the real world, within as well as outside man" y lo ideal como "the products of the cerebral activity of man" (citado en McLaughlin, 2002, 116-7).<sup>32</sup> Y puesto que nuestro cerebro tiene una estructura

---

<sup>32</sup> Una definición alternativa es la siguiente: "La palabra genérica para la materia así concebida sería el ser, el ser real, que es la evolución al mismo tiempo; es decir, el movimiento que resulta siempre y eternamente de la suma infinita de todos los movimientos parciales, hasta los infinitamente pequeños, el conjunto total de las acciones y de las reacciones mutuas y de las transformaciones incesantes de todas las cosas que se producen y que desaparecen sucesivamente, la producción y la reproducción eterna de todo por cada punto y de cada punto por el todo, la causalidad mutua y universal." (Bakunin, 1979, 261). Para McLaughlin esto significa que, en la filosofía de Bakunin, materialismo y naturalismo son idénticos. La materia, para Bakunin, no es la materia inerte del mecanicismo, simple existencia física a la que el movimiento es algo que le ocurre externamente, sino una materia activa, que tiene vida propia ("action and ... movement of its

material, es materia orgánica organizada complejamente, y que "all its functions are just as material as the interactions of all other things, it follows that what we call matter or the material world by no means excludes but, on the contrary, necessarily embraces the ideal" (citado en McLaughlin, 2002, 117). Las distintas formas de la existencia material, más o menos complejas, están hechas, por decirlo así, del mismo elemento, "there are not *qualitative* differences between the levels of material development" (McLaughlin, 2002, 117). El naturalismo de Bakunin es holístico y monista: la naturaleza es un único todo hecho de relaciones y transformaciones, lo que garantiza su heterogeneidad interna y da cuenta de su complejidad vital.

### **2.2.2 Continuidad entre naturaleza y humanidad**

Lo anterior le permite a Bakunin establecer el principio, fundamental para su filosofía, de la continuidad entre naturaleza y humanidad: "después de haber cubierto su superficie con todos los esplendores de la vida vegetal y animal, [la naturaleza] continúa creando aún, en el mundo humano, la sociedad con todos sus desenvolvimientos pasados, presentes y futuros." (1979, 1979, 182-3) Los seres humanos, individualmente y como especie, son una de las formas determinadas de la naturaleza. Incluso su vida social es, en este sentido estricto, natural, puesto que resulta del desarrollo progresivo de la materia desde lo inorgánico hacia lo orgánico (cuya configuración específica da lugar al elemento vital que distingue lo inorgánico de lo orgánico), y desde lo orgánico hacia lo humano (cuya configuración específica da lugar al pensamiento, que distingue la vida animal no-humana de la vida animal humana): "Siendo el producto último de la Naturaleza sobre esta tierra, el hombre, a través de su desarrollo individual y social, continua, por decirlo así, la obra, la creación, el movimiento y la vida de la

---

*own*", 2002, 107) y para la que las transformaciones no tienen la forma de un reordenamiento o reagrupación de los elementos inertes en formas más complicadas, pero hechas básicamente de las mismas unidades simples, sino la forma de un desarrollo y una diferenciación hacia mayor complejidad.

naturaleza". (Bakunin, 1964, 91) El ser humano es, estrictamente hablando, naturaleza.

Para Bakunin, más enfáticamente que para Proudhon, el ser humano es un animal naturalmente social. "Society, preceding in time any development of humanity and fully partaking of the almighty power of natural laws, actions and manifestations, constitutes the very essence of human existence. Man is born into society, just as an ant is born into an ant-hill or a bee into its hive" (1964, 157) Esto quiere decir, inicialmente, dos cosas: en primer lugar, el ser humano debe entenderse como un ser biológico, cuyo origen y desarrollo es del mismo tipo que el de la vida que distinguimos de la vida humana, no hay nada sobrenatural o extra-material en el ser humano, es decir, la distinción cualitativa entre cuerpo y alma no tiene sentido: el intelecto, el espíritu no es sino una forma desarrollada de la materia orgánica de la que está hecho un individuo humano. En segundo lugar, este desarrollo es impensable sin el ámbito de sociabilidad en el que nacen los individuos. Del mismo modo que el individuo se encuentra con un mundo natural exterior que lo precede, se encuentra también con un mundo social que está antes que él, y que como tal lo produce. Esto quiere decir que las regularidades que encontramos en la naturaleza operan con la misma fuerza en los individuos y comunidades humanas, de tal modo que su desarrollo social está conducido, *desde adentro* por decirlo de alguna manera, por leyes igualmente naturales.<sup>33</sup>

La sociedad humana, considerada en toda la extensión y en toda la amplitud de su desenvolvimiento histórico, es tan natural y está tan completamente subordinada a todas las leyes de la historia, como el mundo animal y vegetal, por ejemplo, de que es la última y la más alta expresión sobre la Tierra. (Bakunin, 1979, 190)

---

<sup>33</sup> Por ello Bakunin insiste en que la idea de someterse a la naturaleza tanto como la de rebelarse contra ella no tienen ningún sentido. La inmanencia de la naturaleza en el individuo hace de sus leyes no un límite a su libertad sino la condición misma de ella. "Man's relations to this universal nature cannot be external, cannot be those of slavery or of struggle; he carries this nature within himself and is nothing outside of it" (1964, 91)

La continuidad entre naturaleza y humanidad en general tiene su expresión más avanzada en la sociedad. No solo se trata de una continuidad biológica entre la naturaleza orgánica y la naturaleza humana, sino del arraigo de lo social en lo natural, como producto de su propio desarrollo. Y aquí es donde resulta necesario explicar la noción que tiene Bakunin de desarrollo y el rol que ocupa en su teoría sobre la naturaleza, la sociedad y los individuos. Para él, "Whatever lives (...) tends to realize itself in the fullness of its being" (1964, 94). La idea es que todo germen debe desarrollarse una vez que encuentra las condiciones para hacerlo. De tal forma que la vida es pensada como la interacción entre las potencialidades de un ser y el medioambiente que le permite desarrollarlas. Lo fundamental aquí es que 1) hay un sentido de directividad o finalidad en la vida, que no es otro que el pleno desarrollo de aquello que puede desarrollarse y 2) en el caso de los seres individuales, ese desarrollo se da en un contexto que opera como su condición objetiva. De este modo, Bakunin puede afirmar que las condiciones del desarrollo del individuo humano son biológicas y sociales, que el individuo es un producto de esas condiciones, es decir, que está fuertemente determinado por ellas, y que por lo tanto la idea misma de un individuo ajeno a la regularidad de la naturaleza o ajeno a las determinaciones sociales es una noción abstracta, en la medida en que es solo el germen, la promesa abstracta de un ser humano, pero no un ser humano propiamente tal. Esta finalidad, la del desarrollo pleno de las potencialidades, está a la base de la concepción que tiene Bakunin de la libertad y de la igualdad, y es una de las categorías fundamentales de la filosofía del anarquismo. En torno a ella giran sus aspiraciones más profundas. El individuo separado de su naturaleza animal y social, fuera del ámbito de relaciones con otros individuos y objetos en el mundo que le permite desarrollarse, es pensable pero no puede conducir más que a abstracciones metafísicas. El dualismo cuerpo/alma o la dicotomía entre individuo y sociedad se fundan justamente en la noción analítica del individuo como entidad separada, cuando la vida espiritual o intelectual aparece como concentrada en una entidad o actividad sobrenatural (o al menos no-natural), distinta del cuerpo (que sería pura naturaleza) y que tiende a separarse de él o vivir en un ámbito cualitativamente distinto mediante su

capacidad reflexiva. Igualmente la idea de un individuo abstracto, absoluto (absuelto de relaciones), supone una diferencia radical entre éste y la sociedad (en la que, de hecho, lo encontramos cada vez que pensamos en él y que nos obliga a dar cuenta de esta relación).<sup>34</sup>

Para Bakunin la individualidad de los individuos no es previa a la existencia colectiva, sino que resulta del desarrollo que estos experimentan en sus relaciones. Las diferencias entre individuos son resultado de un proceso de diferenciación, especificación y mayor subjetividad que es el mismo proceso, ahora en y entre los individuos, que tiene lugar en la naturaleza como evolución desde lo inorgánico a lo orgánico y la consecuente cada vez mayor subjetividad en el desarrollo progresivo del cerebro animal. La diversidad de circunstancias en las que se desarrolla un individuo explican la diversidad (que culmina en la unicidad) de los individuos. "En consecuencia, descubrimos que cuanto más avanza un individuo en la vida, más se perfila su naturaleza individual, más se destaca de los otros individuos por sus virtudes y por sus defectos." (Bakunin, 1964, 149). Un individuo es lo que llega a ser, determinado por

una infinidad de causas completamente diversas y dispares: materiales y morales, mecánicas y físicas, orgánicas y espirituales, históricas, geográficas, económicas y sociales, grandes y pequeñas, permanentes y casuales, inmediatas y muy alejadas en el espacio y el tiempo, *y su suma total se combina en un ser viviente singular y se individualiza por primera y última vez, en la corriente de las transformaciones universales, en ese niño que nunca tuvo y nunca tendrá un duplicado exacto* (Bakunin, 1964, 149-150).

---

<sup>34</sup> Es en estas relaciones, que constituyen "la realidad de la vida social", donde se realizan las potencialidades del individuo humano, donde tiene lugar el paso del mero germen al ser real: "ese ser íntimo, desde su nacimiento, no permanece nunca exclusivamente interior; a medida que se desarrolla, se manifiesta completamente al exterior y se expresa por el cambio progresivo de todas las relaciones del niño con los hombres y las cosas que le rodean. Esas relaciones múltiples, a menudo imperceptibles y que pasan la mayoría del tiempo inobservadas son otras tantas acciones ejercidas por la autonomía relativa, naciente y creciente, del niño, con relación al mundo exterior; acciones muy reales, aunque desapercibidas, cuya totalidad, a cada instante de la vida del niño, expresa todo su ser íntimo y que se pierde, no sin imprimir su rasgo o su influencia, por débil que sea, en la masa de las relaciones humanas, que constituyen, todas juntas, la realidad de la vida social." (Bakunin, 1979, 287)

De este modo la estricta determinación del individuo por su contexto social y biológico (su mundo externo) tal como la concibe Bakunin<sup>35</sup> es ella misma la causa de la diversidad de individuos y de la especificidad personal (física, intelectual y moral) de cada uno.

En este individuo, fruto de la confluencia de causas naturales y sociales, encontramos la fuerza doble de la individualidad y la comunidad: "La naturaleza [...] se manifiesta a sí misma en la urgencia de cada individuo de realizar para sí mismo las condiciones necesarias para la vida de su especie" (Bakunin, 1964, 94). La sociabilidad inmanente a la vida del individuo humano se expresa en dos impulsos básicos, por un lado la necesidad de asegurar la propia existencia, por otro la necesidad de asegurar la existencia de la especie mediante la reproducción. Que estos impulsos, traducidos en términos humanos como "el instinto egoísta y el instinto social" (1964, 146), sean contradictorios o complementarios depende del punto de vista asumido. Visto desde el individuo, el instinto de sobrevivencia, el instinto egoísta, es correcto en términos prácticos y bueno en términos morales. Desde el punto de vista de la especie, este instinto aparece como opuesto al de la conservación de la especie, supone el eventual sacrificio de acciones que conduzcan a la sobrevivencia colectiva, y por lo tanto aparece como un instinto negativo, moralmente reprochable. Para Bakunin es posible asumir un punto de vista dialéctico en el que la negación parcial de la comunidad que lleva a cabo un individuo al esforzarse por su propia sobrevivencia sea precisamente una afirmación de la especie. Sin esa negación parcial, "la especie misma, *que solo vive en y a través de los individuos*, no podría mantener su existencia" (1964, 146. Énfasis agregado). Desde el punto de vista de la naturaleza, "ambos instintos son igualmente naturales y por ello igualmente legítimos, y, lo que es aún más importante, son igualmente necesarios en la economía natural de los seres" (1964, 146).

---

<sup>35</sup> Cf. "All individuals, with no exception, are at every moment of their lives what Nature and society have made them" (Bakunin, 1964, 155).

### 2.2.3 Inteligencia, trabajo y libertad

¿Cuáles son las formas específicamente humanas de la actividad de los individuos, que los distingue de otros animales, y que abren ese mundo únicamente humano de la historia? Para Bakunin, como ya hemos visto la inteligencia humana es resultado del desarrollo orgánico del cerebro. Ella se manifiesta principalmente como *pensamiento* y como *lenguaje*.<sup>36</sup> El pensamiento es la actividad abstractiva y reflexiva del ser humano, que le permite comprender el mundo externo y tomar distancia de sus propios impulsos instintivos. Es la facultad de

comparar, de separar y de combinar entre sí las representaciones de los objetos exteriores e interiores que nos son dados por nuestros sentidos, de formarlos en grupos; después de comparar y combinar entre sí esos grupos, que no son seres reales ya, sino *nociones abstractas*, formadas y clasificadas por el trabajo de nuestro espíritu y que, retenidas por nuestra memoria, otra facultad del cerebro, se convierten en el punto de partida o en la base de esas conclusiones que llamamos *ideas* (1979, 195).

Le permite llevar las regularidades de la naturaleza a la forma de las leyes así como tomar distancia de sus impulsos más básicos. Partiendo desde la más pura animalidad, el pensamiento es la vía por la cual el ser humano realiza los potenciales de su configuración animal específica, en una lucha con sus propias necesidades y deseos que aparecen en primera instancia como dominándolo. Pero además, para Bakunin es impensable un pensamiento que no se manifieste como lenguaje, la facultad de

---

<sup>36</sup> "La vida, tanto individual como social, del hombre no es primeramente otra cosa que la continuación más inmediata de la vida animal. No es otra cosa que esa misma vida animal, pero solamente que es complicada con un elemento nuevo: la facultad de pensar y de hablar. (Cons, 10-11)

de incorporar y de fijar, por decirlo así, hasta en sus variaciones y sus modificaciones más finas y más complicadas, todas esas operaciones del espíritu, todos esos actos materiales del cerebro, por signos exteriores (1979, 195-6)

El proceso de auto-desarrollo de un individuo incluye una complementación entre pensamiento y lenguaje en la medida en que el único medio para que el pensamiento tenga realidad es en la facultad lingüística. El conjunto activo de estas facultades se manifiesta finalmente en el ser humano como la capacidad de, habiendo tomado distancia de los objetos del mundo y de sus propias determinaciones internas, transformar la satisfacción inmediata de sus deseos o la respuesta instintiva a los estímulos del mundo exterior en una acción relativamente espontánea. Esta capacidad "de tomar partido en favor de uno o de varios motores que obran en él en un sentido determinado, contra otros motores igualmente interiores y determinados, se llama *voluntad*" (1979, 198). Es una capacidad solo relativamente espontánea, porque no surge desde un interior metafísico incondicionado (el alma o núcleo subjetivo trascendental), sino de las relaciones efectivas del individuo con el mundo, y del individuo consigo mismo, en el ámbito de determinaciones naturales y sociales al que ya nos hemos referido. La independencia absoluta del sujeto postulada por el idealismo pierde sentido, y la libertad (de la voluntad) no tiene otro significado que

la dominación de las cosas exteriores, fundada en la observancia respetuosa de las leyes de la naturaleza; es la independencia frente a pretensiones y a actos despóticos de los hombres; es la ciencia, el trabajo, la revuelta política, es, en fin, la organización, a la vez reflexiva y libre, del medio social, conforme a las leyes naturales inherentes a toda humana sociedad. (1979, 199).

Lo veremos más adelante, pero aquí ya podemos decir que para Bakunin la libertad es ciencia, trabajo y revuelta política, es decir, la actividad interconectada de pensamiento y lenguaje, actividad productiva y lucha por la emancipación,

conducidas por las pautas del auto-desarrollo de la naturaleza en la humanidad mediante los individuos activos.

Con respecto a la naturaleza, la libertad no resulta de dominarla, puesto que no tiene sentido rebelarse o dominar aquello que es constitutivo de uno mismo. Resulta en realidad de la conquista del mundo exterior del ser humano, de la precariedad en la que se halla originalmente en términos de recursos y seguridad personal y de la total determinación de sus impulsos por su naturaleza interior, el hambre, el deseo, el instinto de sobrevivencia y de reproducción. La naturaleza, concebida como el todo orgánico del que el ser humano forma parte esencial, es un aliado en esta conquista, puesto que solo reconociendo sus formas de desarrollo inmanente, su continuo efecto en las vidas individuales y colectivas, y su poder creativo infinito, es que el ser humano puede sobreponerse a esa precariedad original, el desafío universal que es la ocasión para su propio desarrollo físico, mental, moral y social:

Impulsado siempre por esa misma fatalidad que constituye la ley fundamental de la vida, el hombre crea su mundo humano, su mundo histórico, conquistando paso a paso, sobre el mundo exterior y sobre su propia bestialidad, su libertad y su humana dignidad. Las conquista por la ciencia y por el trabajo. (Bakunin, 1979, 219)

Además de la relación de conocimiento, comprensión y abstracción, la otra forma concreta de este enfrentamiento con el mundo exterior es el trabajo. Distinguiéndose de Proudhon en este punto, al tener una noción más determinada de la continuidad entre mundo animal y humano, Bakunin afirma la universalidad del trabajo en el mundo animal. Todos los animales tienen que extraer del mundo que los rodea lo necesario para sobrevivir, individual y colectivamente, y en ese proceso transforman "la superficie de nuestro globo en un lugar favorable para la vida animal". Pero el trabajo humano no es igual al trabajo animal,

ese trabajo no se convierte en un trabajo propiamente humano más que cuando comienza a servir para la satisfacción, no sólo de las necesidades fijas y fatalmente circunscriptas de la vida animal, sino aun de las del ser social, que piensa y habla, que tiende a conquistar y a realizar plenamente su libertad. (1979, 219)

Y esta diferencia entre el trabajo animal y humano radica en la diferencia entre sus respectivas inteligencias. En el animal, completamente determinado por sus instintos, el trabajo es "rutinario". Las especies animales no demuestran un grado de aprendizaje que les permita superar los límites de su condicionamiento genético, y en ese sentido el trabajo es repetitivo. En el caso del ser humano, el trabajo "es esencialmente progresivo, porque su inteligencia es en el más alto grado progresiva" (Bakunin, 1979, 220).<sup>37</sup> El hombre integra tecnología y conocimientos, y de ese modo su relación con el mundo y consigo mismo se transforma en un proceso acumulativo. Y si, tal como hemos afirmado, el trabajo es una forma inteligente del trabajo animal, una forma desarrollada de la naturaleza, resulta entonces que "cuando el hombre obra sobre la naturaleza, es la naturaleza la que reacciona sobre sí." (1979, 224-5) Es de esa forma como el ser humano participa de la evolución general de la naturaleza y el desarrollo más específico de la sociedad humana. El trabajo es el modo en el que el ser humano

---

<sup>37</sup> Bakunin hace eco de las teorías evolucionistas que en su tiempo fascinaban a la intelectualidad de avanzada. Richard Saltman afirma, aunque sin citar pruebas concretas, que el evolucionismo de Bakunin sigue al de Lamarck (Saltman, 1983). Es más adecuado afirmar que asumía como propias las perspectivas de Darwin con respecto a la selección natural, la lucha por la vida y el progreso de las especies. "Nada prueba mejor la inferioridad decisiva de todas las otras especies animales con relación a la del hombre, que ese hecho incontestable e incontado, que los métodos tanto como los productos del trabajo colectivo o individual de todos los otros animales, métodos y productos a menudo de tal manera ingeniosos que se les creería dirigidos y confeccionados por una inteligencia científicamente desarrollada, no varían y no se perfeccionan casi nada. Las hormigas, las abejas, los castores y otros animales que viven en República, hacen hoy, precisamente, lo que han hecho hace tres mil años, lo que prueba que no hay progreso. Son tan sabios y tan torpes en este momento como hace treinta o cuarenta siglos. Se constata un movimiento progresivo en el mundo animal. Pero son las especies mismas, las familias y las clases las que se transforman lentamente, impulsadas por la lucha por la vida, esa ley suprema del mundo animal, en consecuencia de la cual las organizaciones más inteligentes y más enérgicas reemplazan sucesivamente a las organizaciones inferiores, incapaces de sostener a la larga esa lucha contra ellas. Desde este punto de vista, pero solamente desde este punto de vista, hay incontestablemente en el mundo animal, movimiento y progreso. Pero en el seno mismo de las especies, de las familias y de las clases de animales, no hay ninguno o casi ninguno." (1979, 220-1).

avanza desde la animalidad hacia la conquista de su humanidad por la vía de la actividad productiva con fines individuales y colectivos. Al mismo tiempo que transforma el mundo, el ser humano se transforma a sí mismo.

Ahora bien, con respecto a la sociedad, la libertad también es la conquista de las condiciones que aparecen como determinaciones externas. Aunque no lo elabora explícitamente en comparación con la diferencia entre naturaleza y mundo exterior, Bakunin hace una diferencia similar entre la sociedad como condición del nacimiento y el desarrollo de los individuos, de la cual estos son sus productos, y la sociedad como el modo histórico que asume ese ámbito organizado de relaciones. Para comprender esta diferencia

es necesario distinguir las leyes [sociales] naturales de las leyes [sociales] autoritarias, arbitrarias, políticas, religiosas y civiles creadas por las clases privilegiadas a lo largo de la historia para permitir la explotación del trabajo de las masas, y siempre con la única meta de esclavizarlas. Estas leyes, nacidas con el pretexto de una moralidad ficticia, han sido siempre fuente de la inmoralidad más profunda. Por lo mismo, hemos de obedecer involuntaria e inevitablemente a todas las leyes que constituyen la vida misma de la Naturaleza y la sociedad, con independencia de toda voluntad humana; pero, por otra parte, debe haber una independencia (tan absoluta como sea posible) para todos en relación con las pretensiones de gobierno, en relación con todas las voluntades humanas (colectivas e individuales) que no tienden a imponer su influencia natural sino su ley, su despotismo. (1964, 168)

La principal ley social natural es la de la influencia mutua de los individuos y grupos que conforman una sociedad. Esta influencia es la base "material, moral e intelectual" (1964, 168) de la solidaridad (entendida aquí como interacción natural) entre individuos. Una vida sin ella, cree Bakunin, es decir, una vida "fuera de toda sociedad fuera de toda influencia humana, una vida de absoluto aislamiento" es equivalente a la "muerte material, moral e intelectual" (1964, 169). La aparente contradicción entre los intereses de los individuos, y entre los intereses de estos y

los de la sociedad en su conjunto, resulta no de una incompatibilidad natural entre ellos, sino de la imposición arbitraria, es decir, no reconocida reflexivamente, de las leyes sociales creadas por los grupos dominantes que se erigen como representantes de los intereses universales, cuando solamente generalizan un interés particular. Si el trabajo y la ciencia le permiten al ser humano alcanzar su humanidad emancipándose del mundo exterior que lo rodea y de su propia animalidad, es el instinto de rebelión el que le permite emanciparse de las determinaciones exteriores de la sociedad, establecidas como privilegio de las clases dominantes y explotación de las masas laboriosas a lo largo de la historia. La historia natural del ser humano, que aparece como la negación determinada de los momentos más básicos y simples de su existencia animal en el pensamiento, el lenguaje y el trabajo, tiene su continuación directa en su historia social, que "se nos aparece como la negación revolucionaria del pasado unas veces apática e indolente y otras apasionada y poderosa" (1964, 173). Puesto que

el orden actual, es decir, el orden político, civil y social que existe hoy en cualquier país, es el resumen final, o más bien el resultado del enfrentamiento, la lucha, la derrota y la aniquilación mutua y también la combinación e interacción de todas las fuerzas heterogéneas, tanto internas como externas, que operan dentro y sobre un país (1964, 351),

la transformación de este orden, que es una realidad históricamente relativa, dependiente estrictamente del "equilibrio de fuerzas", es posible, y en términos de la realización de la potencialidad individual y colectiva, necesaria. ¿Pero cómo entender la transformación social en el contexto de estricta determinación de los individuos por su contexto social, tal como lo plantea Bakunin? ¿Cómo explicar la posibilidad de la rebelión (o en general de la agencia) de los individuos si estos, "with no exception, are at every moment of their lives what Nature and society have made them"? (1964, 155) Para responder estas preguntas tenemos que explicitar la idea que tiene Bakunin de voluntad en el contexto de su naturalismo y su filosofía del desarrollo. Es necesario citar *in extenso*.

Lo que llamamos mundo humano tiene al hombre por único e inmediato creador; éste lo produce superando paso a paso el mundo externo y su propia bestialidad, conquistando de esta forma para sí mismo su libertad y su dignidad humana. Las conquista impelido por una fuerza independiente de él, una fuerza irresistible inmanente a todos los seres vivos. Esta fuerza es la corriente universal de la vida, la misma que llamamos Causalidad universal, Naturaleza, que se manifiesta en todos los seres vivientes, plantas o animales, en el impulso de todo individuo a cumplir por sí mismo las condiciones necesarias para la vida de su especie, es decir, para satisfacer sus necesidades.

Este impulso, esta manifestación esencial y suprema de la vida, constituye la base de lo que denominamos *voluntad*. Inevitable e irresistible en todos los animales, incluido el hombre más civilizado, instintiva (y casi podríamos decir mecánica) en los organismos inferiores, más inteligente en las especies más altas, sólo alcanza plena conciencia en el hombre. Debido a su inteligencia (que le eleva sobre las pulsiones instintivas, y le permite comparar, criticar y regular sus propias necesidades), el humano es el único de los animales terrestres que posee una auto-determinación consciente, una *voluntad libre*.  
(1964, 94-95)

Bakunin ubica a la voluntad como un producto natural en el desarrollo de los seres humanos. Surge a partir de la facultad desarrollada por todos los seres vivos como capacidad de satisfacción de las necesidades individuales y de la especie. Pero se transforma en voluntad solo en el ser humano, en el que la combinación de este impulso universal y su capacidad de abstracción producen la capacidad de auto-determinarse conscientemente, es decir, de conducir sus impulsos puramente animales en la dirección de las necesidades que surgen de su comprensión racional del mundo (natural y social) y de sí mismo. Este concepto de voluntad como auto-determinación consciente no se distinguiría demasiado de la idea del libre albedrío o la libertad absoluta de la voluntad si no estuviera fuertemente arraigado en la causalidad universal.

Al igual que la inteligencia, la voluntad no es una chispa mística, inmortal y divina que milagrosamente cayó de los Cielos a la tierra para dar vida a pedazos de carne o cuerpos inertes. Es el producto de la carne organizada y viviente, el producto del organismo animal. (1964, 96)<sup>38</sup>

La voluntad, concebida como "voluntad libre *arbitraria*, es decir, una presunta facultad del individuo humano para determinarse con libertad e independencia de cualquier influencia externa" (Max 101), ajena a las determinaciones naturales que encadena todo lo que existe, es, para Bakunin, un "sinsentido", puesto que "nada puede existir fuera de esta causalidad universal" (Max 101). El hecho de que existan regularidades en el comportamiento de los individuos en una sociedad<sup>39</sup> da cuenta de que hay una determinada "necesidad social" (101) que excede sus voluntades particulares. De hecho, si las decisiones de los individuos, sus inclinaciones intelectuales y morales dependieran exclusivamente de su propia voluntad, libre, incondicionada por su contexto y su constitución natural y social, es decir,

si los hombres sólo dependieran de sí mismos, el mundo estaría regido por un caos que suprimiría cualquier solidaridad entre las gentes. Los millones de voluntades libres, independientes entre sí, tenderían a la destrucción mutua, y

---

<sup>38</sup> Cf.: "La voluntad, como la inteligencia, es una facultad neurológica del organismo animal, y tiene como órgano específico el cerebro... La fuerza muscular o física y la fuerza neural, o poder de la voluntad y la inteligencia, tienen esto en común: en primer lugar, que cada una depende de la organización del animal que éste recibió en el nacimiento y que, en consecuencia, son el producto de una multitud de circunstancias y causas no sólo existentes fuera de esta organización animal, sino anteriores a ella; y en segundo lugar, que todas son capaces de desarrollarse con el ejercicio y el entrenamiento, lo cual prueba una vez más que son el producto de causas y acciones externas." (1964, 96). Aunque los desarrollos contemporáneos de la ciencia cognitiva han mostrado que "la mente no está en el cerebro", sino extendida a lo largo del cuerpo, sus funciones e incluso sus herramientas (Cf. Varela et al, 1993), el argumento naturalista de Bakunin se sostiene, puesto que es impensable algo así como la mente, la experiencia subjetiva del mundo y de sí mismo, sin un cuerpo que sea su base fisiológica y su expresión más concreta.

<sup>39</sup> Así, por ejemplo, la estadística como ciencia solo es posible si se reconoce que "todos los así llamados vicios y virtudes de los hombres solo son producto de la acción combinada de la Naturaleza y la sociedad. La Naturaleza, mediante el poder de influencias etnográficas, fisiológicas y patológicas, produce las facultades y tendencias que se denominan naturales, mientras que la organización social las desarrolla, las reprime o corrompe su desarrollo. Todos los hombres, sin excepción, son lo que han hecho de ellos la Naturaleza y la sociedad en todo momento de sus vidas." (1964, 101) Y Bakunin cita a Quetelet concluyendo " La sociedad prepara los crímenes, y los individuos se limitan a cometerlos".

sin duda lo lograrían de no ser por la voluntad despótica de la divina Providencia que «los guía mientras bullen y se trompican», y que degradándolos a todos al mismo tiempo, pone orden en la humana confusión. (1964, 102)

La noción misma de una voluntad libre, independiente e indiferente con respecto a otra, implica que una regulación de sus relaciones exteriores debe darse mediante la imposición de un orden que les es ajeno. El orden inmanente propio del desarrollo natural de los individuos y las sociedades es contradictorio con un núcleo de subjetividad que está por fuera de la interconexión global de todo lo que existe, y que no es producto de esas mismas interacciones. De allí el vínculo íntimo que reconoce Bakunin entre la teoría del libre albedrío y la necesidad de un orden providencial que asegure el orden de las voluntades.

Para el "punto de vista idealista" que examina Bakunin, el hombre es "un ser libre e inmortal, infinito y completo en sí mismo" que no tiene necesidad de la sociedad de manera constitutiva, "De lo que se sigue que si el hombre ingresa a la sociedad lo hace debido a la caída original o porque olvida y pierde conciencia de su inmortalidad y libertad" (1964, 159). Bakunin se refiere aquí al modelo cristiano de la santidad, recluida en sí misma en el rechazo de todo contacto con la sociedad como medio para alcanzar la perfección.<sup>40</sup> (1964, 160). No es tan interesante esta expresión histórica, más bien restringida, del punto de vista idealista-individualista, como sí lo es su versión moderna, secular, representada por el liberalismo clásico y el contractualismo. Tomando como punto de partida al individuo, en un imaginado contexto natural separado de otros individuos, el individualismo liberal, a través de la ficción del contrato social, concluye por traicionar la libertad

---

<sup>40</sup> No es el lugar para discutir este aspecto, pero es interesante cómo Bakunin muestra un núcleo de ateísmo incluso en la idea de la inmortalidad y la infinitud del alma individual. "In recognizing a being as infinite as itself and outside of itself, the immortal soul would thus necessarily recognize itself as a finite being. For infinity must embrace everything and leave nothing outside of itself. It stands to reason that an infinite being cannot and should not recognize an infinite being which is superior to it. Infinity does not admit anything relative or comparative: the term *infinite superiority* and *infinite superiority* are absurd in their implication" (1964, 161). Lógicamente, el individualismo en su versión metafísica resulta contradictoria con la existencia de dios, porque supone el absurdo de que hayan dos infinitos, dos auto-suficiencias absolutas.

individual que ponía como principio, al ser incapaz de dar cuenta de una relación entre el individuo y la sociedad que no sea una relación de determinación externa del uno por la otra, estructura voluntaria, pero ajena al individuo, y por lo tanto teniendo siempre el carácter de determinación exterior, de represión de su libertad natural pre-social.

En conformidad con la idea básica de los idealistas de todas las escuelas y contrariamente a todos los hechos reales, el individuo humano es presentado como individuo absolutamente libre en la medida, y solo en la medida, en que permanece fuera de la sociedad. De lo que se sigue que la sociedad, vista y concebida solo como una sociedad jurídica y política -es decir, como un Estado- es la negación de la libertad. (1964, 163-4)

Al igual que en Proudhon,<sup>41</sup> la crítica al contractualismo es expresada por Bakunin en diversos niveles. Históricamente, es considerada por ambos autores como una ficción, es un acuerdo del que no hay evidencia alguna. Políticamente, el contrato es considerado como una reducción de la vida de la comunidad, y de las relaciones institucionales entre sus miembros, a solo una de sus ámbitos, a saber, el político-jurídico, en la medida en que lo que hace el contrato es regular las relaciones políticas entre los contratantes, sin tomar en cuenta y sin hacer referencia al fundamento material (que no es otro que la actividad productiva colectiva, el trabajo) que hace posible la vida de la comunidad. Esto implica que las desigualdades materiales sean pasadas por alto y la igualdad sea meramente formal. Finalmente, en términos filosóficos, el contrato tiene como punto de partida dos premisas tremendamente problemáticas: la prioridad del individuo con respecto a la sociedad, y la libertad como una propiedad pre-social y por lo tanto individual (Cf. Bakunin, 1977). En esta teoría, la libertad a la que accede el individuo al establecer una sociedad convencional, no puede ser más que un límite a su libertad, previamente plena (solo que en permanente amenaza por la precariedad de la vida pre-social). En coherencia con su punto de vista materialista y naturalista, para Bakunin esta teoría supone que estos individuos

---

<sup>41</sup> En *Idea General de la Revolución en el Siglo XIX* (Idea, IV, 1, 49-56).

hubiesen caído desde los cielos, trayendo con ellos el habla, la voluntad, un pensamiento original, y como si hubiesen sido ajenos a cualquier cosa sobre la tierra, es decir, cualquier cosa que tenga orígenes sociales (1964, 167).

La negación del origen natural del individuo, determinado fuertemente por su animalidad y su sociabilidad natural, lleva al idealismo a establecer la artificialidad de lo social, que por ello es entendido como un ámbito de administración jurídico-política de la infinitud de la libertad individual, naturalmente condenada al antagonismo de sus intereses. En el sistema de los idealistas, "el hombre es primero producido como un ser libre e inmortal y termina convirtiéndose en un esclavo" (1964, 159). La negación de la influencia mutua constitutiva de los individuos, y por lo tanto de la inmanencia de la sociedad en los individuos, conduce a que la libertad concebida como independencia y voluntad libre absolutas no sean capaces de realizar una libertad real para los individuos.

Para Bakunin, por el contrario, la libertad del individuo debe entenderse en el contexto general del materialismo, tal como él lo ha presentado. La garantía teórica de una libertad real para el individuo no es, en su concepto, una idea de la libertad como propiedad individual pre-social, sino una de la libertad como resultado que "emerge de la sociedad como la consecuencia necesaria del desarrollo colectivo de la humanidad" (1964, 164).

We are convinced that all the wealth and all the intellectual, moral and material development of man, as well as the degree of independence he already has attained -that all this is the product of life in society. Outside of society, man would not only fail to be free; he would not even grow to the stature of a true man, that is, a being aware of himself and who feels and has the power of speech. It was only the intercourse of minds and collective labor that forced man out of the stage of being a savage and a brute, which constituted his original nature, or the starting point of his ultimate development [a saber, la libertad]. (1964, 269).

Son las condiciones naturales y sociales las que hacen posible una libertad efectiva. Si la libertad es el resultado del desarrollo histórico de la humanidad en su actividad colectiva, a partir de su animalidad y su sociabilidad natural, pero avanzando, mediante las negaciones determinadas del pensamiento, el lenguaje, el trabajo y la rebelión, entonces para alcanzar un concepto de libertad debemos dar cuenta de esas condiciones y de cómo la hacen posible. Para Bakunin, "mientras más desarrollado está el individuo, mayor es su libertad" (1964, 158)<sup>42</sup> y puesto que para el desarrollo del individuo es necesaria la vida en sociedad, la sociedad es condición de la libertad.

Social solidarity is the first human law; freedom is the second law. Both laws interpenetrate each other and, being inseparable, constitute the essence of humanity. Thus freedom is not the negation of solidarity; on the contrary, it represents the development and, so to speak, the humanizing of it. (1964, 156)

La relación entre la solidaridad social, que no es otra cosa que el hecho de que los seres humanos viven, desde siempre, en relaciones que los constituyen, y la libertad, es una relación interna. La interdependencia en la que viven los individuos solo es concebida como interferencia, intervención u obstrucción de la libertad si ésta es entendida como la posibilidad de una acción o una decisión individual incondicionada, cuyo valor radica precisamente en ser solo definida por la voluntad independiente del individuo, ese núcleo subjetivo absoluto que Bakunin ha desarmado teóricamente. Vista así, la libertad es 1) una conquista histórica y no una característica que el ser humano haya tenido siempre<sup>43</sup> y 2) un hecho

---

<sup>42</sup> Compárese con una de las formas en que se refiere Isaiah Berlin a la libertad negativa: "By being free in this sense I mean not being interfered with by others. The wider the area of non-interference the wider my freedom." (Berlin, 2002, 170)

<sup>43</sup> Cf. "De aquí se deduce que el hombre sólo cumple su libertad individual redondeando su personalidad con ayuda de otros individuos pertenecientes al mismo medio social. Sólo puede conseguirlo gracias al trabajo y al poder colectivo de la sociedad, sin los cuales seguiría siendo sin duda el animal más estúpido y miserable de todas las bestias salvajes vivientes sobre la tierra. Según el sistema materialista, que es el único sistema material y lógico, la sociedad crea esta libertad, en vez de limitarla y suprimirla. *La sociedad es la raíz y el árbol, y la libertad es su fruto.*

social, que se realiza efectivamente en la comunidad, en las relaciones sociales que producen al individuo *qua* individuo desarrollado.<sup>44</sup>

Poniendo la relación con el mundo exterior y a la sociedad como la base del desarrollo histórico que hace posible la libertad, Bakunin presenta su concepto de libertad real explorando en primer lugar aquello que debe darse (una condición positiva [que también podemos llamar *objetiva*]) y aquello que debe evitarse para que haya libertad (una condición negativa [que también podemos llamar *subjetiva*]). Bakunin se aproxima al problema de la libertad de esta forma porque quiere mostrar, finalmente, que la igualdad (tanto política como económica) es "una condición absolutamente necesaria" (1977, 232) de una libertad real, concreta, efectiva para los individuos.<sup>45</sup>

La condición subjetiva de la libertad es que "ningún hombre debe obediencia a otro; no es libre más que a condición de que todos sus actos estén determinados, no por la voluntad de los otros, sino por su voluntad y sus convicciones propias" (1977, 230). Ya hemos señalado el carácter relativo de esta autonomía de la voluntad. Se trata de la independencia del individuo no con respecto a las determinaciones (naturales o sociales) que le son inmanentes, sino con respecto a las imposiciones de otros individuos, o de grupos de individuos. Para que un individuo sea libre es necesario que sus actos estén determinados por su propia capacidad reflexiva,

---

Por consiguiente, el hombre ha de buscar siempre su libertad al final de la historia y no al comienzo, y podemos decir que la emancipación real y concreta de todo individuo es el objetivo grande y verdadero, y la meta suprema de la historia" (1964, 237).

<sup>44</sup> Para Bakunin, la naturaleza colectiva del trabajo productivo demuestra que "el hombre más dotado por la naturaleza solo recibe de esta unas facultades, pero que dichas facultades permanecen muertas si no están fertilizadas por la acción benefactora y poderosa de la colectividad. Diremos más: cuanto más aventajado está un ser humano por la naturaleza, más toma de la colectividad; de ahí resulta que debe devolverle más, con justicia" (*Adormecedores*, 17). La mera facultad es solo una potencialidad, el auto-desarrollo solo se alcanza en la comunidad.

<sup>45</sup> Cf. "El derecho a la libertad sin los medios de realizarla no es más que un fantasma. Y nosotros amamos demasiado la libertad, ¿no es cierto?, para contentarnos con su fantasma. Nosotros la queremos en realidad" (1977, 229).

Pero un hombre a quien el hambre obliga a vender su trabajo y con su trabajo su persona, al más bajo precio posible al capitalista que se digna explotarlo; un hombre a quien su propia brutalidad y su ignorancia entregan a merced de sus sabios explotadores será necesariamente un esclavo. (1977, 230)

La condición negativa o subjetiva de la libertad está estrechamente vinculada a la condición objetiva o positiva puesto que la capacidad de determinar los propios actos, situada en un contexto social específico, por ejemplo el del trabajo asalariado en el capitalismo, puede quedar restringida e incluso anulada. La condición negativa de la libertad implica necesariamente un orden social para que esta capacidad sea posible, para que aquello que el individuo hace sea algo en lo que pone su subjetividad y se reconoce: "Liberty, morality and the humane dignity of man consist precisely in that man does good not because he is ordered to do so, but because he conceives it, wants it and loves it" (1964, 145). En resumen, para que un individuo sea libre, su voluntad (concebir, querer y amar algo) no ha de ser determinada heterónomamente.<sup>46</sup>

La condición positiva u objetiva de la libertad es "el desenvolvimiento integral y el pleno goce de todas las facultades corporales, intelectuales y morales para cada uno. Por consecuencia es todos los medios materiales necesarios a la existencia humana de cada uno; es además la educación y la instrucción" (1977, 229). Ya hemos hecho suficiente énfasis en que la existencia natural del ser humano nos obliga a pensar la totalidad de su experiencia en estrecho vínculo con sus necesidades biológicas, pero también con las necesidades intelectuales y morales que resultan de su forma específica de desarrollo como especie. La cuestión de la libertad está sujeta a las mismas condiciones. Puesto que la libertad es producto de la actualización íntegra de las potencialidades del individuo, para que un

---

<sup>46</sup> Aunque Bakunin no hace referencias explícitas, es razonable creer que el lugar negativo que le otorga a la autonomía es una herencia hegeliana. El principio de la subjetividad al que Hegel se refiere en la *Enciclopedia*, y que desarrolla como principio político en la *Filosofía del Derecho*, es un momento necesario, pero todavía negativo, en el desarrollo de la libertad. Para la modernidad, es impensable un sujeto que no consienta y reconozca como propias sus decisiones y acciones, pero una libertad basada exclusivamente en la autonomía del sujeto conduce, para Hegel, a los excesos de la libertad absoluta.

individuo sea libre ha de tener a su disposición todos los medios que le permiten dicha actualización. Y en la medida en que un ser humano desarrollado plenamente es un individuo que transforma su mera existencia corporal mediante el pensamiento y sus relaciones con otros individuos, su libertad requiere tanto los medios materiales para sobrevivir como la formación intelectual y moral para comprender el mundo natural y social.<sup>47</sup>

Ahora bien, si las riquezas (materiales e inmateriales) son producto del trabajo colectivo, entonces en la base de la libertad se halla esa actividad social que crea "todas las riquezas y toda nuestra civilización" (1977, 231). La libertad no es un derecho original, natural, del ser humano, sino un producto histórico para el que hace falta trabajar, en el sentido amplio de la acción, pero también en el sentido estricto de actividad productora de riquezas materiales e inmateriales para satisfacer necesidades. Y por ello es que el triunfo de las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX son revoluciones incapaces de cumplir con lo que originalmente se proponían. Ese modelo de revolución

Había proclamado la libertad de cada uno y de todos, o más bien había proclamado el derecho a ser libre para cada uno y para todos. Pero no ha dado realmente los medios de realizar esa libertad y de gozar de ella más que a los propietarios, a los capitalistas, a los ricos (1977, 228-9).

Quedando los trabajadores, verdaderos creadores de la riqueza, excluidos del goce de sus frutos, están condenados a ser esclavos de quienes se apropian de ellos. La libertad como mero derecho no es más que su germen no desarrollado, carece de la condición básica que permite su actualización efectiva, que es la igualdad, fundamento común de las condiciones negativa y positiva de la libertad. Para Bakunin, la igualdad tiene dos aspectos: la colectividad de la producción y

---

<sup>47</sup> Estos temas son desarrollados en "Los adormecedores" y "La instrucción integral", ambos textos de 1869, en sucesivas cartas al periódico L'Egalité, disponibles en <http://www.fondation-besnard.org>.

del goce de los productos, y el reconocimiento mutuo de los individuos como individuos autónomos.

En primer lugar, en cuanto que "El trabajo productivo, el que ha creado todas las riquezas y toda nuestra civilización, ha sido siempre un trabajo social, colectivo" resulta lógico "que el goce de esas riquezas debiera serlo también" (1977, 247). Pero en el capitalismo no es así y la burguesía, sin producir trabajando, consume el producto del trabajo ajeno. El acceso a los medios materiales está estructurado de forma desigual a partir del privilegio de la propiedad, y no del trabajo. La desigualdad en el capitalismo resulta "de la explotación de un trabajo colectivo por individuos que no tienen ningún derecho a monopolizar el producto" (1977, 232). El derecho al producto solo lo da el trabajo y por ello la igualdad es idéntica a la propiedad colectiva de lo producido colectivamente. Esto implica, para Bakunin, mostrar la insuficiencia de la igualdad política proclamada por la burguesía revolucionaria de 1789 y sus continuadores en el siglo XIX. "Esos pretendidos derechos políticos ejercidos por el pueblo no son más que una vana ficción" cuando esta es meramente una igualdad ante la ley, una igualdad de derechos. Esta es solamente "la igualdad de los ciudadanos, no la de los hombres" (1977, 233), y excluye por lo tanto una dimensión constitutiva de la comunidad, a saber, la producción colectiva y su organización. La verdadera igualdad, según Bakunin, debe incluir también la igualdad social, entre hombres, entre productores.<sup>48</sup>

Por otra parte, puesto que la libertad tiene como condición la experiencia de sí mismo como independiente de la voluntad de otros,

---

<sup>48</sup> En sus conferencias a los obreros suizos de Saint-Imier, Bakunin proclama a grandes rasgos las líneas generales que han de guiar al movimiento obrero. Aquí la igualdad es principio organizativo de la clase obrera por su emancipación y horizonte histórico a ser conquistado: "¿Cuál es su divisa, su moral, su principio? *La solidaridad*. Todos para cada uno y cada uno para todos y por todos. Esta es la divisa y el principio de nuestra gran Asociación Internacional que, franqueando las fronteras de los Estados, tiende a unir a los trabajadores del mundo entero en una sola familia humana, sobre la base del trabajo igualmente obligatorio para todos y en nombre de la libertad de todos y de cada uno. Esa solidaridad en la economía social se llama trabajo y propiedad colectivos; en política se llama destrucción de los Estados y libertad de cada uno por la libertad de todos" (1977, 255-6).

el hombre no puede sentirse y saberse libre -y, por consiguiente, no puede realizar su libertad- más que en medio de los hombres. Para ser libre, tengo necesidad de verme rodeado y reconocido como tal, por hombres libres. No soy libre más que cuando mi personalidad, reflejándose, como en otros tantos espejos, en la conciencia igualmente libre de todos los hombres que me rodean, vuelve a mí reforzada por el reconocimiento de todo el mundo (1977, 232).

Para la igualdad concreta no solo es necesaria (como condición objetiva) la existencia de la comunidad y la propiedad colectiva de los medios de producción, que hacen posible que las capacidades individuales de todos se desenvuelvan efectivamente, sino que además hace falta (como condición intersubjetiva) el reconocimiento de la autonomía de los individuos con respecto a la voluntad de otros. Ese reconocimiento actualiza esa capacidad de auto-determinación que es la voluntad al darle un lugar en el cual puede ponerse en práctica. "La libertad de todos, lejos de ser una limitación de la mía, como lo pretenden los individualistas, es al contrario su confirmación, su realización y su extensión infinitas" (1977, 232). Tomando en cuenta su ontología de la inmanencia y del desarrollo, no cabe duda de que para Bakunin esta no es una metáfora, sino una afirmación determinada sobre la naturaleza específica de la construcción social e histórica de la libertad.

## Liberalismo y anarquismo enfrentados

### 3.1 Liberalismo e individualismo posesivo

Pese a la elusividad del concepto de liberalismo, más un conjunto amplio de ideas que una ideología estrechamente definida, es común encontrar en las descripciones que simpatizan con o que critican al liberalismo la referencia a la prioridad de los individuos con respecto a la comunidad, y por lo mismo a la importancia de defender la libertad individual por sobre las prerrogativas comunitarias, así como a la necesidad de justificar racionalmente los órdenes sociales, para que sean comprensibles y aceptables por el individuo. El núcleo del liberalismo pareciera tener que ver con la defensa del individuo y el conjunto de problemas que surgen de esa defensa. Aquí no podemos introducirnos en el problema de la justificación de los puntos de partida,<sup>49</sup> problemática relevante en sí misma, pero podemos afirmar que el punto de partida del pensamiento liberal es, sin duda, el individuo. Para Jeremy Waldron, al menos dos elementos pueden ser considerados fundamentales en la tradición liberal, a saber, 1) el compromiso "con una forma de pensar la libertad y el respeto por las capacidades y la agencia de hombres y mujeres individuales", del que deriva 2) la idea de que "todos los aspectos de lo social debiesen o hacerse aceptables o ser capaces de hacerse aceptables para todos los individuos" (Waldron, 1987, 128). Cuando se trata de hacer una evaluación social y/o política, es el individuo lo que cuenta en primer lugar. Y esta prioridad no tiene un valor metodológico solamente, para comprender y describir la vida en sociedad, sino también un valor moral, para evaluar críticamente un orden social y establecer prescripciones sobre el modo correcto de organizarlo.

---

<sup>49</sup> ¿Es empírica o es teórica; se hace a partir de una creencia moral, racional o científica, o a partir del sentido común? Estas preguntas son válidas, y deben hacerse en algún momento, a menos que quiera ignorarse toda una dimensión del problema.

Mientras que el anarquismo comparte el compromiso del liberalismo con el individuo y su libertad, se distingue radicalmente de él con respecto al lugar que le otorga a este compromiso en su perspectiva social más amplia, así como en el modo en el que piensa la naturaleza del individuo y de su relación con lo social. En breve, el liberalismo toma como punto de partida un individuo plenamente constituido (o constituido en lo esencial, solo susceptible de modificaciones en aspectos contingentes como el contenido de sus opciones) y cuya libertad es un hecho original, dependiente de su capacidad de decidir. La gracia del individuo, por decirlo de alguna manera, es que es independiente de los demás individuos. Tiene, desde su nacimiento, la capacidad de actuar y decidir sobre su propia vida. Las relaciones con otros individuos o con los grupos e instituciones de una sociedad son relaciones a las que el individuo accede voluntariamente.<sup>50</sup> Esta voluntariedad de las relaciones es garantía de que los límites que estas puedan significar para el despliegue de la libertad del individuo no sean límites opresivos, sino auto-impuestos. El anarquismo, por su parte, asume un punto de partida más complejo. Puesto que las capacidades no nacen plenas en los individuos, lo más relevante de ellas no es su mera existencia como capacidades, sino su desarrollo. Visto así, el individuo puede ser el punto de partida, pero *solamente* el punto de partida, que para ser comprendido a cabalidad, por un lado, y para su propio desarrollo, por otro, debe tomarse en consideración aquello que hace posible sus capacidades así como el desarrollo efectivo de estas. El individuo alcanza una individualidad real cuando puede desarrollarse. La voluntariedad de las relaciones es relevante, pero no es el rasgo distintivo de la individualidad, puesto que para el anarquismo son pensables relaciones involuntarias que no sean opresivas para el individuo, en la medida en que son constitutivas de su misma capacidad de autonomía y de las condiciones que hacen posible su desarrollo. Esto es lo que mostraré en la segunda parte de este capítulo. Ahora expondré la posición liberal sobre esta problemática.

---

<sup>50</sup> A excepción quizá de las relaciones entre generaciones (padre/madre-hijos/hijas), cf. Taylor, (1985, 203).

La estrecha relación entre individualismo y liberalismo le permiten a C.B. Macpherson afirmar que las raíces del pensamiento liberal pueden encontrarse en la "teoría del individualismo posesivo" desarrollada en el siglo XVII por pensadores como Hobbes, los Levellers, Harrington y Locke (Macpherson, 1990). Las proposiciones básicas de este individualismo posesivo establecen las bases para un pensamiento político liberal, y la justificación para un orden social liberal, en particular uno basado en el intercambio mercantil entre propietarios.

- i) Lo que hace humano a un hombre es ser libre de la dependencia de la voluntad de otros.
- ii) La libertad de la dependencia de otros implica la libertad de cualquier relación con otros excepto aquellas en las que el individuo ingresa voluntariamente con vistas a su propio interés.
- iii) El individuo es esencialmente propietario de su persona y capacidades, por las que no le debe nada a la sociedad.
- iv) Aunque el individuo no puede enajenar toda la propiedad sobre su propia persona, sí puede enajenar su capacidad de trabajo.
- v) La sociedad humana consiste en una serie de relaciones mercantiles.
- vi) Ya que la libertad de la voluntad de otros es lo que hace humano a un hombre, la libertad de cada individuo puede ser legítimamente limitada sólo por las obligaciones y reglas que sean necesarias para asegurar la misma libertad para otros.
- vii) La sociedad política es una invención humana para la protección de la propiedad del individuo en su persona y sus bienes, y (por lo tanto) la mantención de relaciones de intercambio ordenadas entre individuos considerados como propietarios de sí mismos. (Macpherson, 1990, 265)

Lo interesante para nosotros de la enumeración de Macpherson es que reúne y sistematiza tanto el modelo de individuo como el modelo de sociedad que se desprende del individualismo posesivo. La concepción social de esta teoría se

deriva directamente desde su concepción del individuo. Este se caracteriza por: ser independiente, ingresar en relaciones voluntariamente, ser propietario de sí (sin deberle nada a nadie), ser capaz de enajenar su fuerza de trabajo, y tener derecho a una libertad solo limitada por la libertad de otros. Por estas razones, la sociedad de este individuo es una en la que el régimen de propiedad es la forma generalizada del control exclusivo del individuo sobre su persona y sus capacidades, y que por ello es solamente un artificio para proteger la propiedad y las relaciones mercantiles entre individuos, ambas garantías de la independencia de sus respectivas voluntades.

Esta concepción de individuo cuyos intereses son particularizables y cuyas relaciones son contingentes obliga al liberalismo a explicar el origen de las sociedades humanas y, con ello, la legitimidad del poder político. El espíritu del empirismo barrió con la autoridad tradicional y puso sobre la mesa de la reflexión la necesidad de justificar racionalmente el orden social y político, antes legitimado en la autoridad religiosa y la Biblia.<sup>51</sup> A su vez, insistió en que esta capacidad de justificación era una capacidad principalmente mental, y por lo tanto, individual. (Waldron, 1987, 134). Es este impulso el que lleva a Hobbes y Locke, principales representantes de la reflexión liberal en el siglo XVII, a encontrar en la teoría del contrato social una explicación de la sociedad en general y una justificación del gobierno civil en particular.

### **3.2 Contractualismo y consentimiento**

La teoría contractualista de la sociedad requiere de la suposición general de una naturaleza humana que defina el campo de acción de una entidad discreta que llama individuo. A su vez, tanto Hobbes como Locke recurren a la metáfora<sup>52</sup> de un estado de naturaleza en el que los individuos coexisten, y donde sus relaciones

---

<sup>51</sup> Esto es evidentísimo en el *Primer Tratado sobre el gobierno civil* de Locke, donde intenta refutar la justificación tradicional de la autoridad monárquica expuesta por Robert Filmer.

<sup>52</sup> Ambos reconocen la impropiedad que implicaría ver en el estado de naturaleza un momento histórico de la humanidad, aunque reconocen que es posible dar ejemplos. Locke lo expresa con toda claridad en los párrafos §14 y §15 del *Segundo Tratado*.

están determinadas por esa definición natural de lo humano. Los individuos nacen libres (e iguales en su libertad), independientes, centrados en sí mismos, con intereses definidos por sus objetos o sus pasiones, cuyo fin es la propia conservación, por lo que sus acciones pueden ser colectivas, pero tienen una finalidad individual. Según Locke, “all men are naturally in (...) a state of perfect freedom to order their actions and dispose of their possessions and persons, as they think fit; (...) without asking leave, or depending upon the will of any other man” (2003, 101). En consecuencia con este estatus natural de *todos* los hombres, éste es un estado de igualdad, “no one having more than another” (Locke, 2003, 101) tanto en lo que respecta a las ventajas naturales de la especie como a las relaciones de poder de unos con otros. Para Hobbes, esta igualdad natural es fuente del temor mutuo en el que se vive en el estado de naturaleza. “Son iguales los que pueden hacer cosas iguales unos contra otros. Y los que pueden hacer las mayores cosas, sin duda matar, pueden hacer las mismas cosas. Por lo tanto, todos los hombres son iguales entre sí por naturaleza” (2010, 133).

Para ambos, el estado de naturaleza es inestable y por ello amenaza la conservación de los individuos y su propiedad. Si bien Hobbes define el estado de naturaleza como un estado de guerra de todos contra todos (2010: 137) y Locke piensa que el estado de naturaleza no es por definición belicoso, sino que existe en él la amenaza de la guerra debido a la ausencia de una ley y un juez común (§19 y §20, 2003, 108-109), ambos coinciden en la inestabilidad del estado natural en que se encuentran los seres humanos. Debemos recordar que para Hobbes la guerra de dicho estado no es el hecho efectivo de la guerra, sino su inminencia permanente: “For Warre, consisteth not in Battell onely, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the Will to contend by Battell is sufficiently known” (1996, 88). Del mismo modo, la guerra es una posibilidad real en el estado de naturaleza de Locke, en la medida en que no hay derecho civil que la impida. Si basta afirmar su potencialidad para considerarlo como estado de guerra, tal como lo define Hobbes, el estado de naturaleza lockeano puede ser considerado un estado de

guerra también, aunque no un estado de guerra efectivo. En cualquier caso, lo que nos importa es que ambos señalan que la motivación a partir de la que los individuos se ven compelidos a salir del estado de naturaleza es la constitución de un orden civil que establezca las relaciones y asegure la propiedad.

Para ambos, la base de la legitimidad de un gobierno civil es el individuo. Es a partir de lo que ocurre entre individuos que surge el gobierno. Y esto en dos sentidos: 1) son los conflictos que surgen *en la relación entre individuos* los que motivan el consentimiento de crear un cuerpo político, y 2) son los individuos los que *consienten* la institución de dicho cuerpo. De este modo, el origen de la sociedad civil, y su gobierno, es un pacto entre individuos, en el que acuerdan “together mutually to enter into one community, and make one body politic” (Locke, 2003, 106). Que ambos otorguen un lugar tan importante al consentimiento en la creación del orden civil es una muestra del valor inalienable que reconocen a la voluntad libre del individuo, y al estatuto natural que ella tiene. La teoría contractualista se fundamenta en la noción de un individuo pre-social o pre-político, con capacidades y derechos naturales que la sociedad debe conservar, aunque en la forma modificada que permita que no interfieran con las capacidades y derechos de los demás. El estado de naturaleza es, más precisamente, una pluralidad natural de individuos con intereses independientes que establecen relaciones para beneficio propio. De allí que la defensa del individuo requiera la defensa de su independencia, incluso al interior de la sociedad civil, y por ello el ordenamiento de las relaciones sea concebido por el liberalismo como un orden hecho de limitaciones. La sociedad es concebida como artificial y derivada con respecto a la vida de los individuos, y no esencial para su existencia de estos. De este modo, no puede sino aparecer como una entidad extraña a los individuos que pone límites a su natural libertad. Tanto Hobbes como Locke, aunque difieren en la forma adecuada del gobierno civil<sup>53</sup>, lo conciben como el dispositivo de fuerza organizada que mantiene unida artificialmente la dispersión a la que

---

<sup>53</sup> Mientras Hobbes cree que la forma más adecuada a sus fines es el poder absoluto del soberano, Locke cree que debe tomar la forma de un gobierno limitado.

conduce naturalmente la persecución de los propios intereses, ya sean los del industrioso sujeto lockeano o el mezquino individuo hobbesiano. Ambos suponen una naturaleza humana que, como tal, es previa a la constitución de la comunidad y persiste inmodificada en ella aunque el consentimiento haga posible y justifique la renuncia al estado de naturaleza<sup>54</sup>. Para el liberalismo,

Individuals are taken to exist and to have an identity that is logically prior to and independent of any social relations. Work is treated as an individual activity to meet individual needs, which involves relations with others only contingently; society is regarded as a mere collection of such individuals interacting together. (Sayers, 2007, 85)

En este tipo de sociedad, que es la que Hegel denomina *sociedad civil*, "la vida social y económica está gobernada por los principios de la 'subjektividad' y la 'libertad individual' en el que el individuo actúa como un agente independiente, responsable de sus propias creencias y persiguiendo sus propios intereses, particularmente en la esfera económica del mercado competitivo" (Sayers, 2007, 89). Y es precisamente esta característica de la sociedad civil, su ordenamiento a partir del "principio de la individualidad",<sup>55</sup> la que reviste una importancia crucial para el pensamiento liberal, en contraste radical con una sociedad pre-moderna ordenada a partir de las obligaciones del individuo con la comunidad (en la forma de roles específicos como amo o esclavo, siervo o señor, etc.) y la justificación divina o tradicional de la autoridad política. En la sociedad civil el individuo adquiere una autonomía inédita, puesto que su libertad individual es reconocida como un derecho natural, inalienable, previo a toda obligación social. A diferencia de la comunidad medieval, la sociedad liberal parte del individuo para justificar los órdenes y arreglos sociales. Por ello es que Waldron puede afirmar que "liberalism

---

<sup>54</sup> Cf. Fernández (1992, 25), sobre la diferencia entre Hobbes y Locke con respecto al esquema dual o triádico con el que piensan la relación entre estado de naturaleza, estado de guerra y sociedad civil.

<sup>55</sup> Cuyo origen Hegel identifica con Sócrates y el Cristianismo, pero que solo encuentra una forma desarrollada y plena en la modernidad europea (Hegel, Filosofía de la Historia). También "el reino de la sociedad civil pertenece al mundo moderno" (Hegel, Filosofía del Derecho, párrafo 182A, citado por Sayers, 2007, 90).

rests on a certain view about the justification of social arrangements" (1987, 128), y que una de sus tesis fundamentales es que "a social and political order is illegitimate unless it is rooted in the consent of all those who have to live under it" (1987, 140).

Teniendo en cuenta que para la teoría contractualista "it is possible for an individual to *choose* to live under a social order, to *agree* to abide by its restraints, and therefore to use his powers as a free agent to commit himself for the future", para Waldron resulta evidente que "the enforcement of such an order does not necessarily mean that freedom as a value is being violated." (1987, 134) Esta es una afirmación crucial porque la posibilidad de *elegir y/o estar de acuerdo* con las restricciones que supone cualquier orden social es la base irrenunciable de la posición liberal con respecto a la legitimidad política y el consentimiento. De no existir esta posibilidad, de no ser capaces los individuos de ingresar voluntariamente a ciertos arreglos sociales o de considerar válidas las limitaciones que imponen, una sociedad justa no sería posible. Nos encontraríamos frente a dos extremos: o el orden social sería constitutivo de la libertad individual (un argumento que el liberalismo rechaza por definición) o las imposiciones y restricciones de la vida social son consideradas necesariamente como violaciones de la libertad individual (un argumento que defenderían, no sin complicaciones, quienes suscriben una noción negativa de la libertad).<sup>56</sup> A su vez, es precisamente porque para el contractualismo éste es el punto de partida que la sociedad es concebida como un orden externo a los individuos. Para el liberalismo no tendría sentido decir que la sociedad les es inmanente, como afirma Bakunin.

Waldron identifica en el liberalismo un paralelo entre dos formas en las que se ha descrito la legitimidad política y dos formas de entender el consentimiento. La distinción entre la justificación voluntarista y la justificación racionalista de la legitimidad política correspondería a la distinción entre consentimiento efectivo y consentimiento hipotético (1987, 140). Este par de distinciones, a su vez,

---

<sup>56</sup> Véase Waldron (1987, 133 y ss.) y Berlin, "Two concepts of liberty" (2002).

corresponde a las diferencias entre el liberalismo clásico de Hobbes y Locke, y el liberalismo más moderno y crítico de Kant. Expondré brevemente el argumento de Waldron para mostrar el lugar que una determinada forma de pensar la voluntad y la razón del sujeto (a partir de un modelo individualista) operan como fundamentos del modo en que el liberalismo piensa al individuo y sus relaciones con otros individuos y la comunidad.<sup>57</sup>

Con respecto a la legitimación de un orden social, Waldron se refiere a la voluntad como "the capacity of human agents to determine for themselves how they will restrain their conduct in order to live in community with others" (1987, 133). Es un acto voluntario de este tipo el que se encontraría a la base de un contrato social en su sentido más puro, donde el consentimiento efectivo de los individuos constituyó un orden social. El problema de este argumento es que parece no tener una base histórica, y resulta tremendamente inadecuado invocar lo que nunca ha ocurrido para justificar lo que ocurre actualmente o lo que debería ocurrir. Como respuesta a esta objeción, la teoría contractualista ha ofrecido la idea de un consentimiento *tácito*, igualmente efectivo, solo que expresado mediante el goce silencioso o la omisión constante de un rechazo del orden social. Locke es uno de los proponentes de esta salida al problema de la inexistencia (o la existencia notablemente minoritaria) de un consentimiento efectivo explícito. Para él,

every man, that hath any possessions, or enjoyment of any part of the dominions of any government, doth thereby give his tacit consent, and is as far forth obliged to obedience to the laws of that government, during such enjoyment, as any one under it (2003, 153).

---

<sup>57</sup> Véase también Jean Hampton (2007), donde surgen otras categorías interesantes para evaluar el contractualismo. Por ejemplo, con respecto a si el poder entregado al gobierno en un contrato social reside siempre en los agentes que consintieron el contrato o si quedan despojados de él Hampton distingue una teoría contractualista basada en la agencia (en el caso de Locke) que contrasta con una basada en la alienación (el caso de Hobbes). Por otra parte, distingue entre los usos descriptivos y prescriptivos del argumento del contrato, que intentan "describir la naturaleza de las sociedades políticas, y prescribir una forma nueva y más defendible para dichas sociedades", respectivamente (Hampton, 2007, 481).

Contaría como consentimiento un acto en el que está implícita la aceptación. Un determinado arreglo social no deja de ser resultado de una convención<sup>58</sup> cuando no es convenido expresamente (mediante formulas del tipo "yo elijo" o "yo me comprometo con") puesto que la ausencia de un rechazo efectivo da cuenta de un acuerdo tácito. Para que esto sea así, es necesario suponer que un individuo actúa a cada momento con plena conciencia sobre sus actos, eligiendo cada uno de ellos luego de haber sopesado las razones para realizarlos y por lo tanto es transparentemente responsable de ellos. El problema, cree Waldron, es que hay que preguntarse también por los actos que cuentan como no consentimiento tácito. Si lo único que cuenta es el abandono de la sociedad a la que no se está consintiendo, el problema de la legitimación por la vía del consentimiento efectivo pero tácito queda sin resolver, puesto que "in the modern world that is simply not a real possibility for most people", en particular porque la ciudadanía y las obligaciones políticas determinadas por el nacimiento y no por la elección, y esta condición implica que aun cuando hubiese existido un consentimiento efectivo (explícito o implícito) en algún momento, este no cuenta como tal para las generaciones posteriores, y al mismo tiempo, que, tal como están ordenadas nuestras sociedades, el abandono de la propia comunidad no es una opción a la que pueda accederse voluntariamente (Waldron, 1987, 138).

¿Significa esto que debe abandonarse el argumento contractualista y aceptar simplemente que la sociedad no es una convención, sino una condición que determina de antemano las formas de vida de los individuos? El liberalismo está lejos de abandonar su punto de partida individualista y por ello los ejercicios de sofisticación para evitar el determinismo social (esperablemente temible para el punto de vista liberal) se acumulan a lo largo de la modernidad. La justificación voluntarista de un orden social, basado en el consentimiento efectivo, se asienta sobre los fundamentos clásicos del empirismo de Locke. Un sujeto cognoscitivo vacío de contenidos propios (la mente como *tabula rasa*) y una facultad mental

---

<sup>58</sup> Ésta sería una de las motivaciones más relevantes del origen del contractualismo, según Hampton (2007, 481-482).

que opera formalmente, estableciendo relaciones entre los contenidos adquiridos de la experiencia, es un sujeto cuya voluntad es igualmente una operación formal, que consta principalmente de la capacidad de decidir y elegir, y cuya libertad está garantizada siempre que no esté condicionada por la voluntad de otros. Este es un individualismo que podríamos llamar empírico, en la medida en que expresa la forma más básica del individualismo liberal de los entes discretos, separados e independientes, a los que apela tomando como punto de partida la experiencia más directa que tenemos de nosotros y de los demás: Tengo un cuerpo que soy yo y es perfectamente distinguible de otros, que tienen un cuerpo y también son un yo. Este reduccionismo hacia la partícula es característico del empirismo y tiene un impacto crucial en cómo el liberalismo de Locke y Hobbes piensan al individuo, sus relaciones y su libertad.<sup>59</sup> Si, como ha dicho Waldron, uno de los compromisos fundamentales del liberalismo es con la aceptabilidad que un orden social tenga para los individuos particulares, este tipo de contractualismo responde a ese desafío poniendo como punto de partida a la voluntad individual. A su vez, esta voluntad es entendida como una capacidad auto-determinante, fuente de toda decisión individual, y por lo tanto, de toda legitimidad de (los límites que supone para el individuo) lo social y lo político.

Asumiendo que desde un punto de vista voluntarista un orden social no sería legítimo si no hubiese tenido lugar un consentimiento efectivo por parte de todos los individuos que forman parte de él, y que eso vuelve ilegítimas a todas las sociedades políticas que conocemos, Waldron reconoce que aún así es pensable un consentimiento hipotético, y que éste depende de la *posibilidad* del consentimiento, ya no de su efectividad. No importa que no haya habido consentimiento efectivo si es que podemos imaginar que es posible que los miembros de una comunidad ya constituida den su consentimiento, en otras palabras, si encontramos las razones para dicho consentimiento. La forma más elaborada de esta justificación racionalista la encontramos en Kant:

---

<sup>59</sup> Sobre esto, y en el contexto de la crítica de Hegel a los derechos naturales en Hobbes y Locke, véase Smith (1989, 57-97).

But we need by no means assume that this contract... based on a coalition of the wills of all private individuals in a nation to form a common, public will for the purposes of rightful legislation, actually exists as a *fact*, for it cannot possibly be so.... It is in fact merely an *idea* of reason, which nonetheless has undoubted practical reality; for it can oblige every legislator to frame his laws in such a way that they could have been produced by the united will of a whole nation.... This is the test of the rightfulness of every public law. For if the law is such that a whole people could not *possibly* agree to it (for example, if it stated that a certain class of *subjects* must be privileged as a hereditary *ruling class*), it is unjust; but if it is at least *possible* that a people could agree to it, it is our duty to consider the law as just, even if the people is at present in such a position or attitude of mind that it would probably refuse its consent if it were consulted (Kant, citado en Waldron, 1987, 141).

De un modo que es coherente con su obra, Kant busca las condiciones de posibilidad de un orden social ya establecido. Si al menos es posible el consentimiento, entonces un orden social es legítimo. Es John Rawls el que retoma este punto de vista en su teoría de la justicia, desplazando la fuente de legitimidad desde la voluntad hacia la representación de determinados principios de justicia que "would be chosen by free and rational individuals coming together in a position of initial equality to settle the terms of their association" (Waldron, 1987, 141-2). Para Rawls, lo más cerca que se puede estar del esquema voluntario es una sociedad que se ordene a partir de estos principios y es solo en este sentido que "its members are autonomous and the obligations they recognize self-imposed" (Rawls, 1971, 13). Se trata aquí de que una sociedad es justa si los términos de un acuerdo entre los individuos pueden ser representados como objeto de acuerdo, lo que significa un giro desde la voluntad hacia la razón, o desde la actividad de la legitimación mediante elección a la de la legitimación mediante el razonamiento. La mera posibilidad de consentir un determinado orden social tiene fuerza legitimadora (y por lo tanto prescriptiva) para el contractualismo no-voluntarista "not because make-believe promises in hypothetical worlds have

any binding force upon us, but because this sort of agreement is a device that (merely) reveals the way in which (what is represented as) the agreed-upon outcome *is rational for all of us*" (Hampton, 2007, 482. Énfasis agregado).<sup>60</sup>

El modelo de individuo asociado a este contractualismo de tipo kantiano es más complejo que el modelo voluntarista, y por lo tanto quisiera explorarlo a continuación con mayor detalle. Mientras que el modelo voluntarista pone en aprietos al contractualismo, enfatizando la convencionalidad de las sociedades políticas, pero dejando sin base histórica al proceso de legitimación de las mismas, el modelo hipotético o kantiano promete una mayor estabilidad elevando el lugar de la justificación a la racionalidad del individuo, en particular a una racionalidad que no es la del individuo, sino la del ser humano en general, libre de determinaciones empíricas y capaz de una objetividad mucho más segura, manteniendo sin embargo el elemento subjetivo propio del liberalismo. El valor del argumento de un contrato hipotético es que encuentra una objetividad en la subjetividad, al extraer la legitimidad de una razón universal, lógicamente anterior a los actos efectivos de consentimiento o legitimación. Es el individuo el que es capaz de considerar justo un orden social o los principios que lo configuran, pero lo hace a partir de una capacidad que no es individual, y que garantizaría que su posible aceptación sea la posible aceptación de todos los demás.

### **3.3 El sujeto autónomo del liberalismo**

En su ensayo sobre el atomismo, Charles Taylor identifica en el pensamiento liberal del siglo XVII, en particular en el de Locke, la raíz de una de las formas dominantes del liberalismo contemporáneo,<sup>61</sup> cuyo punto de partida es "la

---

<sup>60</sup> Waldron admite la debilidad que hay en este argumento: "Real people do not always act on the reasons we think they might have for acting: the reasonableness of the actors in our hypothesis may not match the reality of men and women in actual life" (1987, 144). Aún así, desde un punto de vista kantiano, la razonabilidad de los actores no debe ser la que encontramos en los individuos con sus particularidades, sino la razonabilidad, por decirlo de alguna manera, de la razón pura práctica.

<sup>61</sup> Representado en su forma más pura por Robert Nozick, pero también por John Rawls. Véase Sandel (1984a).

adscripción de ciertos derechos a los individuos" y la negación de un estatuto fundamental "a un principio de pertenencia u obligación, que es un principio que afirma nuestra obligación como hombres de pertenecer o sostener la sociedad, o una sociedad de cierto tipo, u obedecer la autoridad o una autoridad de cierto tipo" (Taylor, 1985, 188). Taylor cree que esta adscripción fundamental de derechos individuales es plausible sobre la base de una concepción atomista del ser humano, independiente de otros seres humanos, cuya "libertad para escoger su propio modo de vida" tiene una "importancia absolutamente central" (Taylor, 1985, 196) y que, como ya hemos señalado, nace capaz de esta libertad y no requiere de la sociedad para desarrollarla como tal. El individuo atómico es, en otras palabras, auto-suficiente. Lo más importante de esta auto-suficiencia para el liberalismo es que enfatiza la capacidad del individuo de perseguir sus propios intereses y/o fines. Este liberalismo basado en los derechos, señala Michael Sandel,

comienza con la afirmación de que somos personas separadas, individuales, cada una con sus propias metas, intereses y concepciones del bien, y busca un marco de derechos que nos permita realizar nuestra capacidad como agentes morales libres en coherencia con una libertad similar para otros. (1984b, 4)

Aún más, habiendo puesto el énfasis en la capacidad de elegir (metas, fines, bienes, intereses), el liberalismo se compromete con la idea de que el contenido de la elección es subjetiva y de que una sociedad justa (i.e., una sociedad que respete dicha individualidad) ha de ordenarse a partir de un marco de derechos que garantice esa capacidad, y no a partir de una determinada concepción de bien. Así, para el punto de vista liberal

the self is prior to its ends - this assures its capacity to choose its ends - and also prior to its roles and dispositions - this assures its independence from social conventions, and hence its separateness of person, its individuality. (Sandel, 1984b, 9)

Podemos aquí volver a caracterizar dos rasgos básicos del individuo del liberalismo, tanto en su versión clásica del contractualismo voluntarista como en su versión moderna kantiana. El núcleo de subjetividad que el liberalismo llama individuo es previo a sus fines: se define por su capacidad de elegirlos y no por cuáles sean dichos fines. Es precisamente esta prioridad de la capacidad de elección con respecto a lo elegido lo que establece la pluralidad de fines que caracteriza a la sociedad moderna.<sup>62</sup> Por otra parte, se trata de un sujeto que además es previo a sus roles sociales (como madre, ciudadana, profesora, dirigente sindical, etc.): se define justamente como ese núcleo que resta cuando los roles y obligaciones con otros y con la comunidad son abstraídos. Y es precisamente esa separación con respecto a su participación en un contexto social lo que asegura su individualidad. Si su identidad estuviera definida por sus compromisos, en otras palabras, por sus relaciones sociales, entonces el individuo no sería lo suficientemente independiente, su capacidad de elección estaría condicionada por algo ajeno a su voluntad. Dados estos dos rasgos del sujeto del liberalismo, toda confluencia de concepciones del bien o de fines solo puede resultar del ingreso voluntario de los individuos a las relaciones o instancias en las que dicha confluencia tenga lugar. No puede tratarse de una confluencia que exista de antemano, asegurada por la universalidad de alguna determinada concepción del bien o de un fin propio de la naturaleza humana.

Para Sandel, esta es la base de la neutralidad que exige el liberalismo para el marco de derechos que habría de ordenar una sociedad, puesto que

---

<sup>62</sup> Para Isaiah Berlin, "The world that we encounter in ordinary experience is one in which we are faced with choices between ends equally ultimate, and claims equally absolute, the realisation of some of which must inevitably involve the sacrifice of others. Indeed, it is because this is their situation that men place such immense value upon the freedom to choose; for if they had assurance that in some perfect state, realisable by men on earth, no ends pursued by them would ever be in conflict, the necessity and agony of choice would disappear, and with it the central importance of the freedom to choose." Con una pretendida mayor agudeza filosófica, Berlin también afirma que "To admit that the fulfillment of some of our ideals may in principle make the fulfillment of others impossible is to say that the notion of total human fulfillment is a formal contradiction, a metaphysical chimera" (2002, 213-214).

es precisamente porque somos esencialmente yoes separados e independientes que necesitamos un marco neutral, un marco de derechos que se rehúse a elegir entre propósitos y fines en competencia. Si el yo es previo a sus fines, entonces el derecho debe ser previo al bien (Sandel, 1984b, 5)

La consecuencia de la prioridad del individuo con respecto a sus fines, del énfasis liberal en la capacidad de elegir como la característica distintivamente humana es que exige la adscripción de derechos inalienables y la creación de un espacio garantizado de realización del ejercicio de esos derechos, ambos previos a cualquier determinación de un bien o un modo específico de llevar a cabo la propia vida.

Sandel ha identificado la raíz de esta forma de concebir al individuo y el modelo de sociedad justa asociada con ella en la moralidad kantiana. En contraste con las éticas aristotélicas (basadas en una concepción comunitaria del bien) o utilitarias (basadas en la mayor felicidad para el mayor número), y por lo tanto centradas en el objeto buscado, para Kant el principio del derecho ha de "derivarse enteramente a partir del concepto de libertad en las relaciones externas de los seres humanos" (Kant citado en Sandel, 1984b, 5) y no debe buscarse en los fines o deseos, que son naturalmente diversos y contingentes al originarse en las inclinaciones de cada individuo. "The moral law needs a *categorical* foundation, not a contingent one" (Sandel, 1984a, 83), previo a todos los fines individuales. Kant encuentra este fundamento categórico de todas las máximas de acción en un sujeto racional de fines, capaz de una voluntad autónoma.

Only this subject could be that 'something which elevates man above himself as part of the world of sense' and enables him to participate in an ideal, unconditioned realm wholly independent of our social and psychological inclinations. And only this thoroughgoing independence can afford us the

detachment we need if we are ever freely to choose for ourselves, unconditioned by the vagaries of circumstance. (Sandel, 1984a, 84).<sup>63</sup>

El principal problema a resolver aquí es el de la posibilidad de un sujeto con estas características, "identifiable apart from and prior to the objects it seeks" (Sandel, 1998, 7), tomando en cuenta que, siguiendo a Kant, no puede ser un elemento empírico el que lo sostenga. Según Sandel, Kant utiliza dos argumentos trascendentales (uno epistemológico, sobre el auto-conocimiento; y otro práctico, sobre la libertad) para llegar al concepto de este sujeto.<sup>64</sup>

En primer lugar, Kant revisa la noción introspectiva de la auto-percepción, mostrando que sus limitaciones empíricas no le permiten al sujeto conocer lo que es en sí mismo. A través de los sentidos, el sujeto solo puede conocerse como objeto de la experiencia, y por lo tanto como la apariencia estructurada subjetivamente por la intuición y el entendimiento. Por ello mismo, surge con necesidad la búsqueda de algo más allá de la apariencia, que sea su fundamento. Y no podemos llegar a conocer eso que está más allá de la experiencia con los sentidos, porque llegaríamos al mismo lugar, a encontrar meros fenómenos. Aún así, debemos presuponer que hay algo más.

This something further, which we cannot know empirically but must none the less presuppose as the condition of knowing anything at all, is the subject itself. The subject is something 'back there', antecedent to any particular experience, that unifies our diverse perceptions and holds them together in a single consciousness. It provides the principle of unity without which our self-perceptions would be nothing more than a stream of disconnected and ever-changing representations, *the perceptions of no one*. (Sandel, 1998, 8. Énfasis agregado)

---

<sup>63</sup> Este argumento de Kant está dirigido en contra del utilitarismo y la dependencia de la moralidad de principios de justicia como el bienestar general. Véase Sandel (1984b, 4-5). La actualización de este argumento por parte de Rawls está a la base de su propia crítica al liberalismo, véase Rawls (1971, 22-27).

<sup>64</sup> Son trascendentales en el sentido de que "they proceed by seeking out the presuppositions of certain apparently indispensable features of our experience" (Sandel, 1998, 7).

El auto-conocimiento, y el conocimiento en general, deben presuponer un principio de unidad que ordene las experiencias diversas, puesto que de otro modo, las percepciones no serían tales, puesto que por definición han de ser las percepciones de alguien. La unidad que es ese alguien es lógicamente previa a las percepciones en el sentido de que es condición del conocimiento posible. El conocimiento es posible, como experiencia de síntesis de ese flujo de representaciones, solo en la medida en que es posible haya un sujeto que las sintetice, experimentándolas como suyas.

En segundo lugar, y como complemento práctico a este argumento epistemológico, Kant lleva esta distinción en el sujeto entre su existencia como objeto de experiencia (el sujeto que se percibe sensiblemente a sí mismo) y su existencia como sujeto de la experiencia (como la unidad no empírica de las percepciones) a sus consecuencias morales. En términos prácticos, esta distinción significa que en cuanto objeto, "I belong to the sensible world; my actions are determined, as the movements of all other objects are determined, by the laws of nature and the regularities of cause and effect". Al mismo tiempo, en cuanto sujeto, "I inhabit an intelligible or super-sensible world; here, being independent of the laws of nature, I am capable of autonomy, capable of acting according to a law I give myself" (Sandel, 1984b, 9). Solo tiene sentido hablar de libertad en este segundo ámbito, donde la independencia con respecto a las determinaciones empíricas del mundo material me permiten ejercer mi voluntad libremente, sin las restricciones que impone el deseo por un objeto en particular. Aquí es donde encontramos a la voluntad como mera capacidad, independiente, y por lo tanto libre, de restricciones, autónoma en el sentido de actuar de acuerdo a leyes auto-impuestas. De este modo, la prioridad del sujeto con respecto a sus objetos o fines "appears not only possible but indispensable, a necessary presupposition of the possibility of self-knowledge and of freedom" (Sandel, 1998, 9).

Cuando nos entendemos como sujetos autónomos capaces de elección, nos entendemos como teniendo una identidad que es previa a nuestras elecciones particulares, y por ello es que para el liberalismo kantiano una sociedad justa, que respete la autonomía de la voluntad, no puede presuponer ninguna concepción del bien como principio organizador, puesto que de ser así, los individuos podrían llegar a ser considerados como medios para conseguir dicho fin, y su dignidad como sujetos sería atropellada. Lo importante para Sandel es subrayar el carácter trascendental de este sujeto. En la medida en que la ley moral "no depende de nosotros como individuos", ese nosotros que somos y que se da libremente una ley participa de lo que "Kant calls 'pure practical reason', 'we' qua participants in a transcendental subject" (1984a, 84).

El problema de este sujeto trascendental, que según Sandel es el punto de partida de la actualización rawlsiana del sujeto kantiano, es que es solo una posibilidad que ha de ser presupuesta si hemos de pensarnos como sujetos autónomos. Se nos presenta como un tipo de subjetividad enteramente formal, sin un lugar en el mundo, y en ese sentido, demasiado poco humano (Sandel, 1984a, 85). Rawls quiere mantener la prioridad del yo con respecto a sus fines, y por lo tanto del derecho con respecto al bien, sin comprometerse con tesis metafísicas como la postulación, necesariamente sin bases empíricas, de un sujeto trascendental o el dualismo entre sujeto y objeto de la experiencia que se deriva de ella. El dispositivo representacional (de tipo contractualista) de la "posición original" sería el modo de Rawls de situar al sujeto en el mundo asegurando de todas formas su independencia con respecto a una determinada concepción del bien.<sup>65</sup>

¿Cuáles son los sujetos que podrían participar de la asamblea imaginaria de Rawls en la que se decidirán los principios de justicia de una sociedad en la que un marco de derechos, neutro con respecto a los fines y los bienes individuales, permita que cada individuo tenga una libertad similar para perseguirlos? Rawls tiene que asumir que se trata de sujetos autónomos y que mantienen sus fines

---

<sup>65</sup> Cf. Sandel (1984a, 86 y ss.). Véase también Rawls, (1971, capítulo 3).

escogidos a una cierta distancia. Pero Rawls también necesita individuos que no sepan el tipo particular de personas que son, es decir, tiene que abstraer todas las condiciones biológicas, sociales e históricas que definen a las personas. Se trata de individuos que no pueden distinguirse en términos sexuales, socioeconómicos, religiosos, etc. En ese sentido son individuos libres e iguales en su libertad. "These principles - the ones we would choose in that imaginary situation - are the principles of justice. What is more, if it works, they are principles that do not presuppose any particular ends" (Sandel, 1984a, 86). Pero aunque no presupongan fines o concepciones particulares del bien, este dispositivo imaginario sí presupone una concepción del sujeto, uno que Sandel llama "unencumbered self" (apenas traducible por "yo desarraigado o sin trabas").

Sandel especifica el significado de la independencia con respecto a los fines que supone el "unencumbered self" del liberalismo kantiano-rawlsiano. Se trata sobre todo de una distinción entre la identidad (lo que soy) y los valores y fines (lo que tengo). Esa distinción implica que el yo que tiene ciertos valores está, por decirlo de alguna forma, "standing behind them, at a certain distance, and the shape of this 'me' must be given prior to any of the aims or attributes I bear" (Sandel, 1984a, 86). Renato Cristi se refiere a esta distinción como "la drástica separación que establece Rawls entre el sujeto de posesión y el paquete de atributos que posee" (Cristi, 1998, 55). La identidad del yo queda a salvo de las contingencias de la elección, y en ese sentido,

it rules out the possibility of what we might call *constitutive* ends. No role or commitment could define me so completely that I could not understand myself without it. No project could be so essential that turning away from it could call into question the person I am (Sandel, 1984a, 86).

La existencia en un contexto social e histórico determinado, el desarrollo personal (físico, intelectual y moral) del individuo, los compromisos sociales y políticos con una comunidad, que en general motivan la elección de tales o cuales fines, o de tales o cuales concepciones de lo que es una buena vida, no influyen en la

constitución básica del sujeto, y sobre todo, son secundarios con respecto a su capacidad de elegir.

Como ocurre con el contractualismo, el modelo de individuo y el modelo de sociedad están íntimamente vinculados en esta forma contemporánea de liberalismo kantiano. Las únicas comunidades que tienen sentido para este sujeto son aquellas a las que elige ingresar. En esta visión somos capaces, dice Sandel, de hacer comunidad "en un sentido cooperativo", una actividad común que resulta de contratos o intercambios, que deja sin modificaciones a las identidades (y la libertad) de sus participantes. Pero no tendría sentido hablar de comunidades "constitutivas", a las que el individuo pertenezca antes de haber realizado alguna elección y que por lo tanto definan parcial o totalmente su identidad. El "unencumbered self" mantiene una distancia con respecto a sus fines, pero también con respecto a sus relaciones y la o las comunidades de las que forma parte. Sus compromisos con otros, en términos políticos, son siempre contingentes con respecto a su identidad personal.<sup>66</sup> Puesto que el rasgo característico de su identidad es su capacidad de elegir, esta relación contingente con la comunidad es garantía de su independencia y su libertad.

### **3.4 La crítica comunitarista al sujeto autónomo del liberalismo**

Las críticas comunitaristas de la década de 1980 no demoraron en enfrentar las dificultades y aparentes contradicciones presentadas por esta descripción liberal del sujeto, la autonomía y las comunidades posibles.<sup>67</sup> Para Sandel esta

---

<sup>66</sup> Cf. Sandel, (1984a, 87) y también Cristi, (1990, pp. 7 y ss.). Aquí Cristi presenta el punto de vista ontológico de Rawls en *A Theory of Justice* y su diferencia con un punto de vista políticos en *Political Liberalism*. Para lo que nos interesa, la distinción es superficial. Aun cuando se trate de las personas tomadas exclusivamente como ciudadanos, para Rawls es pensable un sujeto autónomo tal como lo hemos estado describiendo. Que se trate de un problema metafísico con el que Rawls no quiere involucrarse o de un problema "meramente" político, solo hace la diferencia para los especialistas en su obra. El problema práctico de lo que puede significar concretamente la apelación a un sujeto sin ataduras persiste a pesar de la precaución teórica de Rawls. Véase también Rawls (1985).

<sup>67</sup> Véase Cristi (1990 y 1998), para un resumen de este debate. Taylor, (1985) es uno de los primeros textos en presentar el debate y las problemáticas filosóficas implicadas. Sandel (1984b) presenta una selección de textos liberales y comunitaristas. Es interesante al menos constatar que

concepción de sujeto como "freely-choosing individual" (1984b, 5) es problemática desde un punto de vista comunitarista, puesto que si Aristóteles y Hegel (inspiraciones filosóficas de las tesis comunitaristas) están en lo correcto en cuanto a la prioridad ontológica del todo de la polis con respecto a la parte individual y a la idea de que sólo en una comunidad política se realiza efectivamente la moralidad, los liberales

cannot justify political arrangements without reference to common purposes and ends, cannot conceive our personhood without reference to our role as citizens and as participants in a common life (Sandel, 1984b, 5).<sup>68</sup>

Para Charles Taylor, esta doble referencia a los propósitos comunes y la vida en común supone discutir "ontological issues of identity and community" que permitan analizar críticamente la "exclusión of a socially endorsed conception of the good" en la que se basa el liberalismo que él llama "procesual" o "procedimental", y que defiende lo que hasta aquí hemos señalado del modelo liberal de sociedad (Taylor, 1995, 186-187).<sup>69</sup> Las dos principales dudas sobre este modelo son con respecto a su viabilidad (¿es acaso posible una sociedad con esas características?) y su etnocentricidad (¿tiene sentido en otras sociedades que no sean la estadounidense y la británica?). La primera de las críticas ocupa la mayor parte del texto de Taylor sobre el debate liberal-comunitario y es la que quiero

---

la crítica comunitarista abarca un amplio rango que va desde el tradicionalismo hasta el republicanismo.

<sup>68</sup> Aunque Cristi presenta la crítica de Sandel a Rawls como una crítica comunitarista, hay que tomar en cuenta que en la segunda edición de *Liberalism and the Limits of Justice*, Sandel incluye un prólogo que titula "Los límites del comunitarismo" donde se distancia de la crítica comunitaria, asumiendo un punto de vista más correctamente asociado al perfeccionismo. Para Sandel es más importante revisar la problemática neutralidad del Estado con respecto a las concepciones del bien que el modo en que los principios de justicia derivan o no de los valores de una comunidad o tradición particular: "the view I advance in *Liberalism and the Limits of Justice* is not whether rights are important but whether rights can be identified and justified in a way that does not presuppose any particular conception of the good life" (1998, x).

<sup>69</sup> Este modelo procesual se caracteriza, en pocas palabras, de la siguiente manera: la sociedad es una asociación de individuos, y cada uno de ellos tiene su propia concepción de lo que es una vida buena y una idea de cómo realizarla. La sociedad debe facilitar este proyecto individual sin optar por ninguna concepción de lo bueno. Este es el principio de igualdad o de no-discriminación, que asume el hecho de una sociedad pluralista, donde ninguna visión particular (de grupos o individuos) puede imponerse a otros, mucho menos mediante políticas gubernamentales. Se trata de una ética del derecho y de una política de la neutralidad (Taylor, 1995, 186).

presentar aquí como una de las formas más desarrolladas de la crítica comunitarista al sujeto autónomo del liberalismo. La crítica teleológica o perfeccionista de Sandel ha aparecido entre líneas más arriba, y no es tan interesante como la crítica comunitarista para lo que nos interesa hacer más adelante. Los argumentos comunitaristas nos permitirán mostrar una crítica anarquista al liberalismo que va más allá de la comunidad todavía abstracta que piensa Taylor como experiencia común de los individuos de una sociedad libre.

Taylor presenta su crítica desde el punto de vista de la tradición cívico-humanista, en la que la sociedad libre se entiende como una sociedad organizada contra el despotismo, y por lo tanto es enfática en la participación ciudadana como garantía de esa libertad. Es la sociedad del republicanismo de Maquiavelo, Montesquieu y Tocqueville, que "requires some sacrifices and demands some disciplines from its members" ya sea en la forma de impuestos, servicio militar u otras limitaciones en general. La clave está en que una sociedad libre no impone coercitivamente estas exigencias, sino que promueve que sean asumidas por los ciudadanos, que se las auto-imponen, reemplazando la coerción con "a willing identification with the polis on the part of the citizens, a sense that the political institutions in which they live are an expression of themselves" (Taylor, 1995, 187). A diferencia del contractualismo, la relación del ciudadano con las instituciones políticas no es la de convencionalidad (efectiva o hipotética), sino de expresión, y por lo tanto no exige de él o ella solamente el consentimiento, sino también y sobre todo la participación.<sup>70</sup> Este reconocimiento de la comunidad política como una extensión de la vida de los individuos es llamado "vertu" por Montesquieu, y Taylor lo denomina "patriotismo" a lo largo de su texto. Es un impulso que está más allá del egoísmo, puesto que implica un compromiso subjetivo con el bien común, y más

---

<sup>70</sup> Esto nos señala un problema interesante, pero imposible de revisar aquí. Se trata de lo que Taylor ha identificado como uno de los desafíos más profundos de la filosofía de Hegel, a saber, una concepción de la síntesis de diferencia (individualidad) y unidad (comunidad) que permita mostrar (teóricamente) la relación interna entre los individuos y las instituciones de su sociedad, pero además lograr (prácticamente) la reconciliación de los individuos con dicho orden, no a través de la conformidad mental con la realidad existente, sino mediante la vida política activa. Véase Taylor (1975) y Hardimon (1994).

acá del mero altruismo porque supone una identificación no con los seres humanos en general, sino con los miembros de una comunidad particular.

¿Cómo entender este bien común, o esta experiencia común, desde el sentido común individualista de la modernidad, según el cual la acción colectiva siempre está motivada finalmente por el interés de los individuos? El humanismo cívico puede ser tremendamente relevante para una sociedad que necesita acabar con el despotismo medieval, pero ¿sigue teniendo sentido en la sociedad civil de la Ilustración o la nuestra, donde las instituciones políticas son instrumentos para conseguir beneficios individuales o grupales, pero nunca estrictamente comunitarios? Para Taylor, la diferencia entre el atomismo liberal y el holismo patriótico tiene un fundamento particularmente ontológico, uno que define el campo posible de las opciones políticas básicas, y que debe confrontarse directamente.

El problema que rompe las aguas en este debate es la posibilidad de lo colectivo y de la posibilidad de un *nosotros* que sea esencialmente distinto del yo, es decir, que no sea un agregado de yoes, sino una instancia de acción intersubjetiva con características propias. Una conversación, un baile, una actividad productiva que requiere a más de una persona al mismo tiempo, son casos de una experiencia de acción común que no puede reducirse a la suma de las acciones individuales: "[it] is not the coordination of actions of different individuals, but a common action in this strong irreducible sense; it is *our* action". Esta experiencia de un *nosotros* se aplica también para lo que valoramos como bueno. "Some things have value to me and to you, and some things essentially have value to us. That is, their being for us enters into and constitutes their value for us". Una broma o un concierto nos parecen buenos cuando estamos solos, pero los valoramos aún más cuando los compartimos. Es lo que Taylor llama "bienes mediatamente comunes", que se distinguen de los "bienes inmediatamente comunes", aquellos como la amistad, "where what centrally matters to us is just that there are common actions and meanings. The good is that we share" (Taylor, 1995, 189). No eso que

compartimos *mediante* la acción común, sino el hecho *inmediato* de que compartimos. Estos dos tipos pueden ponerse juntos en contraposición con los que Taylor llama "bienes convergentes" y que son aquellos que experimentamos colectivamente, pero para los que esa experiencia colectiva es contingente. El hecho de su colectividad es instrumental, y tiene que ver solamente con "how we have to go about providing them. It has nothing to do with what makes them goods" (Taylor, 1995, 191). Un individuo, de hecho, puede conseguir o realizar este bien (el ejemplo de Taylor es la seguridad que ofrecen servicios públicos como la policía o los bomberos) por separado, sin que se vea modificada la valoración del mismo.

Para Taylor, "the identification of the citizen with the republic as a common enterprise" es una relación como la que tienen los individuos con un bien inmediatamente común, basado sobre el hecho mismo de compartir un destino común con los demás miembros de una comunidad política y pone a prueba la diferencia entre la colectividad instrumental (aparentemente la única forma de comunidad que puede permitirse el atomismo) y la acción común propiamente tal (Taylor, 1995, 192). Si la libertad es concebida como auto-gobierno, entonces requiere de la participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos como garantía de un régimen libre, es decir, no-despótico. Y para que esta participación sea efectiva ha de tener como motivación una identificación con un bien esencialmente común, a saber, el de la libertad ejercida colectivamente. Esta es la que Taylor llama "identificación patriótica" (Taylor, 1995, 193).

La "tesis republicana" que propone Taylor, que vincula libertad y patriotismo, pone en aprietos al modelo puramente procesual al mostrar que, en efecto, un elemento patriótico podría ocultarse en la relación de los ciudadanos con las políticas de su gobierno. Por ejemplo, señala Taylor, en Estados Unidos, la supuesta sociedad liberal por excelencia, podemos encontrar una identificación patriótica que subyace a las reacciones ciudadanas ante los abusos de poder de sus

gobiernos.<sup>71</sup> Es precisamente una historia y un sentido de identidad compartidos lo que motiva la reacción de sus ciudadanos ante hechos como Watergate y no puede explicarse como una reacción surgida desde el puro interés ilustrado por satisfacer los propios deseos y necesidades, ni desde la ciudadanía moral cosmopolita sin una identidad comunitaria particular. El bien común posible de una sociedad liberal sería el estado de derecho mismo (Taylor, 1995, 196-7). De un modo similar al de Sandel en *Liberalism and the Limits of Justice*, Taylor quiere mostrar que las promesas mismas de la sociedad liberal procesual requieren las premisas que se niegan aceptar, en este caso, la necesidad de que la sociedad esté organizada sobre la base de una "common identification with a historical community founded on certain values" (Taylor, 1995, 199). Si el patriotismo forma parte esencial de una sociedad libre, incluso concebida como una sociedad procesual donde el bien valorado comúnmente es el estado de derecho, entonces la noción de ciudadanía instrumental, cuyas instituciones tienen un sentido instrumental que asegura los derechos individuales en igualdad, debe dar lugar a una noción participativa de ciudadanía, basada en el modelo del auto-gobierno, que sea expresión de las libertades y no mera garantía (Taylor, 1995, 200-1).

Un segundo momento de la crítica comunitarista de Taylor al liberalismo tiene que ver con el problema de la primacía de los derechos y su vínculo con la auto-suficiencia. Ésta última es problemática porque lo que razonablemente podemos identificar con la auto-suficiencia del individuo atómico no es otra cosa que la mera existencia sintiente ("ser capaz de sentirse a sí mismo, del deseo y su satisfacción/frustración, de experimentar dolor y placer", Taylor, 1985, 200). Si el catálogo más básico de derechos identificados por el liberalismo desde Locke incluyen el derecho a la vida, el derecho a la libertad y el derecho a la propiedad (Hasnas, 2005, 113), la auto-suficiencia solo puede identificarse con la vida, y resulta casi evidente que la posibilidad de la libertad y de la propiedad están condicionadas por la sociedad o una cierta forma de sociedad.

---

<sup>71</sup> Véase Sandel, 1996.

Aún así, la adscripción del derecho a la vida no determina todavía lo que ésta implica, y una noción meramente biológica de la vida como sobrevivencia parece demasiado pobre. Debemos especificar lo que significa vivir para nosotros para que podamos comprender concretamente lo que implica adscribir ese derecho. Y lo que ocurre es que al explorar el significado de la vida (lo mismo, solo que más evidentemente, con la libertad y la propiedad) nos encontramos con que implica otras formas de actividad aparte de la simple sobrevivencia, a saber, la posibilidad de desplazarse (libremente, podríamos agregar), la posibilidad de elegir modos de vida, la posibilidad de experimentar significativamente dichas elecciones, entre muchas otras. Es precisamente porque valoramos estas cosas que valoramos la vida, que las engloba. Sin ellas (excepto quizá bajo el hábito ideológico del catolicismo) no diríamos que esa vida es propiamente una vida que valga la pena vivir. Vista así, la adscripción del derecho a la vida, para tener un sentido pleno y efectivo, requiere el reconocimiento de determinadas capacidades asociadas, cuyo desarrollo vuelve significativa la vida y el derecho a ella. Si no estamos dispuestos a aceptar una noción de vida sin ningún espesor existencial, entonces debemos considerar la posibilidad de "a conception of the properly human life which is such that we are not assured it by simply being alive, but it must be developed and it can fail to be developed" (Taylor, 1985, 200-1).<sup>72</sup>

La exigencia misma de la primacía de los derechos de que estos sean respetados requiere que se especifique qué es aquello que demanda nuestro respeto. Según Taylor, no son los derechos mismos los que dignifican a la persona, sino las capacidades asociadas a su ejercicio: "La mera posesión de la capacidad [que es un derecho] no tendría consecuencias normativas si no compartimos la convicción de que demanda respeto" (1985, 192). Si el ejercicio de los derechos requiere el desarrollo de capacidades, entonces los derechos se encuentran insertos en "un

---

<sup>72</sup> Taylor insiste en que "nuestra concepción de lo específicamente humano no es para nada irrelevante para nuestra adscripción de derechos a la gente" (1985, 193), y que el liberalismo de los derechos que se rehúsa a concepciones del ser humano menos que escuálidas, o que derechamente niega que haga falta discutir el problema de los derechos en términos de una naturaleza humana o una concepción de la persona, simplemente son incapaces de responder adecuadamente a los desafíos del problema de los derechos, la libertad y la vida social.

contexto de afirmación del valor de ciertas capacidades" (1985, 196), que nos compromete con su desarrollo ("a commitment to further and foster them", 1985, 194) y no solamente con que no hayan intervenciones en el ejercicio de los derechos. Se trata, para Taylor, no solo de afirmar la adscripción de los derechos como comienzo y final del problema, sino que visto con mayor detalle, ella nos debe conducir a la búsqueda de las condiciones adecuadas para el desarrollo de las capacidades que le dan sentido a la adscripción y defensa de los derechos (1985, 202). Si no se trata solo de la vida, sino de una vida cualificada por la libertad, y si la posibilidad de una vida en libertad requiere a otros en el desarrollo de las capacidades asociadas a su ejercicio, entonces las relaciones sociales,<sup>73</sup> un determinado modo histórico y social de ser, no pueden ser excluidas de la identidad del individuo.

[T]he free individual or autonomous moral agent can only achieve and maintain his identity in a certain type of culture (...) carried on in institutions and associations which require stability and continuity and frequently also support from society as a whole - almost always the moral support of being commonly recognized as important, but frequently also considerable material support (Taylor, 1985, 205).

Y es esta necesidad, estrictamente básica, de un contexto social y político, lo que pone en crisis la primacía del principio del derecho por sobre el de la pertenencia. Aún más, "since the free individual can only maintain his identity within a society/culture of a certain kind, he has to be concerned about the shape of this society/culture as a whole". (Taylor, 1985, 207). Aquí es donde se encuentran ambas críticas de Taylor al liberalismo; la necesidad del desarrollo de las capacidades que le dan valor a los derechos y la identificación patriótica tienen como puente la idea de que existen "condiciones sociales [para] la libertad". Nuevamente, la intuición original del liberalismo tal como lo presenta Taylor,

---

<sup>73</sup> Y no exclusivamente las relaciones "naturales" de la familia, insuficientes para el desarrollo de lo que reconocemos como propiamente humano, "el arte, la filosofía, la teología, la ciencia, las prácticas de la política y la organización social, que han contribuido al nacimiento histórico de esta aspiración a la libertad". (Taylor, 1985, 204).

basado por una parte en la mera convergencia de los bienes valorados colectivamente, y por otra en la teoría de la primacía de los derechos, esa intuición de que el liberalismo se fundamenta en una concepción estrictamente auto-suficiente del individuo, una vez que se recorre hasta sus últimas consecuencias, se muestra como incapaz de responder las preguntas que surgen de consideraciones de sentido común (y otras no tanto) sobre aquello que hace posible dicha auto-suficiencia. Para Taylor, sin embargo, el problema no se resuelve simplemente tomando posiciones de principio por una u otra concepción de lo colectivo (atomista u holista), ni una u otra concepción política (procesual o patriótico-participativa). Lo más relevante es explorar las relaciones complejas entre proposiciones ontológicas y proposiciones prescriptivas, mostrando cómo "Clarifying the ontological questions restructures the debate about advocacy" (Taylor, 1995, 202).

### **3.5 Una crítica anarquista al liberalismo**

A partir de esta exposición de algunos de los problemas filosóficos asociados al individualismo liberal, quisiera presentar una posible crítica anarquista al liberalismo tomando en cuenta las categorías de Proudhon y Bakunin revisadas en el capítulo anterior. Quisiera concentrarme particularmente en el contraste entre el concepto empirista de voluntad del contractualismo y el concepto naturalista de la voluntad de Bakunin; en la diferencia entre la noción universal de razón del consentimiento hipotético (kantiano-rawlsiano) y la noción colectiva de razón en Proudhon; y en las diferentes formas de concebir la sociabilidad del individuo en el liberalismo, el comunitarismo y el anarquismo. Este es solo un primer intento de utilizar las categorías de una ontología social del anarquismo para elaborar una crítica al liberalismo. No podremos más que hacer algunas preguntas y esbozar algunas respuestas. Pero tomando en cuenta la virtual inexistencia de un debate entre anarquismo y liberalismo en la discusión filosófica académica, puede bastarnos por ahora.

### 3.5.1 La voluntad determinada

Uno de los aspectos que subraya Jeremy Waldron como formando parte de los fundamentos teóricos del liberalismo es el de tomar a las personas "as they are", tal como son, con sus diferentes concepciones de una buena vida y los medios para realizarla. Cada individuo tiene un ideal de vida distinto, y lo que tienen en común es este hecho formal básico: cada uno tiene un ideal. ¿Dónde se originan estos ideales? El liberal no se hace esa pregunta, simplemente asume su existencia y su pluralidad como un dato. Esto conecta con "a long-standing uneasiness in the liberal tradition about the establishment of any disjunction between the 'true' subject of freedom and the self *as it appears in the subjective consciousness of the individual concerned*" (Waldron, 1987, 132. Énfasis agregado). El individuo que le importa al liberalismo es el individuo tal como él se experimenta a sí mismo, sin opacidades. Si el individuo fuese estructuralmente incapaz de conocerse a sí mismo, no tendría sentido valorar de un modo absoluto, como lo hace el liberalismo, sus capacidades, decisiones, ideales, fines. Todos ellos podrían ser modificados sin que el individuo lo quiera, o peor aún, ser ellos mismos efecto de una falsa conciencia, determinados heterónomamente por otros individuos o por la sociedad misma. Waldron admite la posibilidad de que "forms of society may determine *forms of consciousness* and the structure and content of *preferences*", siempre y cuando "this possibility of change is in principle something that people *as they are* can recognize in themselves and take into account in their reflective deliberations" (Waldron, 1987, 132. Énfasis agregados). Una noción liberal de libertad, afirma Waldron, es coherente con la posibilidad de la influencia social en las preferencias si es que este cambio pueden reconocerlo los individuos, tal como ellos se experimentan a sí mismos. Pero la experiencia de sí mismo, tal como aparece en la conciencia subjetiva del individuo, no se ve modificada, puesto que es allí donde está el yo que puede reconocer en sí mismo e integrar en su deliberación reflexiva esas influencias y transformaciones. Pueden modificarse las formas de conciencia y las preferencias, pero el núcleo de subjetividad sigue siendo el mismo. Waldron da un paso hacia adelante y un paso

hacia atrás, y quedamos en el mismo lugar con respecto a la auto-transparencia del yo.

En contraste con esta posición distintivamente liberal, para la ontología social del anarquismo la experiencia de sí mismo, y con ella la eventual transparencia del yo, ha de comprenderse en el marco más general de la constitución natural y social del individuo. En la medida en que el hombre "forms together with Nature a single entity and is the material product of an indefinite number of exclusively material causes" (Bakunin, 1964, 83), para explicarlas y para evaluar sus ideales y preferencias no es posible tomar a las personas simplemente como son, sino que debe integrarse en el análisis ese trasfondo natural, que, como hemos visto con Bakunin, se desarrolla posteriormente en la especie humana como trasfondo histórico y social. La experiencia de sí como transparente, es decir, la experiencia de sí como exclusivamente auto-determinado, es un efecto de un proceso más profundo, y por ello el yo, y con él la voluntad del individuo, es un producto de otras determinaciones que son, por decirlo de algún modo, involuntarias.

It stands to reason that this freedom of human will in the face of the universal life current or this absolute causality, in which every will is, so to speak, only a streamlet, has no other meaning but the one given to it by reflection, inasmuch as it is opposed to mechanical action or even instinct. Man apprehends and is clearly aware of natural necessities which, being reflected in his brain, are reborn through a little known physiological process as the logical succession of his own thoughts. This comprehension in the midst of his absolute and unbroken dependence gives him the feeling of self-determination, of conscious and spontaneous will and liberty (Bakunin, 1964, 95).

Mientras Waldron concibe un núcleo de subjetividad ya constituido capaz de vérselas con las determinaciones que le son exteriores, de integrarlas reflexivamente, el modelo naturalista de Bakunin presenta a la subjetividad misma como un efecto de dichas determinaciones. La clave en esta diferencia está en que Bakunin cree que es posible distinguir entre determinaciones exteriores y

determinaciones interiores. Esta es la diferencia, que ya hemos revisado, entre la naturaleza y el mundo exterior, y entre la sociedad y las voluntades de otros individuos y grupos. Por un lado encontramos determinaciones constitutivas, inmanentes al proceso mismo de producción de un individuo y su subjetividad, y por el otro, determinaciones que vienen desde fuera del individuo ya constituido, que se le presentan como obstáculos o desafíos a superar, y que intensifican y perfeccionan su desarrollo. La naturaleza y la sociedad, es decir, la constitución biológica y la sociabilidad, son factores que hacen ser a los individuos lo que son, y por ello no tiene sentido percibirlos como intrusiones en un ámbito subjetivo previo. No hay tal cosa como una subjetividad fuera de esa red indefinida de causas naturales y sociales.

Visto así el problema, la agencia o capacidad de acción individual no puede entenderse como el dato original de la vida de los individuos, dado de antemano y fijo en la historia, sino como una capacidad, en primer lugar, constituida natural y socialmente, y en segundo lugar, susceptible de desarrollo ulterior.

Así explicados y comprendidos, el espíritu del hombre y su voluntad no se presentan como potencias absolutamente autónomas, independientes del mundo material y capaces, -creando uno los pensamientos, la otra los actos espontáneos-, de romper el encadenamiento fatal de los efectos y de las causas que constituye la solidaridad universal de los mundos. Uno y otra aparecen, al contrario, como fuerzas *cuya independencia es excesivamente relativa*, porque, lo mismo que la fuerza muscular del hombre, esas fuerzas o esas capacidades nerviosas se forman en cada individuo por un concurso de circunstancias, de influencias y de acciones exteriores, materiales y sociales, absolutamente independiente de su pensamiento y de su voluntad. Y lo mismo que debemos rechazar la posibilidad de lo que los metafísicos llaman ideas espontáneas, debemos rechazar también los actos espontáneos de la voluntad, el libre arbitrio y la responsabilidad moral del hombre, en el sentido teológico, metafísico y jurídico de la palabra. (Bakunin, 1979, 198. Énfasis agregado)

Si la voluntad del individuo es relativa, ¿qué lugar podría tener en una teoría de la legitimidad política basada en el consentimiento individual? Recordemos que lo que le interesa sostener al contractualismo clásico es la idea de que las sociedades organizadas políticamente son producto de una convención, y que para mantener esa tesis argumenta a favor de una voluntad pre-social capaz de ingresar en un acuerdo tal con independencia de otras voluntades, humanas o divinas. Se trata de un individuo con una voluntad libre, y esa libertad es concebida según el modelo de la prioridad absoluta con respecto a otras voluntades. Antes de la voluntad del individuo no hay nada, y eso la caracteriza como capaz de determinarse a sí misma. Desde el punto de vista del individualismo empírico, esta auto-determinación es individual.

Es precisamente esta capacidad de auto-determinarse individualmente la que Bakunin pone en cuestión, y niega radicalmente, al enfatizar las condiciones que producen y estructuran la voluntad. La vida del individuo tal como se experimenta a sí mismo, sus ideales y sus decisiones no son producto de su propia voluntad, y eso introduce una opacidad en la idea de las personas "tal como son": nos enfrentamos a la posibilidad de que un individuo no se conozca plenamente, de forma transparente, y que por ello su capacidad de decidir y el contenido de sus decisiones está fuertemente determinada (no solo superficialmente, como quiere Waldron) por su contexto. El reconocimiento de esa opacidad nos obliga a incluir en el análisis, y en las fuentes de legitimación de los órdenes sociales y políticos algo más que lo que los individuos, tal como son, quieren, eligen o consienten. Tanto la historia natural como la historia social de la humanidad, y en particular de la comunidad de la que forma parte un individuo, son determinantes en la conformación de los ideales de vida de los individuos, puesto que es al interior de esas historias que la voluntad individual se crea y se desarrolla.

El error del contractualismo no es la reivindicación de una voluntad libre, sino la postulación de esa libertad en el origen de las sociedades y los Estados.<sup>74</sup> Y podríamos decir que el problema recae en el orden de la argumentación, pero sobre todo en la motivación política de fondo. Si lo que se quiere es justificar y/o legitimar un orden social ya constituido, el recurso al origen parece ser la única forma que concibe el contractualismo para lograrlo. La voluntad libre de los individuos aparece como un medio para dicha justificación, en la medida en que hace aparecer al orden social como una convención, y por lo tanto como la forma de garantizar la libertad de cada individuo en la comunidad. Son las características que el contractualismo asocia a ese individuo las que nos hacen dudar de que la voluntad libre sea una premisa, y no más bien una conclusión del argumento. El modelo del individualismo posesivo, pensado a partir del propietario que intercambia, y que a su vez exige una sociedad hecha para la protección de las relaciones de propiedad, no es un argumento tan evidente como lo hace parecer Locke. Es convincente la intuición histórica de Steven Smith cuando señala que "The Lockean argument that society exists for the sake of the protection of property tells us more about the structure of Locke's own society than the actual origins of society" (1989, 68).<sup>75</sup> Y lo mismo ocurre con los otros derechos naturales adscritos al individuo en la teoría contractualista clásica, así como con las características supuestamente originales de los adultos capaces de consentir que habrían de caracterizar a todos los individuos, en todas las épocas, en todas las latitudes. A partir de esto, la pretendida independencia de la voluntad queda, al menos, puesta en cuestión. Por un lado, es posible encontrar factores constitutivos de la voluntad

---

<sup>74</sup> La libertad inicial del estado de naturaleza es demasiado pobre para ser considerada como libertad, cree Bakunin. Es tan solo el aislamiento con respecto a los demás, y al mismo tiempo la plena dependencia con respecto a la naturaleza. "Los individuos antes de formular ese contrato son considerados como gozando de una libertad absoluta, porque, según esa teoría, el hombre natural, el salvaje es el único completamente libre. Hemos dicho lo que pensamos de esa libertad natural, que no es nada más que la absoluta dependencia del hombre gorila de la obsesión permanente del mundo exterior." (1979b, 124). Por otra parte, para Bakunin el contractualismo identifica sociedad y Estado, reduciendo las posibilidades de la organización de una comunidad humana a la forma jerárquica y opresiva del Estado. Véase *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo* (1979b).

<sup>75</sup> Véase también Macpherson (1990, 269): "As with Hobbes, Locke's deduction starts with the individual and moves out to society and the state, but, again as with Hobbes, the individual with which he starts has already been created in the image of market man."

que la sacan del lugar prioritario e inviolable en que la pone el liberalismo. Por otro lado, la libertad modelada según el individuo posesivo y la sociedad mercantil aparecen como medios para legitimar dicha sociedad, y no como un elemento que permita explicar su origen.

### **3.5.2 La razón situada históricamente**

Podemos preguntarle ahora a la forma más sofisticada de contractualismo: si la exigencia es, como plantea Waldron, la justificación racional por parte de cada individuo del orden social en el que participa, algo que según Kant puede lograr de forma autónoma al participar en la razón pura práctica como sujeto trascendental, en la medida en que determina su acción según el deber, ¿qué ocurre cuando la capacidad racional misma del individuo y los márgenes posibles de racionalidad están constituidos social e históricamente?

La teoría de la razón pública o la razón colectiva de Proudhon subraya justamente este carácter situado de la razón. Desprovista de su trascendencia una vez que se admite el origen biológico de la capacidad reflexiva, y el origen práctico, en la actividad productiva, del estado moral e intelectual de una determinada sociedad, la razón a la que apela el contractualismo hipotético de Kant y la "deontología con rostro Humano" (Sandel, 1998, 13-14) de Rawls queda infectada de relatividad histórica, y por lo mismo, incapaz de garantizar la objetividad de las razones que legitimaban un orden social o los principios de justicia de la posición original. Si "todos los sistemas intelectuales tienen sus 'raíces', 'su razón de ser' en la actividad colectiva" (Ansart, 1971, 166), entonces cada momento intelectual de una comunidad depende del modo en que se organizan la producción y las relaciones sociales.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> "La idea, con sus categorías, nace de la acción... Esto significa que todo conocimiento, llamado a priori, incluida la metafísica, surge del trabajo" (Proudhon, citado en Ansart, 1971, 164).

El efecto que tiene una teoría de los avances de la inteligencia humana como un producto colectivo, resultado de la interacción y el antagonismo de momentos individuales que se toman a sí mismos como absolutos pero que se muestran finalmente como complementarios, es que no solo las nociones de lo absoluto en filosofía quedan abandonadas por nociones sintéticas (que era lo que quería enfatizar Proudhon), sino que además pone en cuestión la idea misma de una sola razón universal que sea lógicamente anterior a esa actividad intersubjetiva. Si bien tanto Proudhon como Bakunin reconocen la inteligencia como uno de los elementos distintivos de la especie humana, y que como tal es una facultad universal, ella misma está inserta en una historia de desarrollo que incluye sus formas y sus contenidos.<sup>77</sup>

A menos que podamos encontrar una explicación a la idea de una subjetividad trascendental (ahistórica por definición) que una vez surgida desde el interior del desarrollo natural y social del ser humano, se ubique por fuera de esta historia y se independice de las posteriores transformaciones históricas, la teoría de la razón colectiva explicita la relación interna que hay entre la autonomía racional de los individuos y su actividad práctica en un contexto social. La autonomía es la actividad de determinar las propias acciones según una ley que me doy a mí mismo, y esa ley es interna en cuanto la descubro mediante mi propia racionalidad (no individual, sino compartida con todos los seres racionales finitos). Pero si la racionalidad misma es producto de la actividad práctica de los individuos, y no es anterior lógica o históricamente a esa actividad, la prioridad del sujeto con respecto a sus fines queda descartada. Tanto el auto-conocimiento como la libertad ocurren al interior de una historia de prácticas.

Mientras que para el liberalismo, la convencionalidad de los órdenes sociales (en el contractualismo) o de los principios de justicia (en Rawls) suponen la posibilidad

---

<sup>77</sup> En *De La Justice*, en el capítulo sobre el trabajo, Proudhon muestra cómo "la inteligencia humana (...) nace del instinto y de la acción por intermedio del objeto creado; su punto de partida es la industria espontánea y se desarrolla por la conciencia de sus obras" (Ansart, 1971, 165). El análisis

de constituirlos voluntaria o racionalmente a partir de un individuo dado,<sup>78</sup> cuyas características son previas a la sociedad y a su historia, para el anarquismo este mismo individuo está construido social e históricamente, en un ámbito intersubjetivo de prácticas. Esto resulta en que la capacidad racional de decidir está determinada de antemano por su contexto en cuanto a su formas de conciencia y en cuanto a sus contenidos específicos.

La idea de una razón situada social e históricamente nos lleva a pensar la lógica interna de un dispositivo representacional como la posición original de Rawls, en el que la imaginación pone como punto de partida para una decisión racional con respecto a los principios de justicia una situación neutra en términos sociales y sin contexto histórico. Esta es justamente la garantía de que sean principios objetivos de justicia. Si asumimos el punto de vista del anarquismo, tal como lo hemos desarrollado aquí, este ejercicio hipotético no tiene ningún otro sentido que un juego de ficción, puesto que la posible justificación racional de un orden social sólo puede responder a la situación real en la que se encuentran los individuos en un momento determinado. Y aquí es donde las diferencias concretas entre los individuos, que Rawls pone detrás del velo de la ignorancia, juegan un rol fundamental. Se trata de que la diferencia entre los distintas concepciones del bien no son el límite final del análisis, sino que podemos mostrar el modo en que estas son determinadas social e históricamente, y por lo tanto lo más interesante no es su mera diferencia, sino el modo en que expresan un conflicto social más amplio. Lo que hace que un individuo tenga una particular concepción del bien no es una singularidad inexplicable, sino su situación (física, intelectual, económica, cultural, política) en una comunidad determinada, y este contexto es insoslayable a la hora de comprender su particularidad. Aún más, para el anarquismo, lo que hace que en nuestras sociedades los distintos intereses particulares se contrapongan no es el hecho natural e incuestionable de la individualidad, sino el modo como estas individualidades se constituyen en el contexto de una sociedad

---

<sup>78</sup> Véase Rawls (1980, 520), donde caracteriza a los sujetos de la posición original como "agentes racionalmente autónomos de construcción" .

donde la producción está organizada según el modelo capitalista y la vida social está organizada según el modelo estatal. La aparente contradicción entre los intereses individuales expresa una contradicción más profunda entre clases sociales. Así, la posición original a la que se enfrenta el anarquismo es la realidad actual, y no una realidad imaginada, donde los sujetos son despojados de todo lo que le da contenido y sentido a su racionalidad. Son estos sujetos, los de nuestra sociedad actual, con sus características sociales y políticas, los que deben resolver el problema de las condiciones de justicia.

Esto enfrenta al liberalismo a un problema básico, que solo podemos esbozar muy generalmente aquí. Se trata de la concepción de humanidad que acompaña a su concepción del sujeto autónomo. El mismo ejercicio de abstracción con respecto al individuo se aplica a la humanidad en su conjunto, y en el liberalismo esta aparece pensada a partir de un mínimo común compartido por todos los individuos, simplemente como una generalidad de rasgos básicos. Se trata de un universal que no admite diferencias. Es la humanidad del humanismo, la humanidad del ciudadano, la igualdad (formal) de los individuos de la modernidad. Pero, ante el hecho patente de las contradicciones sociales, políticas y culturales de nuestras sociedades, ¿cómo pensar una humanidad integrando sus divisiones (en naciones, en clases, etc.)? Hace falta un concepto complejo de la relación entre las diferencias y la unidad, uno que permita pensar una sola humanidad, pero efectivamente dividida. Creo que es posible encontrar este concepto una vez que se integra la posibilidad del conflicto interno en la humanidad. No necesitamos una idea homogénea, formalmente igualitaria, si estamos dispuestos a aceptar que el conflicto (por ejemplo entre clases) es una característica efectiva de la humanidad, un dato que el liberalismo tiende a dejar en el lugar de los meros accidentes. Lo que ocurre es que esos conflictos no pueden reducirse teóricamente, y la posibilidad de un orden justo, o más definitivamente, de una reconciliación de la humanidad dividida, escapa al alcance de la filosofía política, y se transforma en un problema que se resuelve en la práctica. Para el anarquismo, este es un problema que se resuelve en la lucha de clases.

### 3.5.3 La individualidad social

Finalmente, junto con la idea de una voluntad internamente determinada y de una razón social e históricamente situada, en la ontología social del anarquismo podemos encontrar un argumento para sostener la constitución social de la individualidad, en contraste con el desarraigo del sujeto del liberalismo. Nos interesa mostrar cómo piensa el anarquismo una identidad móvil, activa y concreta en comparación con la identidad fija, inerte y abstracta del "unencumbered self".

Para el anarquismo, al igual que para el comunitarismo, el individuo del que tiene sentido decir que decide, o que es libre, es el individuo inserto en un contexto social, económica y cultural. El individuo que solamente tiene derechos, y cuyos derechos son solamente la adscripción de una mera capacidad, es una partícula demasiado pobre y no coincide con la experiencia que tenemos de nosotros mismos en nuestra vida cotidiana, atravesados como estamos por inclinaciones, esperanzas y necesidades. Solo un ejercicio de imaginación podría llevarnos a entendernos como sujetos desprovistos de las redes sociales en las que existimos, de las historias familiares que nos constituyen, de los conflictos con nosotros mismos y con otros con los que lidiamos (incluyendo conflictos con las instituciones sociales y políticas de nuestras comunidades). Esa existencia densa, y que sólo analíticamente podemos entender como la existencia exclusiva de un individuo, es lo que podemos llamar propiamente individualidad. Hecha de relaciones, es más un resultado que un punto de partida, y tiene lugar eminentemente como la totalidad de las prácticas que llevamos a cabo en nuestra vida.

Al igual que el comunitarismo, la inserción de los individuos en una comunidad exige que se conciba al individuo como pudiendo estar constituido por fines o valores compartidos. Ambos se oponen a la prioridad del derecho por sobre el bien, sin que eso signifique negarle un lugar a los derechos. Se trata más bien de

contextualizar esos derechos, tal como intenta Taylor, para mostrar que no pueden ser simplemente prioritarios con respecto a las capacidades que les dan sentido, y junto con eso a las condiciones para el desarrollo de dichas capacidades, que son, sin duda, condiciones sociales de producción de riquezas materiales y condiciones intersubjetivas de producción de cultura, relaciones éticas y valores. Anarquismo y comunitarismo coinciden también en que lo que hace pensable que existan fines constitutivos (y por lo tanto comunidades constitutivas, y no solo cooperativas) que produzcan la identidad de los individuos, y no solo la modifiquen superficialmente, es la idea de una acción común propiamente tal. Tanto la teoría de la fuerza colectiva de Proudhon como la noción de reconocimiento mutuo como condición de la libertad en Bakunin apuntan a una actividad de este tipo, de la que no tiene sentido decir que es la acción de un individuo o de un agregado de ellos, sino que es la instancia de una agencia colectiva, de un "nosotros". Los ejemplos de Taylor permanecen en una dimensión intersubjetiva propia de las relaciones inter-personales, y creo que se puede ir un poco más allá, tratando de encontrar el modo que ese "nosotros" puede adquirir en una comunidad donde los lazos no son directamente personales, sino estrictamente sociales o políticos (por ejemplo, las relaciones entre trabajadores organizados en un sindicato o las relaciones de ciudadanos movilizados por un conflicto barrial compartido).

Pongamos el ejemplo hipotético de un sindicato, o el caso real del movimiento estudiantil del 2011 en todo Chile. Un grupo mayor o menor de individuos forma parte de una instancia colectiva instituida explícita o implícitamente. La ausencia de una institución formal de la instancia no es relevante para la sensación de cada individuo de que forma parte de algo que no es idéntico a sí mismo o a ninguno de los participantes. El colectivo se propone ciertos fines, en estos casos, la resolución de un conflicto o la transformación de un estado de cosas que considera injusto. Al cabo de las respectivas acciones, luchas, negociaciones, etc. el sindicato ha logrado una victoria. Los estudiantes lograron paralizar las universidades y liceos de Chile, poner en la opinión pública un tema e incluso

llevarla a asumir el compromiso con la educación gratuita y de calidad. Podemos hacer la pregunta, ¿quién logró estas cosas? Sería impropio decir que fue alguna dirigente del sindicato, o los presidentes de los centros de alumnos. El impacto de la movilización y los logros del sindicato no hubiesen sido posibles si no fuera por esa fuerza colectiva que surge de la asociación. En otras palabras, fue *todo* el sindicato y *todo* el movimiento quien llevó a cabo la acción. Parece perfectamente coherente que si a algún secundario en toma le preguntamos “¿quién hizo todo esto?”, su respuesta sea “nosotros”. Y ese nosotros es cualitativamente distinto a la suma de todos los individuos. Es un nosotros incalculable en términos de particulares. Aunque demos con el número de personas exacto que participó en las movilizaciones, nos veremos obligados a preguntarnos si debemos incluir a los estudiantes latinoamericanos que apoyaron la movilización y le dieron un lugar regional al problema, por lo tanto un punto mayor de presión al gobierno de turno. Nos veremos obligados a preguntarnos por las generaciones anteriores que construyeron las organizaciones estudiantiles que permitieron que esta movilización fuera exitosa. ¿Forman parte de ese “nosotros” del 2011 los pingüinos del 2006? Del mismo modo que el trabajo colectivo en la sociedad capitalista no puede ser reducido a la interacción individual del trabajador con la materia prima, la actividad social y política en nuestras sociedades no puede ser reducida a la interacción de un individuo con otro, o de un individuo con las instituciones. No se trata de la generalización de un vínculo interpersonal, sino de la realidad sustancial de una colectividad.

El anarquismo coincide con el comunitarismo, entonces, en enfatizar la dimensión colectiva de la experiencia individual, y en reubicar a la comunidad como cumpliendo un rol constitutivo en cuanto a la identidad de los individuos. Pero a diferencia del comunitarismo, para el anarquismo las comunidades no están constituidas de antemano. El riesgo de invertir la prioridad del individuo con respecto a la comunidad por la prioridad de la comunidad con respecto al individuo está presente si solo se relativiza la identidad fija y pre-constituida del individuo autónomo pero se deja intacta la identidad fija y pre-constituida de la comunidad.

Aquí es donde el anarquismo introduce una perspectiva de transformación social que permite pensar la individualidad social más allá de la identificación con los valores ya existentes de una comunidad.

Para Taylor, como vimos más arriba, una sociedad libre requiere una noción participativa de libertad, que a su vez implica la auto-imposición de una disciplina por parte de los miembros de una comunidad para que los sacrificios y limitaciones propias de la vida en común sean aceptadas y vividas como un compromiso y no como efectos de una coerción. Taylor pone en el lugar de esa motivación interior a la identificación patriótica, a la sensación de un destino compartido con los demás miembros de la comunidad. Una pregunta que surge naturalmente es ¿cuál es esa experiencia común y ese destino compartido?

Para el anarquismo el destino compartido en las repúblicas conocidas, en las sociedades liberales realmente existentes, no es otro que el de una comunidad dividida en clases. El anarquismo constata el hecho patente de una desigualdad social organizada en torno a las relaciones de producción. En el republicanismo y en el liberalismo, cuando el problema de las diferencias entre ricos y pobres (ni pensar en términos de categorías de clase como proletariado y burguesía, que están completamente fuera del vocabulario de la filosofía política actual) es tomado en cuenta, no se trata de resolverlo, sino de acomodarlo (Es el caso del principio de la diferencia de Rawls, por ejemplo). Pese a todo el interés por la justicia, la libertad y la igualdad, este hecho brutal queda siempre asumido como natural e insuperable. El énfasis exclusivamente político del republicanismo y el liberalismo los vuelve ciegos a la dimensión básica de los problemas tratados, a saber, las actividades concretas, individuales y colectivas, que producen la riqueza material y espiritual de las comunidades, y que es la base sin la cual todos los problemas de la filosofía política contemporánea (principios de justicia, identificación patriótica, primacía de los derechos) no llegarían a tener sentido, porque no habrían seres humanos, ni comunidades, ni instituciones, ni siquiera desarrollo intelectual, a partir de los cuales reflexionar.

Para el anarquismo, como para el marxismo, uno de los elementos clave de nuestras sociedades está en el ámbito de la producción (material e inmaterial) de riquezas y relaciones sociales. Reconociendo que el trabajo, la actividad inteligente productiva dirigida a satisfacer necesidades, es la actividad mediante la cual creamos todo lo que somos y todo lo que tenemos, no es casual que el énfasis sea puesto en el modo en que esta producción se organiza. Un proceso eminentemente social en la modernidad industrial que conocemos, la producción se aparece como la actividad de un "nosotros" irreductible a sus partes. Pero en las sociedades capitalistas, basadas en la acumulación de capital mediante la extracción de plusvalía, ese nosotros no coincide con la comunidad.

Vista "desde abajo", por decirlo de algún modo, desde las actividades que constituyen la experiencia cotidiana de los miembros de una comunidad, su unidad no es tan evidente, y la experiencia común, el "destino compartido" de una república es más bien el destino de un conflicto sin resolución. ¿Qué vida común tienen los trabajadores y trabajadoras de Chile con los directores de las corporaciones, las viejas y nuevas familias oligárquicas cuya actividad cotidiana no puede ser llamada trabajo del mismo modo que la actividad cotidiana de aquellos? No solo sus concepciones del bien, sino sus modos de vida son completamente distintos, y esa diferencia no es la simple pluralidad que asume como natural el liberalismo. Se trata de una diferencia social y política específica, que responde a la posición que las personas ocupan en la organización de la producción social de la riqueza, y a la compleja cadena de identidades, valores, culturas y experiencias asociadas a dicha posición. Para el anarquismo esta distinción entre trabajadores y capitalistas supone intereses colectivos, constitutivos e identificables, esencialmente distintos unos de otros, precisamente por esa experiencia básica común con respecto al trabajo. Si hay algo en lo que trabajadores y capitalistas coinciden es en estar enfrentados. Es la experiencia común de un conflicto.

Pero también, vista "desde arriba", desde la perspectiva general del país, la república, o el Estado (que para el comunitarismo de Taylor parecen ser exactamente lo mismo), la acción común se nos aparece estrictamente determinada por la acción de los grupos económicos poderosos y los bloques políticos hegemónicos. En Chile, pero es algo que puede decirse de cualquier país donde encontremos una clase dominante (más o menos neoliberal, más o menos respetuosa del estado de derecho, más o menos cercana a las políticas públicas del bienestar), los márgenes posibles de la actividad común están limitados por los intereses de dicha clase. La organización política del país está diseñada para prevenir la participación efectiva de las personas en la toma de decisiones sobre los problemas que les conciernen, mediados por un sistema representativo que ha demostrado no representar a sus votantes. La organización económica del país está diseñada para beneficiar a los empresarios y dueños del capital, precarizando las condiciones laborales y aumentando la brecha de los ingresos. En términos socioeconómicos, la diferencia entre ricos y pobres es gigante. Pero lo más relevante para nosotros no es la diferencia cuantitativa entre mayor y menor ingreso, sino la diferencia cualitativa entre las posiciones de clase, que pueden determinarse a partir de la situación en la que están las personas con respecto al proceso de explotación, es decir, al proceso de crecimiento del capital mediante la acumulación de la plusvalía en la producción. Este crecimiento no tiene un efecto solamente material, de mayor valor, sino un efecto social de expansión de la cultura y la subjetividad asociada al trabajo asalariado y el consumo de mercancías. Es en este contexto económico, social y político que nos parece evidente que la experiencia común de las personas que ocupan distintas posiciones en la sociedad no tienen una experiencia común, ni comparten un mismo destino. Si la identificación patriótica es simplemente la identificación con otros con los que se comparte un modo de vida, el patriotismo de la clase capitalista no es el mismo que el de la clase trabajadora. Y puesto que el patriotismo es un valor propio de las repúblicas y los estados modernos, que se basa justamente en la idea de una sola experiencia compartida por todos los ciudadanos de un estado, definido territorialmente y bajo el control de una misma

legislación defendida militar y policialmente (al interior y al exterior de sus fronteras), el anarquismo rechaza la posibilidad de encontrar un elemento común de identificación en el patriotismo. Y esto porque no asume la condición esencialmente conflictiva que tienen las relaciones al interior de los países capitalistas (ya sean capitalistas liberales como Chile o Estados Unidos, o capitalistas de Estado como China o Corea del Norte).

El error del patriotismo de Taylor es suponer una experiencia universal abstracta en la identificación patriótica, al eliminar de la experiencia común la lucha de clases, el conflicto de los intereses entre la clase trabajadora y la clase capitalista, a veces explícito a veces más silencioso. La idea misma de la patria queda puesta en duda de forma radical en una economía globalizada en la que los intereses de las corporaciones transnacionales es priorizada por los Estados. El recurso a una identidad patriótica se nos aparece más bien como un dispositivo ideológico para movilizar a las poblaciones en torno a conflictos entre clases dominantes (como lo que ocurre entre Chile y Bolivia hoy mismo).

Al igual que el comunitarismo, el anarquismo quiere apelar a la experiencia común de las personas reales, envueltas en y constituidas por relaciones e historias. A diferencia del comunitarismo, encuentra esta experiencia común en la lucha de clases, y no en la identificación patriótica. Una sociedad libre que sea una comunidad no atomista requiere una motivación que reemplace la coerción del despotismo por la disciplina auto-impuesta. Pero dado el conflicto interno propio de las sociedades modernas, capitalistas y estatales, esta motivación solo puede tener, para el capitalismo, la forma de la identidad de clase que conduzca el conflicto hacia una resolución definitiva. Es evidente que el anarquismo toma partido por la clase trabajadora, creadora de toda la riqueza y despojada injustamente de ella, y por ello considera que solo la resolución del conflicto mediante una transformación radical de la organización social y política según los intereses objetivos y subjetivos de los y las trabajadoras puede llevarnos a una

comunidad que efectivamente tenga una experiencia común que no suponga una desigualdad estructural que hace la palabra "comunidad" un sinsentido.

## Conclusión

### 4.1 La filosofía política del anarquismo

Estudiar la ontología social del anarquismo permite contribuir a encontrar una coherencia interna de sus dimensiones crítica, estratégica y programática, y por lo tanto mostrar que el anarquismo es una teoría capaz de elaborarse sistemáticamente, aunque no se haya hecho hasta ahora en una sola obra escrita (como ocurre con el marxismo y la obra de Marx). Un concepto dialéctico, y basado en el desarrollo, de la producción social de la individualidad está a la base de una noción concreta de libertad como la que pretende el anarquismo desde Bakunin en adelante. Un concepto holista de la naturaleza y del desarrollo de la humanidad, como sociedad, desde sus raíces orgánicas, está a la base de la contradicción y antagonismo que percibe el anarquismo entre sociedad y Estado, entre el poder social immanente y el poder político separado. Un concepto del desarrollo histórico de la sociedad mediante las transformaciones, a menudo por la vía de la contradicción y la negación revolucionaria, de los estados de cosas anteriores, permite al mismo tiempo explicar la existencia del Estado y el capitalismo, así como proyectar una sociedad post-revolucionaria en donde una economía comunista y un orden político libertario los reemplacen.

Esta tesis es un intento de colaborar a los nacientes estudios anarquistas que han encontrado un lugar en la universidad, particularmente en Estados Unidos e Inglaterra, desde mediados de la década de 1990. El interés que despertó el anarquismo en una época en que la izquierda académica vinculada al marxismo se veía cuestionada por el fracaso de los proyectos socialistas y por la necesidad de una perspectiva nueva sobre la sociedad capitalista neoliberal avanzada, se ha ido materializando en estudios en las ciencias sociales y las humanidades que abarcan la historia, la antropología, la teoría política y la filosofía (Morris, 1993; May, 1994; Newman, 2001; McLaughlin, 2002 y 2007; Graeber, 2002 y 2004;

Cohn, 2006; Ibañez, 2006; Franks, 2006; Prichard, 2007; Kinna, 2009; Jun, 2009; Amster, 2009). Como era de esperar, surgió una perspectiva posmoderna sobre el anarquismo desde la que se ha intentado configurar una versión renovada del anarquismo a partir de los postulados filosóficos post-estructuralistas (Newman; May; Kuhn, 2009; Colson, 2003, entre otros), sobre la base de una crítica actualizadora de lo que estos autores llaman “anarquismo clásico” (precisamente la obra de Proudhon, Bakunin y Kropotkin). A partir de autores como Jacques Derrida, Michel Foucault y Gilles Deleuze, la crítica de los esencialismos, el rechazo de los universales y los grandes relatos, el cuestionamiento de la posibilidad de un conocimiento objetivo, entre otros tópicos posmodernos, han sido vistos como teóricamente vinculables a la tradición del anarquismo. Esta lectura posmoderna del anarquismo ha sido problematizada (Cohn & Wilbur, 2003; Franks, 2007) por su deficiente lectura de la tradición teórica del anarquismo, apresurando demasiado su rechazo de los supuestos ilustrados y modernistas en su teoría. Esta discusión en curso requiere de una revisión en lo fundamental y una reformulación del problema que sea capaz de ir más allá de juicios retrospectivos con respecto a la filiación moderna e ilustrada del anarquismo del siglo XIX, y que no solo ponga atención a la lógica interna de los textos, sino que haga referencia explícita a las condiciones históricas en las que se escribieron, y las necesidades a la que intentaban responder.

Quisiera apuntar algunos de los aportes teóricos de la ontología social del anarquismo a cada una de sus dimensiones, mostrar el modo en que permiten reestructurar las cuestiones prescriptivas al clarificar cuestiones ontológicas.

En primer lugar, la crítica anarquista de la sociedad capitalista y estatal encuentra una metodología consistente en el marco materialista con el que Bakunin entiende la historia natural y social de la humanidad. Su pretensión de ser al mismo tiempo una investigación concreta sobre las condiciones históricas que pueda elaborarse sistemáticamente en términos descriptivos (así es como son las cosas) y una evaluación crítica de la realidad que muestre lo que está funcionando mal y podría

funcionar mejor (en términos normativos), cobra un sentido unitario cuando las categorías básicas con las que se entiende la realidad social son susceptibles de transformación histórica, y de ese modo ni la realidad social aparece como fija, solo que ha sido intervenida y debe ser recuperada (abriendo el espacio para una política naturalista de tipo liberal en la que lo único que basta para alcanzar la libertad es eliminar todas las restricciones artificiales), ni la posibilidad de transformarla aparece simplemente como un ideal meramente regulativo que se le impone desde afuera (lo que normalmente conocemos como utopismo). Siendo la historia un proceso de desarrollo y actualización de potencialidades, la posibilidad de la transformación está inscrita en la realidad misma, no como posibilidades pre-determinadas que tendrán que actualizarse necesariamente, sino como campos determinados de posibles estados de cosas sociales que requieren de la iniciativa humana para ser llevados a cabo. El anarquismo es historicista, en un cierto sentido, puesto que el marco de posibilidades está determinado por una realidad que escapa a las voluntades individuales y responde a procesos históricos más generales, y por ello mismo la agencia humana colectiva es el elemento fundamental de la transformación, como sujeto activo de construcción de la historia. Puede que la historia sea incontrolable para el individuo, pero las fuerzas colectivas, que producen todo nuestro mundo, en la medida en que superen la dominación a la que están sometidas en el capitalismo y el estado, pueden volver a controlar los medios con los que se hace y escribe la historia.

En segundo lugar, en términos de estrategia, el reconocimiento del conflicto social y con ello de la falacia del humanismo universal abstracto le permite al anarquismo reconocer un sujeto de transformación revolucionaria que pone la iniciativa transformadora en manos de sujetos reales, y no en las figuras abstractas del ciudadano o "la gente", formas más bien pasivas de la participación en una comunidad política, que además excluyen las diferencias estructurales entre individuos en la lucha de clases. Esto, a su vez, contribuye a clarificar el objetivo de la transformación revolucionaria, al mostrar que la determinación social de la individualidad mediante las relaciones sociales y las instituciones políticas exige

que sean estas mismas relaciones y estas mismas instituciones las que sean modificadas si se quiere modificar la vida concreta de los individuos. Mientras que la elevación de la conciencia forma parte de la estrategia anarquista, esta solo tiene sentido al interior de un proceso general de organización de las luchas de los pueblos para transformar las estructuras sociales, y en ese proceso de organización y lucha, transformarse a sí mismos como individuos. Si en general la práctica social precede a la identidad individual, entonces la transformación de las condiciones sociales precede a la transformación de las condiciones subjetivas. Nada más ajeno al anarquismo que la idea de que para cambiar el mundo, primero hay que cambiarse a uno mismo. El cambio interior va de la mano con el cambio social, y solo mediante la lucha. Por ello es que, finalmente, el anarquismo ve la organización desde abajo, horizontal y democráticamente, como una forma prefigurativa de avanzar en las tareas estratégicas de transformación social y en la modificación de los valores de las comunidades que puedan reemplazar en un momento revolucionario a los valores competitivos del capitalismo y los valores jerárquicos del Estado.

Finalmente, la forma en que la ontología social anarquista piensa al individuo, a la comunidad y la relación entre ambos es el sustento conceptual para un programa económico comunista. En la medida en que la producción material y la reproducción social es una actividad estrictamente social, que no puede ser dividida en partes calculables, la propiedad de los medios de producción y de las riquezas producidas ha de estar en manos de la comunidad en su conjunto. Por un lado, esto implica la creación de instituciones democráticas al interior de los centros de trabajo y de coordinación entre ellos, y excluye radicalmente la posibilidad de que el trabajo ajeno sea explotado. Al mismo tiempo, estas ideas hacen pensable una organización libertaria de la política mediante comunidades locales coordinadas entre ellas para resolver asuntos económicos, sociales, culturales, etc. La integración de los individuos y las comunidades en un marco naturalista permite a su vez pensar una ética ecológica que reconozca el papel activo de la humanidad en la evolución natural y su responsabilidad con la defensa

y el fomento de los ciclos naturales que hacen posible la vida y que avanzan progresivamente hacia una mayor complejidad, una mayor subjetividad y una mayor libertad. La humanidad, siendo ella misma una forma altamente desarrollada de naturaleza, no puede percibirse como un ente extraño al planeta en el que vive, ni puede suponer que su única respuesta a la crisis ecológica sea disminuir su impacto, como si no estuviera justamente en sus manos la posibilidad de deshacer lo que la explotación de los recursos naturales ha hecho. Ahora bien, en coherencia con el reconocimiento de la lucha de clases como conflicto fundamental que atraviesa a nuestras sociedades, la crisis ecológica aparece como resultado del desarrollo explotador del capitalismo y la ideología dominante del Estado, y por lo tanto pone en una perspectiva social un problema que en general aparece exclusivamente como un problema medioambiental, como si todos los seres humanos fueran igualmente responsables de la destrucción de la vida en el planeta.

#### **4.2 Un debate pendiente**

Todavía queda mucho por decir con respecto a la inclusión en el debate académico del anarquismo como una filosofía política que tiene una respuesta moderna y realista a los problemas que surgen de la vida de nuestras sociedades. El enfoque anti-capitalista y anti-estatista, junto con un compromiso fuerte con la transformación revolucionaria de las condiciones de vida de los trabajadores y trabajadoras, es probablemente uno de los motivos principales por los que el anarquismo ha quedado fuera de este debate. Pero esta no podría ser la única explicación. Las debilidades teóricas internas del anarquismo tienen que ver precisamente con su existencia como un movimiento político que nunca ha reconocido un canon establecido de autores y textos, quedando abierto al riesgo de que la pluralidad de posiciones en su interior se transforme en la falta de un cuerpo mínimo de ideas que mantenga la unidad.

El diálogo y el debate entre anarquismo y marxismo ha sido más comunes, pero su escenario más conocido son las luchas políticas al interior del movimiento obrero y las disputas ideológicas al interior de la izquierda. La ausencia del diálogo entre el liberalismo y el anarquismo responden, como hemos señalado en la introducción, en parte a la ignorancia por parte de los intelectuales liberales de la tradición histórica del anarquismo y su reducción del anarquismo a la tesis anti-estatista. Algunas excepciones a esto son la publicación del número XIX de *Nomos* (en 1978), la revista de la American Society for Political and Legal Philosophy dedicada al anarquismo, donde prima una posición liberal y propietaria, pero que incluye artículos que sacan el debate de la típica lectura anglosajona del anarquismo. Paul McLaughlin ha escrito *Anarchism and Authority* (2007), donde pone en discusión las tesis del anarquismo histórico con la filosofía política contemporánea liberal (Raz, De George, Nozick, entre otros).<sup>79</sup> El ascenso de los movimientos sociales y el fortalecimiento del feminismo, la disidencia sexual y las organizaciones de inmigrantes y otros oprimidos han causado un impacto en las humanidades y las ciencias sociales en las últimas dos décadas en Chile y el mundo, y es esperable que este nuevo vínculo implique un mayor reconocimiento del rol que el anarquismo ha jugado en la rearticulación de la resistencia global al capitalismo. La brecha entre universidad y sociedad, entre discusión académica y activismo político, asegurada por la hegemonía neoliberal desde la década de 1980, parece estar entrando en crisis.

Otro de los aspectos a los que puede contribuir una consideración más detenida de la tradición anarquista en la academia tiene que ver con el entrelazamiento que percibe el anarquismo entre política y economía, un punto en el que coincide con el marxismo. La filosofía política del liberalismo, como intentamos mostrar en el segundo capítulo, se ha concentrado en los problemas políticos y morales excluyendo la dimensión económica, dejando sin cuestionar la base de

---

<sup>79</sup> Podemos señalar también el trabajo de las publicaciones especializadas (*Anarchist Studies*) y grupos de investigación académica (la *North American Anarchist Studies Network* y la *Anarchist Studies Network* en Inglaterra) que han abierto el ingreso del anarquismo a la discusión universitaria.

desigualdad material sobre la que se sustentan las sociedades basadas en el estado de derecho y el régimen de propiedad. La igualdad formal de la ley, que no distingue entre clases o categorías de ciudadanos (fuertemente criticada por Proudhon y Bakunin en sus respectivos análisis del contractualismo), esconde el problema del impacto que tiene en las instituciones políticas del liberalismo y en la libertad individual la organización económica de la sociedad. Tanto marxismo y anarquismo coinciden en que los modos de producción y distribución determinan fuertemente los valores de una sociedad y sus modos de organizarse políticamente. Una vez más, una crítica filosófica de los fundamentos del liberalismo no es suficiente para elaborar una crítica coherente de las sociedades democráticas en las que es la filosofía pública dominante (Sandel, 1996). Por ello es que, al igual que el marxismo, el anarquismo no solo es una filosofía política, sino sobre todo una teoría revolucionaria. Los problemas a los que se enfrentan tienen una dimensión teórica, pero son en última instancia problemas que se resuelven en la práctica.

## Bibliografía

- AMSTER, Randall, et al (eds.) (2009) *Contemporary Anarchist Studies. An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*. Nueva York: Routledge.
- ANSART, Pierre. (1971). *Sociología de Proudhon*. Buenos Aires: Editorial Proyección.
- ARCHINOV, Piotr. (2008). *Historia del Movimiento Makhnovista*. Buenos Aires: Tupac.
- BAKUNIN, Michael. (1964). *The Political Philosophy of Bakunin*. G.P. Maximoff ed. Nueva York: Free Press.
- \_\_\_\_\_. (1977). "Tres conferencias a los obreros del Valle de Saint-Imier", en *Obras Completas*. Vol. II. Madrid: La Piqueta. pp. 219-257
- \_\_\_\_\_. (1979). "Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre", en *Obras Completas*. Vol III. Madrid: La Piqueta. pp. 181-296.
- \_\_\_\_\_. (1979b). "Federalismo, Socialismo y Antiteologismo", en *Obras Completas*. Vol III. Madrid: La Piqueta. pp. 43-162.
- \_\_\_\_\_. [200-]. "Los adormecedores". Buenos Aires: Ediciones Hijos del Pueblo.
- \_\_\_\_\_. [200-]. "La instrucción integral". Buenos Aires: Ediciones Hijos del Pueblo.
- BERKMAN, Alexander. (2003). *What is Anarchism?* Oakland: AK Press.
- BERLIN, Isaiah. (2002). *Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- BOOKCHIN, Murray. (1995). *The Philosophy of Social Ecology*. Montreal: Black Rose Books.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An Unbridgeable Chasm*. Oakland: AK Press.
- \_\_\_\_\_. (2005) *The Ecology of Freedom*. Oakland: AK Press.
- CAPPELLETTI, Ángel. (2001). *La Ideología Anarquista*. Santiago: Ediciones Espiritu Libertario.
- \_\_\_\_\_. (2006) *Prehistoria del anarquismo*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

COHN, Jesse (2006) *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Pennsylvania: Susquehanna University Press.

COHN, Jesse & WILBUR, Shawn (2003) 'What's Wrong With Postanarchism?' en Theory and Politics (Institute for Anarchist Studies), August 31, 2003.

CRISTI, Renato. (1990). "Comunitarismo y liberalismo", en *Revista de Ciencia Política*, Vol. XII, N°s 1-2, pp. 5-18.

\_\_\_\_\_. (1998). "La crítica comunitaria a la moral liberal", en *Estudios Públicos*, Vol. 69, pp. 47-68.

\_\_\_\_\_. (2000) *El pensamiento político de Jaime Guzmán*. Santiago: Lom Ediciones.

\_\_\_\_\_. (2011). "Autoridad, libertad y republicanism" en *Revista de Filosofía*, Vol. 67 (2011), pp. 9-28.

FERNANDEZ, José (1992). *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica.

FRANKS, Benjamin. (2006). *Rebel Alliances*. Edinburgo: AK Press.

\_\_\_\_\_. (2007) 'Postanarchism: A critical assessment' en Journal of Political Ideologies, 12:2, 127 – 145.

GARCÍA, Víctor. (1978). *La Internacional Obrera*. Madrid: Júcar.

GOULD, Carol. (1978). *Marx's Social Ontology*. Cambridge: MIT Press.

GRAEBER (2002) 'The New Anarchists' en New Left Review, 13..

\_\_\_\_\_. (2004) *Fragments of an anarchist anthropology*. Chicago: Pricly Paradigm Press.

GREZ, Sergio (2007) *Los anarquistas y el movimiento obrero*. Santiago: LOM.

GUÉRIN, Daniel. (1969). *Por un Marxismo Libertario*. Madrid: Júcar.

\_\_\_\_\_. (1970). *Anarchism*. Nueva York: Monthly Review Press.

GURVITCH, Georges. (2000). *Los fundadores de la sociología contemporánea*. Barcelona: Hacer Editorial.

HAMPTON, Jean. (2007). "Contract and Consent", en Goodin, Pettit y Pogge (ed). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Vol. 2. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 478-492.

HARDIMON, Michael. (1994). *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press.

HARRISON, Frank. (1983). *The Modern State*. Montreal, Black Rose Books.

HASNAS, John. (2005). "Toward a Theory of Empirical Natural Rights", en *Natural Rights Liberalism from Locke to Nozick*. FRANKEL, Ellen et al (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

HAUBTMANN, Pierre. (1948). "'Forces productives' et 'Forces collectives': De l'affinité des concepts sociologiques chez Marx et Proudhon", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. 4, pp. 145-152.

HEGEL, G.W.F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

HEINTZ, Peter (1963) *Problemática de la autoridad en Proudhon*. Buenos Aires: Proyección.

HOBBS, Thomas (1996). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires: Hydra.

HONNETH, Axel. (2010). *The Pathologies of Individual Freedom*. Princeton: Princeton University Press.

JOLL, James. (1968). *Los anarquistas*. Barcelona: Grijalbo.

JUN, Nathan y WAHL, Shane (eds.) (2009) *New Perspectives on Anarchism*. Estados Unidos: Lexington Books.

KNOWLES, Dudley. (2001). *Political Philosophy*. Londres: Routledge.

KROPOTKIN, Piotr (1989). *El Apoyo Mutuo*. España: Madre Tierra.

LEIER, Mark (2006) *Bakunin. A Biography*. Nueva York: St. Martin's Press.

LOCKE, John (2003). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press.

MACPHERSON, CB (1990). *The political theory of possessive individualism*. Oxford: Oxford University Press.

MARCUSE, Herbert (1971) *Razón y Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.

- MAY, Todd (1994) *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- MCLAUGHLIN, Paul. (2002). *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Anarchism*. Nueva York: Algora.
- \_\_\_\_\_. (2007) *Anarchism and Authority*. Estados Unidos: Ashgate.
- MINTZ, Frank. (2008). *Autogestión y anarcosindicalismo en la España revolucionaria*. Buenos Aires: Terramar.
- MORRIS, Brian. (1993). *Bakunin: The Philosophy of Freedom*. Montreal: Black Rose Books.
- NETTLAU, Max. (1996). *A Short History of Anarchism*. Londres: Freedom.
- NEWMAN, Saul (2001) *From Bakunin to Lacan*. Estados Unidos: Lexington Books.
- NOLAND, Aaron. (1967a). "Proudhon and Rousseau", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 28, No. 1 (Ene-Mar, 1967), pp. 33-54
- \_\_\_\_\_. (1967b). "Pierre-Joseph Proudhon: Socialist as Social Scientist", en *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 26, No. 3 (Jul, 1967), pp. 313-328.
- PEREIRA, Irene. (2010). "Proudhon Pragmatist" en JUN, Nathan y WAHL, Shane (eds.). *New Perspectives on Anarchism*. Maryland: Lexington Books. pp. 227-240.
- PÉREZ, Carlos. (2008). *Proposición de un marxismo hegeliano*. Santiago: Editorial ARCIS.
- \_\_\_\_\_. (2008b) *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*. México: Ítaca.
- PRICE, Wayne. (2007). *The Abolition of the State. Anarchist & Marxist Perspectives*. Bloomington: AuthorHouse.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Anarchism and Socialism: Reformism or Revolution?* Canada: Thoughtcrime.
- PRICHARD, Alex. (2012). "Rethinking Anarchy and the State in IR Theory: The Contributions of Classical Anarchism". SPAIS, University of Bristol Working Paper No. 03-10.  
[<http://www.bristol.ac.uk/spais/research/workingpapers/wpspaisfiles/prichard0310.pdf>]

- PROUDHON, Pierre Joseph. [18--]. *De la creación del orden en la humanidad o principios de organización política*. Madrid: F. Semere y Compañía editores
- \_\_\_\_\_. (1848). *De la Célébration du Dimanche, considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité*. París: Garnier Frères Libraires.
- \_\_\_\_\_. (1863). *Les Majorats Littéraires*. París: E. Dentu Libraire-Éditeur.
- \_\_\_\_\_. (1868). *De la création de l'ordre dans l'humanité ou Principes d'organisation politique*. París: A. Lacroix, Verboeckhoven & C. Éditeurs.
- \_\_\_\_\_. (1868b). *De la Justice dans la Revolution et l'Eglise*. París: A. Lacroix, Verboeckhoven & C. Éditeurs. Volúmenes I, II, III.
- \_\_\_\_\_. (1873). *Qu'est-ce que la propriété?* París: A. Lacroix et C. Éditeurs
- \_\_\_\_\_. (1923). *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*. Londres, Freedom Press. [Versión electrónica en <http://fair-use.org/p-j-proudhon/general-idea-of-the-revolution/>]
- \_\_\_\_\_. (1945). *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*. Buenos Aires: Americalee.
- \_\_\_\_\_. (1977). *La capacidad política de la clase obrera*. Madrid: Júcar.
- \_\_\_\_\_. (1983). *¿Qué es la propiedad?* Barcelona: Orbis.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Proudhon*. Armand Cuivillier ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2008). *El Principio Federativo*. Buenos Aires: Terramar.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Property Is Theft!* Iain McKay (ed.). Oakland: AK Press
- RAWLS, John. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1980). "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *The Journal of Philosophy*, Vol. LXVII, No. 9, pp. 515-572.
- \_\_\_\_\_. (1985). "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3, pp. 223-251.
- RITTER, Alan. (1981). *Anarchism: A Theoretical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROCKER, Rudolf. (2009). *Anarcosindicalismo. Teoría y práctica*. Madrid: Fundación Anselmo Lorenzo.

SALTMAN, Richard B. (1983). *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*. Londres: Greenwood Press

SANDEL, Michael. (1984a) "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", en *Political Theory*, Vol. 12, No. 1, pp. 81-96.

\_\_\_\_\_. (1984b). "Introduction", en *Liberalism and Its Critics*. Nueva York: New York University Press, pp. 1-11.

\_\_\_\_\_. (1996). *Democracy's Discontent. America in search of a public philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. *Liberalism and the Limits of Justice*. Segunda edición. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SAYERS, Sean. (2007). "Individual and Society in Marx and Hegel: Beyond the Communitarian Critique of Liberalism", en *Science & Society*, Vol. 71, No. 1, pp. 84-102.

SCHMIDT, Michael y VAN DER WALT, Lucien. (2009). *Black Flame*. Oakland: AK Press.

SMITH, Steven. (1989). *Hegel's Critique of Liberalism. Rights in context*. Chicago: The University of Chicago Press.

SYLVAN, Richard. (2007). "Anarchism", en Goodin, Pettit y Pogge (ed). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Vol. 2. Oxford: Blackwell Publishing, pp.257-281.

TAYLOR, Charles. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (1985). "Atomism" en *Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 187-210.

\_\_\_\_\_. (1995). "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", en *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 181-203.

WALDRON, Jeremy. (1987) "Theoretical Foundations of Liberalism", en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 37, No. 147, pp. 127-150.

WOLFF, Robert Paul. (1998). *En defensa del anarquismo*. Montevideo: Nordan Editorial.

WOODCOCK, George (1979) *El Anarquismo*. Barcelona: Editorial Ariel.