



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**  
Unidad Iztapalapa

“SOBRE EL ESTADO MODERNO: UNA PERSPECTIVA  
ANARQUISTA”

T E S I N A

QUE PRESENTA

**Maria del Sol Figueroa de Martino**

MATRICULA: 2133015800

Para acreditar el requisito del trabajo terminal  
y optar al título de

LICENCIADA EN CIENCIA POLITICA

**Antonella Attili Cardamone**  
ASESORA

**Otto Román Del Corazón De Jesús  
Fernández Reyes**  
LECTOR

*Iztapalapa, Ciudad de México, Noviembre 2019.*



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA – Unidad *Iztapalapa*  
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA-COORDINACIÓN DE CIENCIA POLÍTICA

## D I C T A M E N

Después de examinar este documento final presentado por el (la) (s) alumno (a) (s) Maria del Sol Figueroa de Martino matrícula(s) 2133015800 con el título de Sobre el Estado moderno: una perspectiva anarquista se consideró que reúne las condiciones de forma y contenido para ser aprobado como conclusión de la Tesina o Trabajo Terminal, correspondiente a la Licenciatura en Ciencia Política que se imparte en esta Unidad.

Con lo cual se cubre el requisito establecido en la Licenciatura para aprobar el Seminario de Investigación III y acreditar la totalidad de los estudios que indica el Plan de Estudios vigente.

Asesor

Antonella Attili Cardamone

Lector

Otto Román Del Corazón de Jesús-Fernández R.

Fecha 28. NOV. 2019 Trim: 19-P No. Registro de Tesina: FMMS/2019-P

UNIDAD *Iztapalapa*

Av. Michoacán y la Purísima, Col. Vicentina, 09340, México, D. F., Tels.: 5804-4600 y 5804-4898, Tel. y Fax: [01-55] 5804-4793

*A mi hermana y mis amigas,  
por ustedes hasta existo.*



# Sobre el Estado moderno: una perspectiva anarquista

## ÍNDICE

Introducción	7
Capítulo I	11
I.1 Concepción iusnaturalista del Estado moderno	12
I.1.1 Puntos divergentes del contractualismo: Absolutismo y liberalismo	13
I.2 La naturaleza humana, el relato de Hobbes	14
I.3 La naturaleza humana según Locke	15
I.4 El estado de guerra de Hobbes	17
I.5 El estado de guerra perspectiva de Locke	18
I.6 Las leyes de naturaleza en Hobbes	20
I.7 Leyes de Naturaleza en Locke	21
I.8 El pacto Estatal	21
I.8.1 El contrato o pacto social por Hobbes	22
I.8.2 Locke y el pacto social	24
I.9 Principio de libertad negativa en Hobbes	27
I.10 La propiedad en Locke	28
Conclusiones del Capítulo I	29
Capítulo II	33
II.1 La naturaleza humana, la apreciación anarquista	33
II.1.1 Naturaleza humana entendida por Proudhon	34
II.1.2 La naturaleza humana, las apreciaciones de Mijal Bakunin	36
II.1.3 Consideraciones de Kropotkin sobre la naturaleza humana	37
II.2 Las Leyes naturales, extracción de Dios y el Estado	38
II.3 Sobre el estado de guerra o lucha perpetua	39
II.4 Ruptura con el contractualismo	40
II.4.1 El rechazo al contrato de Kropotkin	41

II.4.2 Ruptura contractualismo en Bakunin	42
II.4.3 El contrato, la apreciación de Proudhon	43
II.5 El desarrollo histórico del origen del Estado de Pior Kropotkin	44
II.5.1 El movimiento comunalista del Siglo XII un contraejemplo de la formulación de Hobbes	44
II.5.2 Pacto social o la imposición del Estado	47
II.6 Proudhon, sobre la propiedad privada	48
II.6.1 Ocupación	49
II.6.2 Trabajo	49
II.6.3 De la posesión a la propiedad	50
II.7 Sobre el deber de obediencia	51
II.8 La construcción de la libertad	53
II.9 El Estado	54
Conclusiones del Capítulo II	55
Capítulo III	58
III.1 valoración de la naturaleza humana	58
III.2 Las leyes de naturaleza	59
III.2.1 ¿Son tratadas como tal por los anarquistas?	61
III.2.2 El estado de guerra ante el origen de las sociedades. Un principio de supervivencia	62
III.3 El pacto social ante el desarrollo histórico del Estado	63
III.4 la propiedad en Locke y Proudhon	66
III.5 Anarquismo y Liberalismo, puntos de encuentro y ruptura	69
III.5.1 El individuo y su libertad, diferencias entre <i>liberty</i> y <i>freedom</i>	70
III.5.2 De la libertad e igualdad	71
III.7 Del orden político y la dominación	72
III.7.1 El ejercicio del poder y la ley	75
Conclusiones del Capítulo III	77
Conclusiones generales	80
Apéndice	84
Bibliografía	87

## Introducción

El pensamiento político producido por pensadores anarquistas no parece haber sido considerado o tener una presencia notable en la producción de pensamiento de la ciencia política mexicana. Lo cierto es que el pensamiento anarquista como práctica y teoría política es complejo y no es sencillo de articular, pues éste “nunca dispuso de un dogma sellado en un libro sagrado, y eso concedió libertad teórica y táctica a sus adherentes. Tampoco el anarquismo se preocupó de construir una teoría sistemática sobre la sociedad. Quizá la propia diversidad de ideas y prácticas anarquistas favoreció su supervivencia: cuando alguna de sus variantes decaía o se mostraba ineficaz, otra la sustituía.” (Christian Ferrer 2005, p.13-14) Pese a ello, no es que no sea posible articular lo que estos autores aportan al pensamiento crítico y a la ciencia política.

El Estado es, por excelencia, uno de los fenómenos de las ciencias sociales que más se problematiza en la Ciencia Política. Resulta por tanto oportuno hacer una revisión de aquello que los pensadores anarquistas tienen que decir sobre el Estado, y la propia conceptualización de ciertos términos para hacerlo cognoscible. “Pero imaginar un mundo donde nadie mande ni obedezca, una polis organizada sin coerción política, sin alguna forma de arkhê, no fue pensable antes de fines del Siglo XVIII.” (Eduardo Colombo 2004, p.112).

Según Christian Ferrer (2005, p.9) “tres doctrinas, liberalismo, marxismo y anarquismo, constituyeron los vértices del tenso triángulo de las filosofías políticas emancipadoras modernas. Pese a ello, el anarquismo no ha sido una corriente de pensamiento del que la ciencia política en México se ocupe demasiado. Esto lleva a que los aportes teóricos y prácticos son muchas veces olvidados o desconocidos por la cultura de la izquierda. Esto último no tendría tanta importancia sino fuese porque el anarquismo tiene una presencia

considerable a nivel mundial entre las movilizaciones sociales en el Siglo XXI. (Epstein, 2017). Aunque las organizaciones no se reivindicuen precisamente anarquistas “están apareciendo en todas partes; los principios tradicionales del anarquismo -autonomía, asociación voluntaria, autoorganización, ayuda mutua, democracia directa -han pasado de ser la base de organización dentro del movimiento de globalización, a jugar el mismo papel en movimientos radicales de todo tipo en todas partes.” (Graeber, 2018) Este trabajo se plantea por tanto como una manera de resistir al olvido de aportaciones teóricas que pueden resultar oportunas para entender procesos histórico-políticos contemporáneos.

La hipótesis de este trabajo es que la teoría liberal y la teoría anarquista comparten categorías de análisis.

El objetivo general de este trabajo es analizar el cuerpo de pensamiento teórico del anarquismo entorno al concepto de Estado, en contraste con la concepción del poder estatal en la teoría política liberal. Este trabajo se plantea como un contraste con respecto a la concepción de “Estado” y las categorías de pensamiento que lo conforman en la teoría iusnaturalista de Hobbes y Locke con los los autores clásicos del anarquismo social: Proudhon, Bakunin y Kropotkin.

El objetivo particular del Capítulo I es plantear los principales argumentos clásicos de la propuesta iusnaturalista moderna sobre el Estado -origen, fundamento, concepción-, planteados en Hobbes y Locke como referentes polémicos unitarios.

El objetivo particular del capítulo II es describir el conjunto de ideas y argumentos principales de la propuesta teórico política anarquista sobre el Estado y su crítica dirigida a la propuesta iusnaturalista.

El Capítulo III pretende hacer un análisis comparativo entre los planteamientos presentados previamente en el Capítulo I y el Capítulo II.



Esta investigación se propone como explicativa ya que pretende hacer una exploración, descripción y correlación de las categorías de análisis aportadas por los autores mencionados. De esta manera la aproximación teórica será descriptiva-explicativa y el enfoque de la investigación es teórico.

Los conceptos centrales a tener en cuenta para este trabajo son los siguientes:

**Contrato social:** El contrato está previsto entre individuos impulsados a establecer un gobierno a causa de las miserias que soportan en el "estado de naturaleza", donde no hay una organización social estable. (Carter, 1971, p.14)

**Libertad e igualdad:** En fin, el hombre aislado no puede tener conciencia de su libertad. Ser libre para el hombre es ser reconocido como tal por todos quienes lo rodean. La libertad, no es, pues, un hecho de aislamiento, sino de reflexión mutua, no de exclusión, sino al contrario, de alianza, pues la libertad de todo individuo no es otra cosa que el reflejo de su humanidad o de su derecho humano en la conciencia de todos los hombres libres, sus hermanos, sus iguales. (Bakunin, 2009, p.120)

**Naturaleza humana:** El anarquismo desafía la típica concepción Occidental de la naturaleza humana por la de sociedades previsoras basadas en la cooperación, la ayuda mutua y la solidaridad entre las personas, en lugar de la competencia y la supervivencia del más apto. (Gerderloos, 2010 p.12)

**Dominación:** La dominación define entonces la relación entre desiguales – desiguales en términos de poder, o sea, de libertad- define las situaciones de supraordinación -subordinación; define los sistemas de asimetría permanente entre grupos sociales. (Ferrer, 2005, p.89-90)

**Poder político:** El poder político, en la medida en que se expresa por una representación imaginaria central que organiza el universo socio-político en su conjunto, es una fuerza oscura difícil de delimitar en la realidad de las

instituciones, en la omnipresencia del discurso que las legitima, y en la participación inconsciente que nos integra. (Colombo, 2004, p.113)

**Estado:** “El Estado es, fundamentalmente, un paradigma de estructuración jerárquica de la sociedad, necesario e irreductible en el espacio del poder político o dominación, porque este espacio es construido a partir de la expropiación que efectúa una parte de la sociedad sobre la capacidad global que tiene todo grupo humano de definir modos de relación, normas, costumbres, códigos, instituciones, capacidad que hemos llamado simbólico instituyente y que es lo propio, lo que define y constituye el nivel humano de integración social.” (Colombo, 2004, p.59)

La estructura de la investigación se compone de tres capítulos con sus conclusiones particulares y una conclusión general. Este trabajo surge de una exploración de fuentes secundarias, libros físicos y digitales son sus principales fuentes, aunque también revistas y artículos digitales enriquecieron la discusión.

Para finalizar este apartado, me parece prudente dejar claro que a lo largo de este trabajo no se dedica ninguna consideración a la historia del anarquismo, ni se busca establecer una relación anarquista con las circunstancias actuales. No se busca hacer un énfasis en el mensaje anarquista, o en la validez de las presunciones anarquistas sobre el mundo, ya que presentar una síntesis del pensamiento político anarquista entorno al Estado es ya suficientemente difícil.

# Capítulo I

---

*Objetivo del capítulo:* Plantear los principales argumentos clásicos de la propuesta iusnaturalista moderna del Estado -origen, fundamento, concepción-, como referentes polémicos unitarios. Se hará un especial hincapié en la corriente liberal que abraza estas doctrinas con especial énfasis en John Locke.

La aproximación teórica del capítulo uno será descriptiva explicativa. El capítulo se pretende abordar desde los teóricos iusnaturalistas Hobbes<sup>1</sup> y Locke como punto de partida, ya que el ideario anarquista se contrapone con estos autores en distintos niveles como afirma April Carter (1971). Primero, la perspectiva anarquista, de la posibilidad de una sociedad pacífica sin gobierno y con tendencia federalista, es el reverso de la perspectiva hobbesiana donde el estado de guerra es lo que resulta si el gobierno central cae y no hay presencia de ningún poder centralizado, la alternativa menos extrema propuesta por Locke también es un punto de partida para el desarrollo de este trabajo. Segundo, la perspectiva de la naturaleza humana y el individuo de Hobbes regido por el *homo homini lupus* y la apreciación benévola de Locke sobre la naturaleza humana son discutida por el anarquismo abordando elementos biológicos y etnográficos. Tercero, las proposiciones iusnaturalistas de Hobbes y Locke sobre el Estado son vitales para la discusión anarquista, ya que estos autores se centran en afirmar porqué el gobierno del Estado es necesario y por tanto legítimo.

---

<sup>1</sup> “Hobbes es el filósofo del poder político; con él el Estado moderno, abstracto, racional y «ateo», es decir, sin una legitimación trascendente, adquiere la dimensión imaginaria que le es propia. «El mito que Hobbes ha creado es tan potente y tan provocativo que obsesiona a todavía nuestros espíritus y nuestros corazones.” Colombo, Eduardo. *El espacio político de la anarquía. Esbozos para una filosofía política del anarquismo* Argentina: Editorial Klinamen,2004. p94

## I.1 Concepción iusnaturalista del Estado moderno

La concepción iusnaturalista propone que el origen del Estado moderno radica en un pacto que se concierta entre los individuos para superar el *estado de naturaleza*. Esta corriente de pensamiento plantea la existencia de un *derecho natural* que se distingue del *derecho positivo*<sup>2</sup> y que le supera, pues surge de una naturaleza divina (Locke) o racional (Hobbes) la cual determina cánones universales de comportamientos válidos. El iusnaturalismo contractualista propone la existencia de unas *leyes de naturaleza*, que nos provén de derechos naturales. Estas *leyes de naturaleza* -que son de carácter universal- establecen ciertos códigos de comportamiento para los seres humanos y proveen derechos naturales (derecho de supervivencia) en el *estado de naturaleza*.

Su validez universal deriva del supuesto de que cualquiera que hiciera uso de su propia razón podría distinguir lo bueno de lo malo, y lo justo de lo injusto, conforme a un hipotético orden justo, racional, universal y necesario (que en ocasiones también es denominado orden divino). Dicho en otras palabras, los seres racionales pueden y deben conocer ciertos principios normativos de la conducta humana que, dado que están en su propia naturaleza, deben constituir el fundamento de sus acciones.”(Marccone, 2005, p.123)

Sin embargo, en este mismo *estado de naturaleza* -según la interpretación- se vive en un constante estado de guerra (Hobbes) o con la amenaza constante de apelar al estado de guerra (Locke). Los conflictos que se suscitan por vivir en *estado de naturaleza* son múltiples; ya sea por momentos de escasez, agresión u ofensa; cualquiera está en peligro de ser despojado y asesinado. Es por el temor a la muerte violenta que se desea concertar un pacto para conceder a un poder central el ejercicio de justicia para cualquier conflicto que se pueda presentar.

De tal modo, el contractualismo explica al origen del Estado como la sumatoria de individualidades que renuncian a una porción de su libertad

---

<sup>2</sup> Derecho positivo se refiere al derecho creado por el Estado

para, a cambio, obtener seguridad. Este estado de naturaleza hace alusión a un momento de la prehistoria (Locke) o a un supuesto lógico (Hobbes) de cómo funcionan las personas sin ningún Estado instaurado.

### **I.1.1 Puntos divergentes del contractualismo: Absolutismo y liberalismo**

Existen una serie de categorías centrales para entender la propuesta del contractualismo iusnaturalista. Para efectos prácticos de este trabajo explicaré las categorías propuestas por Hobbes y Locke, por ser los autores más representativos.<sup>3</sup> Aunque Hobbes y Locke comparten la propuesta iusnaturalista y el contrato, la modalidad de contractualismo que desarrollan ambos autores parte de dos tradiciones de pensamiento diferentes por no decir antagónicas.

El formato contractualista de Hobbes es absolutista, apela a un poder central que tenga el dominio soberano y un monopolio de la fuerza absoluto. Es decir, Absolutismo como régimen político que otorga a una sola personalidad el poder político. Que para evitar malos entendidos cuando nos referimos a este término, se retoma la definición del diccionario de ciencia política (Pasquino, 1982, p.1) lo define como:

El absolutismo como forma específica de organización del poder. Surgido tal vez en el Siglo XIX, para indicar en los círculos liberales los aspectos negativos de la falta de límites y de plenitud del poder monárquico, el término-concepto a. se difundió desde entonces en todos los lenguajes técnicos de Europa para indicar, bajo la apariencia de un fenómeno único o por lo menos unitario, el caso en cuestión o también categorías distintas de la experiencia política, unas veces –y de manera predominante- con la condena explícita o implícita de los métodos de los gobiernos autoritarios y en defensa de los principios liberales, otras veces –con resultados igualmente eficaces, si no cuantitativamente sí cualitativamente- bajo la apariencia de querer demostrar la inevitabilidad y la conveniencia, si no la

---

<sup>3</sup> Y porque además, resultan pertinentes pues desarrollan las categorías y explicaciones que se polemizan por los autores que serán abordados en el siguiente capítulo.

necesidad, del sistema monocrático y centralizado para el buen funcionamiento de una unidad política moderna.

En palabras más cortas el elemento esencial de la soberanía reside en un poder absoluto y concentrado en una voluntad que canalice al resto de voluntades humanas.

Por otro lado Locke propone una división de poderes con fines representativos: “Locke expresa con gran claridad el principio fundamental de la separación de poderes.” (Goldwion, 2014, p.476) con el fin de evitar las tragedias que suceden cuando el poder se ejerce de manera absoluta y vertical. Por ello es explícita la divergencia de contratos el absolutismo el Hobbes y el liberalismo en Locke.

Teniendo claro que “el Liberalismo propone un régimen político que busca garantizar libertades al individuo por medio de la separación de los poderes.” (Nicola Matteucci 1987, p.914-915) Es decir que el pacto social propuesto por Locke es un contrato social de poderes limitados, donde el consentimiento de los involucrados es un factor elemental para su ejercicio y legitimidad.

## **I.2 La naturaleza humana, el relato de Hobbes**

El comienzo de la obra de Leviatán se ocupa de las pasiones humanas pues un conocimiento realista de nuestra naturaleza será el punto de partida para la propuesta del régimen pertinente.

Hobbes (1983) plantea que la naturaleza ha hecho a los seres humanos iguales entre sí<sup>4</sup>, las diferencias en inteligencia o aptitudes físicas se desdibujan cuando consideramos a la humanidad en su conjunto. La igualdad se fundamenta en que hasta el más débil es capaz de vencer al más fuerte. Es en esta misma igualdad de capacidades reposa la igualdad en esperanza

---

<sup>4</sup> Esto no es planteado como una aspiración política sino que es un hecho conflictivo.

de la realización de nuestros propios fines. Por ello si dos personas desean la misma cosa y no es posible que la dispongan ambos, las condiciones los sitúan como enemigos y por propia conservación deben eliminar a su competencia. Así Hobbes(1983,p.134) explica:

De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros.

Ante estas circunstancias la anticipación resulta ser prioritaria para la supervivencia. Esta anticipación puede implicar el dominio por medio de la fuerza y de la astucia para anular cualquier amenaza. La conquista se ejecuta por supervivencia ya que no se podría subsistir por mucho tiempo en plan defensivo.

Para Hobbes las personas experimentan desagrado en la convivencia con sus semejantes cuando no existe un poder superior imponiéndoseles. Esto lo explica argumentando que las personas son vulnerables a las humillaciones y desprecios de los otros por lo que no dudarán en infringir daño a los otros para ganar respeto, en el caso que no exista poder común que los sujete.

La competencia, la desconfianza y la gloria son los elementos de discordia entre las personas. Mientras las personas vivan sin ningún poder común que los atemorice están en aquello que Hobbes (1983,p.136) denomina **estado de guerra**. “Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en el que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente.”

### **I.3 La naturaleza humana según Locke**

Locke, a diferencia de su antecesor, no asume que las personas son arrastradas a un comportamiento conflictivo hacia los demás por efectos de su propia naturaleza. Por el contrario, podríamos asegurar que interpretaba la

naturaleza humana como benigna *per se*: “la sinceridad y la fe en el prójimo son cosas que pertenecen a los hombres en cuanto tales, y no en cuanto miembros de una sociedad.” (John Locke, 2014)

Para Locke (2014, p.15) quienes actúan mal, violan la ley de naturaleza y se apartan de la justa razón, son criaturas nocivas que se separan de la naturaleza humana. Así “el estado de naturaleza es aquel en el que los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos.”(Locke, 2014, p.25) Por tanto, la razón como don de la naturaleza conduce a las personas al bien, sin embargo la razón puede ser ignorada por las personas. Ante el agravio cometido por las acciones que rechazaron a la razón es necesario que se compense la falta para el regreso al estado armónico de naturaleza. Y para restablecer el equilibrio es necesario el legítimo el castigo. El razonamiento de Locke parece apelar a una razón propia del sentido común, pese a ello no deja de utilizar a la Biblia para reafirmar la legitimidad de sus planteamientos. (Salazar, 2004)

Su perspectiva del comportamiento natural del género humano es optimista en cierta medida pues existe la posibilidad de negar los mandatos de la razón. En consecuencia, como menciona Luis Salazar (2004, p.26) si por naturaleza no es siempre ni necesariamente cierto que “el hombre es el lobo del hombre” (como afirmaba unilateralmente Hobbes), entonces no tiene por qué pretenderse el estado original de hombre, el estado de naturaleza sea – siempre y necesariamente- un estado de guerra.

Desde este punto de vista se entiende que ni la naturaleza humana ni el estado de naturaleza sean para Locke algo que deba negarse mediante un artificio capaz de imponer orden y paz ahí donde sólo exista caos y violencia. Se trata, más bien, de realidades ambiguas y ambivalentes, que presentan tanto lados positivos como lado negativos, y que en todo caso hay que mejorar y complementar, pero no negar o reprimir. (Salazar, 2004,p.266)



## I.4 El estado de guerra de Hobbes

El estado de guerra se define como el tiempo durante el cual todos son enemigos de todos, en este estado Hobbes (1983, p.136) refiere que la única seguridad es la propia fuerza por lo que no hay oportunidad alguna para la industria, artes, ciencia, cultivo, navegación. Además se vive en el peligro latente de una muerte violenta, por lo que las personas sólo pueden aspirar a una vida solitaria, breve y gris.

Respecto a la estadía o ubicación histórica del estado de guerra narrado por Hobbes resultan pertinentes las siguientes citas:

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido.

Ahora bien, aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaron en una situación de guerra de uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y las personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro. (Hobbes 1983, p.136)

Primero apunta a que el estado de guerra no ha ocurrido como tal en la historia de la humanidad, pero se sirve de su conocimiento sobre los pueblos “salvajes” de América para ilustrar la posibilidad humana del estado de guerra. En el segundo párrafo que se encuentra en la misma página de la primera cita confirma que nunca se ha vivido tal estado de guerra que describe, pero asevera que la naturaleza humana se orienta a ello incluso en organizaciones civilizadas. Esto reafirma que la intención de Hobbes es una explicación hipotética de cómo sería el comportamiento humano sin ningún poder central que coaccione.

En el estado de guerra nada puede ser injusto, pues no existe la noción de justicia, derecho o legalidad. Debido a que donde no existe ningún poder común no hay ley alguna, por lo que no puede haber justicia.

En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son aquellas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto puede conservarlo. (Hobbes, 1983, p.138)

## **I.5 El estado de guerra perspectiva de Locke**

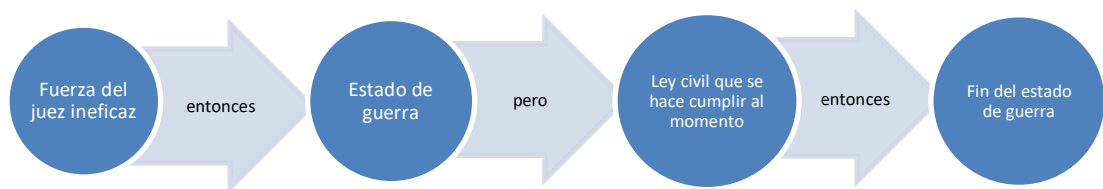
A diferencia de Hobbes, en este autor el estado de guerra no es permanente durante el estado de naturaleza. El estado de guerra sólo se sucede cuando los hombres deciden rechazar la razón, lo cual implica atentar contra su propia naturaleza. Su definición es la siguiente:

El estado de guerra es un estado de enemistad y destrucción; y, por lo tanto, cuando se declara mediante palabras o acciones, no como resultado de un impulso apasionado y momentáneo, sino con una premeditada y establecida intención contra la vida de otro hombre, pone a éste en un estado de guerra contra quien ha declarado dicha intención. (Locke 2014, p.22)

En síntesis Locke define al estado de guerra es el uso de la fuerza sin derecho, sin justicia y sin autoridad. Para dejarlo más claro, a disensión de Hobbes, Locke remarca una gran diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra. El estado de naturaleza se caracteriza por la ausencia de un órgano jurídico o legislativo y la sola presencia de la ley natural. (Strauss, 2014) La sociedad civil, su opuesto se caracteriza por la presencia de un juez común con autoridad para hacer cumplir la ley civil.

Además, Locke afirma que pese a que la sociedad civil es el opuesto a la ley natural que el estado de guerra puede darse dentro de la sociedad civil.

El estado de guerra existe si la fuerza se emplea sin derecho. Puede existir el estado de guerra dentro de la sociedad civil, cuando la ley (hecha para la protección de las personas) cuando no puede interponerse para proteger una vida de la violencia presente, siendo que la propia vida no puede volver una vez perdida se le concede el derecho a la guerra. (Leo Strauss, coord. *Historia de la filosofía política* 2014) El esquema se despliega del siguiente modo:



Además el estado de guerra, en Locke, es contemplado por las leyes de naturaleza; resulta razonable y justo destruir a quien amenaza con destruirme a mí. Desde la lógica natural es legítimo destruir al otro que hace la guerra, o a quien se descubre a sí mismo como enemigo ante mí. De este modo la no permanencia del estado de guerra:

Se sucede cuando la fuerza o intención de daño, y los sujetos en conflicto se someten al árbitro de la ley. “Sin embargo en donde no hay autoridad ni ley, el estado de guerra es continuo, hasta que el agresor ofrezca la paz.” (Locke, John, 2014, p.26) “Intención declarada de utilizar la fuerza sobre la persona de otro individuo allí donde no hay un poder superior y común al que recurrir para encontrar en él alivio, es el estado de guerra; y es la falta de la oportunidad de apelar lo que le da al hombre el derecho de hacer la guerra a un agresor, incluso aunque éste viva en sociedad y sea un conciudadano”. (Locke, 2014 p.25)

## I.6 Las leyes de naturaleza en Hobbes

Hobbes hace un desarrollo de nociones básicas, que tienen origen en la razón o sentido común para la postulación de las leyes de Naturaleza que guardan la paz. Para empezar el derecho de naturaleza consiste en la libertad que cada individuo puede ejercer para la conservación de su vida, y los medios necesarios para su sobrevivencia. La ley de naturaleza es igualmente establecida por la razón y se traduce como la prohibición de hacer aquello que pueda agraviar o destruir su vida o los medios para conservarla.<sup>5</sup>

La ley fundamental de la naturaleza, sustentada en la razón, dicta que: Cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles.(Hobbes,1983,p.140)

La segunda ley de naturaleza consiste en lo siguiente: “que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz, y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que le sea concedida a los demás con respecto a él mismo.”(Hobbes.1983,p.140) Es decir, mientras se mantenga el derecho de hacer lo que deseemos vivimos en un estado de guerra, mientras los demás no renuncien a esa atribución no existe razón para disponerse a la paz. Después de las primeras dos leyes de naturaleza, Hobbes hace el desarrollo de otras diecisiete más, que tienen como fin reforzar y hacer cumplir las dos primeras.<sup>6</sup>

Así en Hobbes las leyes de naturaleza son dictadas por la razón obligan en conciencia y operables en tiempos de paz y para el mantenimiento de ésta.

---

<sup>5</sup> Por libertad se entiende la ausencia de impedimentos que reducen la acción, la realización de los deseos.

<sup>6</sup> Revisar apéndice.

Son eternas e inmutables y preceptos de filosofía moral, es decir, la ciencia de aquello que está bien y aquello que está mal.

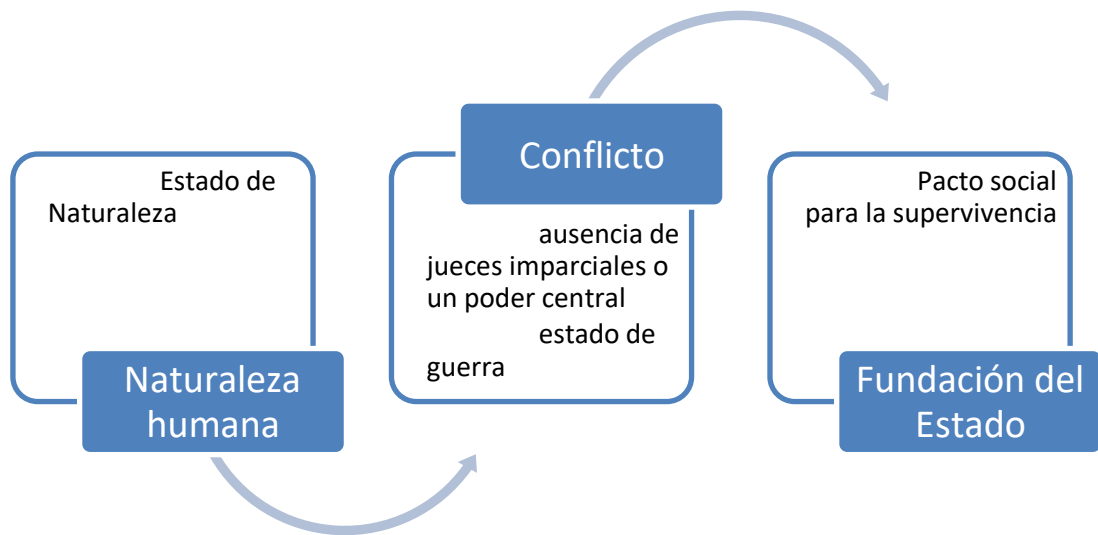
## **I.7 Leyes de Naturaleza en Locke**

Locke también basa sus postulados y rigen de legitimidad en la ley de naturaleza, sin embargo este autor da un giro teleológico a la categoría de ley de naturaleza, no son el resultado de la razón meramente sino que son un designio divino que ordena la preservación de la humanidad (Salazar, 2004,p.270). Es en el segundo tratado del gobierno civil que señala las características de estas leyes: “Allí, Locke se limitó a señalar el contorno general que, según él, revisten los principios naturales: rigen el estado de naturaleza, son cognoscibles por la razón, proceden de la Divinidad y, con arreglo a ellos deben fundarse las leyes positivas del Estado. (Bonilla, 2011, p.2)

Mientras que la imperatividad de la ley natural en Hobbes residía en la razón que obligaba a la supervivencia, el iusnaturalismo de Locke encuentra que la razón es más bien un vínculo que nos enseña los deberes que nos ligan a la ley de naturaleza, la cual posee intrínsecamente un fundamento divino. La legitimidad de estas leyes está sustentada en la superioridad de Dios.(Bonilla, 2011) Esta ley de naturaleza ordena la paz, la preservación de la humanidad y prohíbe los daños tanto autoinfligidos como a los demás ( Cortés, 2010: p.13-32).

## **I.8 El pacto Estatal**

El pacto estatal es un concepto central para el desarrollo de este trabajo. El pacto estatal o pacto social supone la consolidación y legitimación del Estado al mismo tiempo que sustenta la explicación a su origen. Este concepto se entiende y sostiene por elementos de un argumento previo:



Por tanto el pacto en la propuesta iusnaturalista es el resultado del uso de la razón (Hobbes), la voluntad de la creación divina (Locke). La solución a la conflictiva naturaleza humana que en un estado de naturaleza sin jueces instituidos se decide delegar a un tercero la toma decisional a nivel político.

De este modo, el pacto se concreta como resultado de la razón:

No es un pacto bilateral entre el pueblo y el soberano, como lo sería un estricto pacto de sumisión (*pactum subiectionis*); pero tampoco es exactamente un pacto de asociación (*pactum societatis*). Se trata más bien de un pacto multilateral que entraña tanto el pacto de asociación como el pacto de sumisión: los contratantes (los individuos singulares) se comprometen recíprocamente (*pactum societatis*) a someterse a un tercero (no contratante) de manera permanente con el fin de que este tercero resguarde sus vidas (*pactum subiectionis*). Al resultado de este pacto, mediante el cual una multitud se une en una persona artificial (Marcone, 2005 p.125).

### 1.8.1 El contrato o pacto social por Hobbes

El contrato es entendido como la transferencia de derechos mutua, éste se concreta cuando los interesados renuncian a la libertad de hacer lo que les

plazca para concertar la paz entre sí. Cuando los interesados le entregan la facultad de mediar la paz a un tercero por un tiempo determinado se estipula un pacto.

Las individualidades, fuera del estado civil, están dirigidas a la guerra, ya sea por beneficio propio, seguridad, control o vanidad. Lo único que distancia a los hombres de la guerra y los inclina a la paz es “el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo”.(Hobbes.1983,p.138)

Además los hombres poseen un derecho de naturaleza y están condicionados por una ley, la ley de naturaleza. El derecho les otorga la facultad de usar su propio poder como desee para la conservación de su propia vida lo los medios más aptos para ello. La ley de naturaleza, establecida por la razón, prohíbe a los hombres hacer aquello que pueda destruir su vida o privarle de los medios para conservarla.

Así la razón dicta la ley que todo hombre debe guiarse por la paz si es que se tiene la esperanza de lograrla pero si la paz no es posible, su derecho le permite buscar y utilizar todos los elementos de la guerra para preservarse. De la primera ley de naturaleza que orienta a los hombres hacia la paz se deriva la segunda: que uno por voluntad renuncia a su derecho natural frente a otros que han renunciado a este mismo derecho con el fin de concertar un pacto o contrato.

“Hobbes es consciente de que el estado de naturaleza en el que no existe una sociedad organizada es una ficción lógica; es la base para la segunda ficción del contrato social.” (Carter, 1971, p.15). Se supone que las personas en búsqueda de seguridad logran contratar un tratado de paz por medio de la razón. Es a través de esto y las otras leyes de la naturaleza que despliega un razonamiento lógico para asegurar que el tratado se mantenga en el futuro.

De este modo sugiere que a los seres humanos les conviene salvaguardarse bajo un gobierno fuerte, por lo que está en su deber mantener el gobierno. Además “al basarse en los conceptos sofisticados y el sentido de obligación moral evolucionado en la práctica legal y familiar para sus lectores, Hobbes podría sugerir por qué el gobierno no solo es necesario y útil, sino también una autoridad legítima.” (Carter, 1971, p.15) El régimen político que se busca conformar por medio de este pacto es de corte absolutista. El contrato en Hobbes reside en ceder los derechos decisionales a una sola entidad que ejercerá el poder de manera soberana.

El impacto de la teoría de Hobbes reside en parte en la imagen que evoca de la violencia, el caos y el miedo que surgen cuando no existe un gobierno que haga cumplir la ley y el orden.

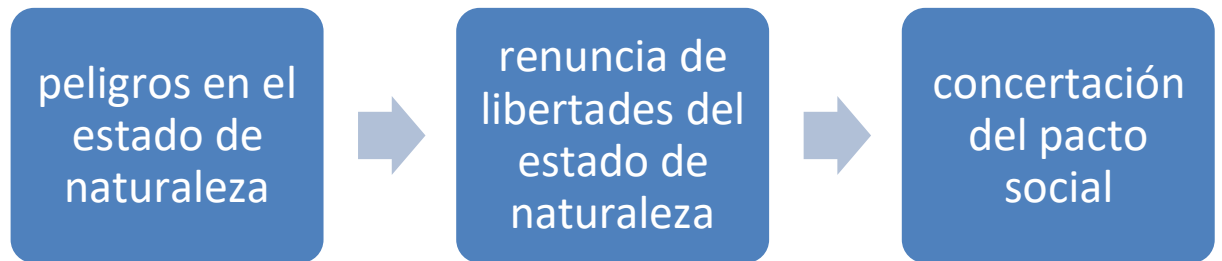
### **1.8.2 Locke y el pacto social**

El pacto social en Locke resulta pertinente pues es el punto central del desarrollo de su argumentación respecto a cómo se crea el órgano político/la comunidad política fundamentado en que la representatividad, es decir, el poder decisional recae en las personas.

El tratamiento del pacto social inicia en el capítulo VII hablando de la sociedad conyugal como el primer estadio del pacto social; es decir, que la familia es el núcleo primario del pacto social. Proseguirá con la explicación donde cada familia vive en estado de naturaleza una con la otra hasta consolidarse en comunidad política. Es decir que para Locke la familia es el punto de partida prehistórico de la formación societal.

El desarrollo del pacto social se explica con el siguiente esquema:





La salida del estado de naturaleza implica que los individuos renuncien a hacer todo lo conveniente para su propia conservación (dentro de la ley natural) y el poder de castigar los crímenes cometidos. (Cortés julio-diciembre, 2010: p.119). Dicho de otra manera, ante los peligros del estado de naturaleza los individuos renuncian a hacer uso de su poder de castigo además de todo lo conveniente para la propia conservación. Pese a las similitudes con la propuesta de Hobbes, Locke afirma que el gobierno de un poder absoluto no puede ser legítimo. Estar sometido a una autoridad sin control es una condición mucho peor que la del estado de naturaleza.

Locke asegura que el estado de naturaleza resulta intolerable por dos razones precisas, en primera, porque las personas no deben ser jueces de sus propias causas; en segunda, la propiedad no puede preservarse en ese estado.

El hombre, [...] posee por naturaleza el poder no sólo de preservar su propiedad, esto es, su vida, libertad y hacienda, contra los agravios y pretensiones de los demás hombres, sino también de juzgar y castigar en los demás las infracciones de dicha ley, según estimare que el agravio merece, y aun con la misma muerte, en crímenes en que la odiosidad del hecho, en su opinión, lo requiere. Mas no pudiendo sociedad política alguna existir ni subsistir como no contenga el poder de preservar la propiedad, y en orden a ello castigue los delitos de cuantos a tal sociedad pertenecieran, en este punto, y en él sólo, será sociedad política aquella en que cada uno de los miembros haya abandonado su poder natural, abdicando de él en manos de la comunidad para todos los casos que no excluyan el llamamiento a la protección legal que la sociedad estableciera. (Locke 2011, p.49)

Por lo que se requiere el nacimiento de la sociedad política, que según las especificaciones de Locke debe llevarse a cabo por el consentimiento de los individuos. De este modo otorga legitimidad al poder político pues asegura que la comunidad se forma por medio del consentimiento de todos, excluyendo a la fuerza o amenaza como medios posibles o legítimos:

Mas no pudiendo sociedad política alguna existir ni subsistir como no contenga el poder de preservar la propiedad, y en orden a ello castigue los delitos de cuantos a tal sociedad pertenecieren, en este punto, y en él sólo, será sociedad política aquella en que cada uno de los miembros haya abandonado su poder natural, abdicando de él en manos de la comunidad para todos los casos que no excluyan el llamamiento a la protección legal que la sociedad estableciera.( Locke, 2011, p.49)

En Locke, el pacto social es lo que crea a la comunidad política: Mediante el pacto las individualidades se unen en una sociedad que será gobernada por un régimen político. El régimen político en Locke delega a un legislativo la creación de las leyes positivas que extiendan y reafirmen la ley natural: “Las leyes positivas son la expresión del poder constituido, de la forma de gobierno que se ha establecido. Si la Constitución es la que crea el orden, de la que nacen los poderes, no puede ser obra de los anteriores, ni cabe dentro de las atribuciones de estos poderes la posibilidad de modificarla.” (Cortés julio-diciembre, 2010: p.26)

Lo novedoso en Locke (2014 p.141) es que le concede al pueblo como el elector legítimo del régimen de gobierno. En el apartado “De los alcances del poder legislativo” especifica que “Sólo el pueblo puede determinar el tipo de Estado, lo cual hace constituyendo el poder legislativo e indicando en qué manos ha de estar.” Deja claro que el pueblo es el único sujeto político que constituye una Constitución y que tiene la capacidad de transformarla. El derecho a la rebelión legítima se expresa en este mismo apartado:

Y cuando el pueblo ha dicho: <<no nos someteremos a las reglas, y seremos gobernados por las leyes que hagan estos hombres, y de esa manera>>, nadie podrá ya decir que serán otros los hombres que hagan leyes para ellos; y tampoco estará el pueblo obligado por ley alguna,

excepto por aquellas que hayan sido dictadas por quienes tienen su autorización para legislar. El poder de la legislatura, al derivarse de una cesión voluntaria del pueblo, y de una institución hecha por éste, no puede ser otro que el que positivamente le ha sido otorgado, a saber: el poder de hacer leyes, y no el poder de hacer legisladores. (Locke, 2014, p.141)

En resumen, el pacto social en Locke es de corte liberal, además sólo puede surgir y ser legítimo mediante el consentimiento de las personas implicadas.

## **I.9 Principio de libertad negativa en Hobbes**

La definición de libertad en Hobbes se sustenta en el principio de *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*<sup>7</sup> en el cual Hobbes basa el principio de convivencia entre las personas. Así, establece el principio de libertad de forma negativa, un rasgo purísimo de su pensamiento:

La definición hobbesiana del concepto de libertad afirma que éste se refiere a la ausencia de limitaciones y de intromisiones en el ámbito privado de cada individuo. Este es el concepto negativo de la libertad que Hobbes propuso en el inicio de la tradición liberal y que ha sido básico en la definición de sus presupuestos teóricos hasta el presente. (Cortés Rodas, julio-diciembre, 2010: p.13-26)

Hobbes define la libertad como ausencia de limitaciones y de intromisiones en el ámbito privado de cada individuo<sup>8</sup>. Ante todo es oportuno considerar la concepción naturalista de la libertad: el hombre es verdaderamente libre cuando puede hacer todo lo que le place. Es una concepción naturalista, en la medida en que la acción humana sigue u obedece sus propios instintos o apetitos ocasionales; pero, para tener la posibilidad de satisfacer sus propios deseos y, por tanto, ser libre, el hombre no debe encontrar obstáculos y, si los

---

<sup>7</sup> <<No hagas a otro lo que no quieras te hagan a ti>> Hobbes la menciona como una ley de la humanidad entera p.140-141 Hobbes 1983. Leviatán I, España: Altamira.

<sup>8</sup> Esto es un presupuesto teórico de la tradición liberal. Sin embargo nombrar liberal al pensamiento de Hobbes resulta conflictivo y hasta polémico en tanto este autor se caracteriza por argumentar una rígida defensa del absolutismo; sin tapujo alguno lo señala como su régimen predilecto. Si se tiene en cuenta que el esplendor del liberalismo consistió en superar los Estados absolutistas, Hobbes es un nombre un tanto incómodo para esta corriente de pensamiento. Los argumentos usuales para considerarlo

encuentra, debe tener también la fuerza (o el poder) de obligar o subordinar a los demás hombres. Es una libertad que presupone, pues, la desigualdad. Dado que la libertad coincide con el poder, el que tiene más poder es más libre; paradójicamente el hombre verdaderamente libre es el déspota.(Oppenheim,1982,p.911)

Esta libertad nos la describió Hobbes cuando puntualiza la condición de hombre en el estado de naturaleza, teniendo en cuenta una desproporción entre las necesidades y los instintos por un lado, y, por el otro, los medios y los recursos para satisfacerlos, que de hecho son escasos y limitados. “Surge de este modo la política como poder de decisión sobre la distribución de estos medios y de estos recursos: el hombre, al no poder tener todo, por lo menos tiene algo pegándose a la autoridad o al principio de realidad.”(Oppenheim,1982, p.911-912)

## **I.10 La propiedad en Locke**

Locke precisa tocar el tema de la propiedad, sustento teórico basado en la ley natural de procedencia divina. Como en sus explicaciones, su criterio de legitimidad se fundamenta en una argumentación de carácter teológico.

[...]la “revelación”, que nos refiere el don que hiciera Dios de este mundo a Adán, y a Noé y a sus hijos, clarísimamente aparece que Dios, como dice el rey David (sal., 115, 16), “dio la tierra a los hijos de los hombres”; la dio, esto es, a la humanidad en común. [...] Intentaré también demostrar cómo los hombres pueden llegar a tener propiedad, en distintas partes, de lo que Dios otorgó a la humanidad en común, y ello sin ninguna avenencia expresa en todos los comuneros. (Locke, 2011, p.17)

En resumen, Dios ha dado la naturaleza al género humano para su disposición. Pero de qué manera es que los bienes se apropian “¿cuándo empezó a ser suyo?, ¿cuándo lo dirigió, o cuando lo comió, o cuando lo hizo hervir, o cuando lo llevó a casa, o cuando lo arrancó? [...] Aquel trabajo pone una demarcación entre esos frutos y las cosas comunes. Él les añade algo,

sobre lo que obrara la naturaleza, madre común de todos; y así se convierten en derecho particular del recolector. (Locke, 2011, p.18)

El trabajo como medio en que las cosas pasan a ser propiedad de las personas guarda en sí mismo la capacidad de apropiación. Es decir, el trabajo marca también el límite de apropiación: “Tanto como cada quien pueda utilizar para cualquier ventaja vital antes de su malogro, tanto como pueda por su trabajo convertir en propiedad.”(Locke, 2011, p.20). Además es el trabajo lo que le otorga valor a la tierra “a él debemos cuantos productos útiles de ella sacamos; porque todo el monto en que la paja, salvado y pan de un estadal de trigo vale más que el producto de un estadal de tierra igualmente buena pero inculta, efecto es del trabajo.”(Locke. 2011, p.26)

La preservación de la propiedad (entendida como la apropiación de nuestra persona, nuestra libertad y nuestros bienes) es el fin del pacto social. Sin embargo en el apartado de la propiedad hace especial énfasis en el medio en que los bienes son apropiados.

[...] como el fin del gobierno es la preservación de la propiedad, y ésta es la razón por la que los hombres entran en sociedad, ello implica necesariamente que al pueblo ha de permitírsele tener propiedades; pues si perdieran eso al entrar en sociedad – y se entra a ella a fin de conservarlo- estarían cayendo en un absurdo demasiado grande como para que alguien pudiese aceptarlo.” (Locke,2014, p.138)

## **Conclusiones del Capítulo I**

En este Capítulo se presentaron las categorías de análisis del iusnaturalismo con un énfasis entre la modalidad del contrato según la propuesta iusnaturalista.

Los postulados sobre la **naturaleza humana** albergan diferencias esenciales entre Hobbes y Locke, sin embargo aunque estos autores aguarden una apreciación opuesta sobre cuál es el verdadero carácter esencial del comportamiento humano, ambos convergen en que las personas actúan con comportamientos que pueden ser hostiles hacia otras personas. Mientras que

la apreciación de Hobbes es que los individuos experimentan desagrado en la convivencia con sus semejantes, y no dudan en hacer daño al prójimo si esto no desemboca en una consecuencia negativa para sí mismo; en resumen, para Hobbes es natural que las personas sean un peligro amenazador para otras personas. Por otro lado, Locke tiene una apreciación más bien benévola de la naturaleza humana, para este autor que las personas tengan comportamientos hostiles o malignos hacia otras personas no responde a su naturaleza sino a la negación de la misma, quienes obran mal niegan los dictámenes de la razón.

Respecto al **surgimiento del individuo** y de **la sociedad** estos autores iusnaturalistas sugieren la relación de origen a partir del individuo, es decir, ambos coinciden en que es la unión de individuos lo que da origen a la sociedad. Es la sumatoria de las voluntades de las individualidades lo que las reúne para formar un pacto que funda la vida en sociedad. Para estos dos autores el estado de naturaleza es una condición prepolítica.

**La Libertad** para Hobbes consiste en la posibilidad de hacer sin limitaciones externas en el ámbito privado, esto quiere decir que la concibe de manera negativa.

**La igualdad** es un hecho natural conflictivo en Hobbes pues esta igualdad parte del hecho de que todos compartimos las mismas posibilidades de suprimir otra vida; la igualdad también nos iguala en deseo y necesidades a y ante la necesidad de recursos escasos el conflicto es inevitable. Por otro lado el reconocimiento de esta misma igualdad es un medio para la aceptación de las leyes de naturaleza.

Para Locke **la igualdad** también es un hecho en el estado de naturaleza pero esta igualdad no se articula desde la igualdad en amenaza sino en una base teológica, somos iguales en tanto somos hijos de Dios.

**Orden político** en Hobbes es una monarquía absolutista donde el soberano dicta **la ley positiva**. El contrato social que Hobbes aboga es a la vez uno de asociación y sumisión, ya que desde su perspectiva las personas no pueden estar en armonía más que por medio del sometimiento a un poder mayor, por medio del miedo a la fuerza.

En Locke **el orden político** es el de una monarquía constitucional donde la ley positiva es propuesta por una asamblea constituyente y regulada por el poder legislativo, con el mayor apego a la ley natural. Según Locke, la elaboración de la ley debe ser una adaptación y reinterpretación de la ley natural. Lo novedoso en Locke es que le confiere a la comunidad el derecho a modificar o disolver el poder legislativo si este abusa de sus facultades.

**La propiedad** sólo es tocada por Locke para argumentar su origen y legitimidad, que son de carácter divino, propio del derecho natural. La propiedad de la tierra y de la vida son parte consustancial de la individualidad que la conformación de pacto estatal protege.

La concepción del estado de naturaleza o de una **sociedad sin Estado** divergen un poco en las propuestas iusnaturalistas de ambos. Mientras que Hobbes en su ejercicio lógico de cómo sería la sociedad en condición de naturaleza sin un poder central encargado de ejercer la justicia es un estado de caos y guerra perpetuo, para Locke, en el estado de naturaleza (hay sociedad) si bien las personas sin un poder imparcial de impartición de justicia que las regule están en peligro latente de sumergirse en un estado de guerra aunque éste no tiene un carácter necesariamente permanente.





## Capítulo II

*Objetivo del capítulo:* Describir el conjunto de ideas y argumentos principales de la propuesta teórico política anarquista sobre el Estado y su crítica dirigida a la propuesta iusnaturalista. La aproximación teórica del capítulo dos será descriptiva-explicativa. Se abordará los textos de teóricos anarquistas que pretenden cuestionar aquello dicho por la teoría política liberal sobre el origen del Estado. Temas como el pacto social y la discusión de los preceptos de igualdad y libertad se discutirán en este capítulo.

Los autores elegidos para este trabajo son los más homogéneos teóricamente en la doctrina anarquista, ya que sirven de punto de partida para el desarrollo de las múltiples corrientes de anarquismo (a excepción del anarquismo individualista/ personal).

### **II.1 La naturaleza humana, la apreciación anarquista**

La categoría de naturaleza humana es generalmente el punto de partida para distintos presupuestos teóricos, los cuales comúnmente justifican el origen del régimen político en cuestión. Esta categoría nos permite suponer que las personas tienen inclinaciones innatas a cierto comportamiento, el cual generalmente debe ser regulado por un aparato externo.

La teoría anarquista a diferencia de Hobbes no parte de la premisa de que el hombre es el lobo del hombre. Tampoco comparte el extremo de Locke, no supone que nuestra naturaleza es innatamente virtuosa. En las palabras de David Morland(1997,p.6):al dilucidar una visión de la buena vida, los anarquistas han presentado una serie de propuestas que están teñidas con un aire de realismo y prudencia ganadas, en las que se tiene en cuenta, a veces de manera es particularmente honesta si no es que brutalmente pesimista, el lado más oscuro de la naturaleza humana.

### **II.1.1 Naturaleza humana entendida por Proudhon**

Para Proudhon existen dos posiciones que moldean la naturaleza humana: egoísmo y amor. Estas dos pasiones, afirma, expresan las direcciones de nuestra naturaleza que pueden converger de manera adversa o reconciliatoria pero nunca como un proceso enteramente definido o definitivo. De tal manera la individualidad nutrida de la pasión egoísta y la asociación que surge del amor son términos complementarios de lo humano. “Para Proudhon la individualidad es el hecho primordial de la humanidad y la asociación es su término complementario.” (Morland, 1997, p.38)

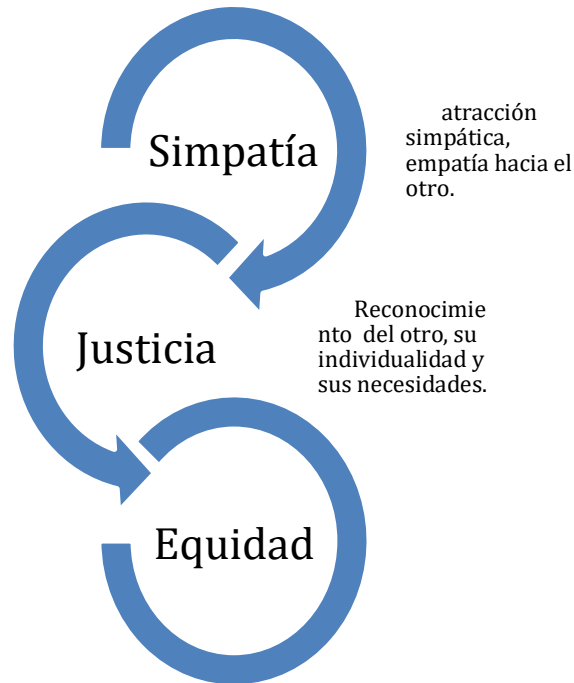
La compasión es elemental/fundamental para la humanidad. Para él la compasión opera como una suerte de atracción que le hace sentir a las personas que los seres a su alrededor le son similares. De esta manera la compasión genera una dimensión de justicia que se manifiesta cuando el individuo reconoce la valía mutua de las personalidades. (Morland, 1997, p.38)

Proudhon posee un optimismo cauteloso. Remarca que la religión le ha dado una dimensión fatalista al error humano. Mientras que para la religión el humano comete errores como consecuencia de su propia naturaleza imperfecta, para Proudhon lo importante reside en que el humano comete errores porque así aprende, el error no es una fatalidad sino una herramienta de aprendizaje. Es por medio del error que la experiencia es adquirida y ahí es donde surge el aprendizaje; así es como el ejercicio de la libertad se descubre a sí mismo. La acción humana es en sí misma creativa ante el error. Por lo que mientras el error siembra posibilidades el acierto es estático. (Morland, 1997, p.39)

La concepción de libertad para Proudhon dicta que sólo la luz de la experiencia es la vía de aprendizaje para que el ejercicio de su libertad se descubra a sí mismo.” (Morland, 1997, p.40) Para Proudhon la naturaleza humana tiene es una condición inacabada, siempre en pos del

autodescubrimiento y del error. Para él, la individualidad atraviesa un proceso para convertirse en social; la sociabilidad no es instintiva sino que es reflejada y elegida”. (Morland, 1997, p.40)

Proudhon supone que la sociabilidad se compone de tres elementos:



1) El primer nivel es la simpatía ya que es un escalón para la justicia. La simpatía que nos causa amor, gratitud, condolencia. Según Proudhon, quienes se resisten a este punto de sociabilidad atentan contra su propia naturaleza.

2) La justicia es el segundo nivel de sociabilidad; “puede definirse como el reconocimiento de la igualdad entre la personalidad de otro y la nuestra.”(Morland, 1997, p.40) para este autor este nivel de sociabilidad es el reflejo de nuestra capacidad de raciocinio.

3) El tercer estadio de la sociabilidad es la equidad, esta implica una combinación de nuestros instintos sociales de reflexión, es en este estadio

que los individuos están obligados a considerar las consecuencias de sus acciones. La equidad es una combinación de justicia y simpatía.

Es de esta manera que la naturaleza humana es egocéntrica y simultáneamente social (Morland, 1997,p.41). En estas dos direcciones de la pasión humana es importante hacer notar que Proudhon no tiene una apreciación negativa del egoísmo. Por ello pensar que el egoísmo como un elemento central de la naturaleza humana no le resulta conflictivo. Su importancia radica en ser referente de su ideología política en general. Es la fuente de su imperatividad teórica. Si las personas son egoístas, serán igualmente equitativos. Por lo que desde su perspectiva el egoísmo no es igual a ruina, del mismo modo que sociabilidad no es equivalente al bien. La perspectiva de Proudhon es compleja. Las personas se comportan según su socialización. Pero no están subyugados por ella. La conciencia individual, la libertad de desobedecer normas sociales y su propia conciencia (Morland, 1997,p43).

## **II.1.2 La naturaleza humana, las apreciaciones de Mijal Bakunin**

Bakunin admite que la naturaleza humana puede tener una cierta esencia maliciosa (Morland, 1997, p.83) pero para él el mal reside en las estructuras jerárquicas de la sociedad. Es el poder político que desata los malos hábitos de los individuos y los corrompe. La garantía de la ejecución del poder político convierte a los individuos en opresores de manera casi inmediata, para Bakunin esto es un hecho del cual ninguna individualidad está a salvo. Son las condiciones en las que se estructura la organización social (verticalizada, jerárquica y autoritaria) la que tienen el potencial de motivar lo más bajo de la naturaleza humana. (Morland, 1997, p.89)

Siguiendo la línea de estos postulados, pese a las ambivalencias de las apreciaciones de este autor, es interesante recalcar que para Bakunin las tendencias individuales están intrínsecamente relacionadas con el medio, para él *el mal* intrínseco en la naturaleza humana es detonado por el poder político. Es decir sólo en los lugares donde las personas pueden ejercer un dominio sobre los otros sin limitante o consecuencia es que la maldad que habita en nosotros es detonada. Para Bakunin, cualquiera que ejerza la dominación puede inclinarse a esta tendencia, sin importar las virtudes que posea, el medio le puede hacer detonar sus instintos más infames.

### **II.1.3 Consideraciones de Kropotkin sobre la naturaleza humana**

La intención de Kropotkin no es hacer una suposición sobre la naturaleza humana del mismo modo que tampoco pretende hacer ninguna apología benevolente sobre el comportamiento de las personas. Kropotkin toma por interlocutores a Thomas Henry Huxley<sup>9</sup> en primera; en segunda el darwinismo social que era bastante popular en su época; y por último a la generalizada visión pesimista de la humanidad que predominaba en los círculos intelectuales. Por otro lado, intenta alumbrar un aspecto que se había dejado de lado sobre el propio desarrollo de las especies (incluida la humana) **el apoyo mutuo**. “El principio del apoyo mutuo no constituye, por tanto, para Kropotkin, un ideal ético ni tampoco una mera anomalía que rompe las rígidas exigencias de la lucha por la vida, sino un hecho científicamente comprobado como factor de la evolución, paralelo y contrario al otro factor, el famoso *struggle for life*”. (Kropotkin, 2014, p.15).

Kropotkin se caracteriza por su formación científica y es esa medida no da por buena ninguna suposición de una “naturaleza humana” sin pensar primero en hechos observables y repetibles que lo comprueben. El argumento de una de

---

<sup>9</sup> Discípulo de Darwin.

sus obras más famosas **El apoyo mutuo** parte de múltiples disciplinas: el desarrollo de las especies además de una revisión etnográfica e histórica de los procesos de sociabilidad de los que pudo informarse en la época.

Es importante tener en cuenta que el alumbramiento a la cooperación y al apoyo mutuo en la adaptación no es contradictorio a la teoría de la selección natural, no sólo desde la perspectiva de Kropotkin. Reconoce la existencia de la lucha entre la misma especie y otras especies; sin embargo supone que la convivencia pacífica y el sentido del apoyo mutuo son predominantes en tanto son estos principios los que incrementan las posibilidades de supervivencia de la especie en cuestión. De este modo Kropotkin (2014, p.39) aclara:

Quizá se me objetará que en este libro tanto los hombres como los animales están representados desde un punto de vista demasiado favorable: que sus cualidades sociales son destacadas en exceso, mientras que sus inclinaciones antisociales, de afirmación de sí mismos, apenas están marcadas. Sin embargo, esto era inevitable. En los últimos tiempos hemos oído hablar tanto de “la lucha dura y despiadada por la vida” que aparentemente sostiene cada animal contra todos los otros, cada salvaje contra todos sus conciudadanos semejantes opiniones se convirtieron en una especie de dogma, de religión de la sociedad instruida-, que fue necesario, ante todo oponer una serie amplia de hechos que muestran la vida de los animales y de los hombres completamente desde otro ángulo. Era necesario mostrar, en primer lugar, el papel predominante que desempeñan las costumbres sociales en la vida de la naturaleza y en la evolución progresiva, tanto de las especies animales como igualmente los seres humanos.

## **II.2 Las Leyes naturales, extracción de Dios y el Estado**

Bakunin reconoce la existencia de las leyes naturales ante las cuales la rebeldía no sólo resulta prohibida sino imposible. Ya sea que las conozcamos o no, las leyes de naturaleza resultan ser “la base y las condiciones mismas de nuestra existencia; nos envuelven, nos penetran, regulan todos nuestros movimientos, nuestros pensamientos y nuestros

actos; de manera que aun cuando las queramos desobedecer, no hacemos más que manifestar su omnipotencia.” (Bakunin, 2009, p.33)

Ante las leyes naturales a la humanidad sólo le queda la libertad de reconocerlas y orientar la aplicación para la emancipación colectiva e individual.

Para Bakunin la libertad consiste y se reafirma siguiendo las leyes naturales, que primero caracteriza como leyes físicas “Es preciso tener fe para imaginarse que no se quemará uno en el fuego y que no se ahogara en el agua, a menos que se recurra a algún subterfugio aún sobre otra ley natural.” (Bakunin, 2009,p.134) De tal manera asegura que la libertad del género humano consiste en que obedece a estas leyes porque las ha reconocido y no porque hayan sido una imposición de una voluntad exterior del tipo que sea. Desde aquí se perfila que el rechazo a toda autoridad que le atribuyen al anarquismo no es más que una falta de conocimiento de tal.

### **II.3 Sobre el estado de guerra o lucha perpetua**

Según Hobbes los seres humanos “vivían en un estado de eterna guerra hasta que aparecieron los legisladores, sabios y poderosos” (Kropotkin, 2014 p.108) es decir el Estado el cual garantizó desde esta perspectiva la paz entre las personas, la garantía de protección a la propiedad. “Esta teoría, que muchos darwinistas como Huxley aceptan complacidos, se funda, según Kropotkin, en supuestos que la moderna etnología desmiente.” (Kropotkin, 2014 p.108) El argumento parte de que la perspectiva dominante supone que en los orígenes de la humanidad las personas estaban agrupadas en familias nómadas y temporales cuando en realidad la etnología asegura que “El hombre prehistórico vivía en sociedad: las cuevas de los valles de Dordogne, por ejemplo, fueron habitadas durante el paleolítico y en ellas se han encontrado numerosos instrumentos de sílice.” (Kropotkin, 2014 p.15) Al afirmar que las personas ya vivían en sociedad sin un estado de guerra perpetua desde antes de la conformación de un poder centralizado que fungiera de órgano

regulador. Kropotkin (2014, p.104) asegura que la competencia no es una regla perpetua de comportamiento ni para las personas ni para los animales:

Se limita, entre los animales, a períodos determinados, y la selección natural encuentra mejor terreno para su actividad. Mejores condiciones para la selección progresiva son creadas por medio de la eliminación de la competencia, por medio de la ayuda mutua y del apoyo mutuo. En la gran lucha por la existencia –por la mayor plenitud e intensidad de vida posible con el mínimo de desgaste innecesario de energía- la selección natural busca continuamente medios, precisamente con el fin de evitar la competencia en cuanto sea posible.

Bajo este principio, la competencia no es un camino deseado para la supervivencia de una especie sobre todo si los medios de subsistencia son lo suficientemente abundantes para evitarla. Para este autor las especies evitarán la competencia en la mayor medida posible. Por tanto desde los orígenes de la humanidad, aquella época donde las personas vivían en la edad de piedra, estas ya ejercían las ventajas de la vida en sociedad. “En lugar de sostener, como Huxley, que la sociedad humana nació de un pacto de no agresión, Kropotkin considera que ella existió desde siempre y no fue creada por ningún contrato, sino que fue anterior inclusive a la existencia de los individuos. El hombre, para él, no es lo que es sino por su sociabilidad, es decir, por la fuerte tendencia al apoyo mutuo y a la convivencia permanente.” (Kropotkin, 2014, p.11-12)

## **II.4 Ruptura con el contractualismo**

El pensamiento contractualista supone que en su origen el ser humano vivía en pequeñas familias aisladas, y la guerra perpetua entre estas familias era parte de ese estado de naturaleza. Ante este escenario de violencia la razón predominó y decidieron pactar la paz y vivir en sociedad. Estas familias establecieron un contrato que concierne el sometimiento voluntario a una autoridad; y es esto el punto de partida, el despegue del progreso humano.



El anarquismo ha confrontado el contractualismo desde sus inicios, es por tanto uno de las categorías que tienen una crítica compartida por los autores manejados en este trabajo

#### **II.4.1 El rechazo al contrato de Kropotkin**

La postura anarquista de Kropotkin se opone al contractualismo, asumiendo que las personas son sociales por naturaleza. La idea de que el pacto de no agresión es el principio que dio inicio a la vida en sociedad es rechazada de inicio por la propuesta mutualista. Al mismo tiempo tampoco es que asegure que las acciones humanas tengan origen en principios morales a priori que aseguren una naturaleza humana benévola “pero la sociedad, en la humanidad, de ningún modo le ha creado sobre el amor ni tampoco sobre la simpatía. Se ha creado sobre la conciencia -aunque sea instintiva- de la solidaridad humana y de la dependencia recíproca de los hombres. Se ha creado sobre el reconocimiento inconsciente semiconsciente de la fuerza que la práctica común de dependencia estrecha de la felicidad de cada individuo de la felicidad de todos”. (Kropotkin, 2014, p.37)

En el planteamiento de Kropotkin la vida tribal le cedió paso a otras estructuras sociales tales como las comunas aldeanas. El establecimiento de las personas en territorialidades estables, es decir, la adaptación a la vida sedentaria ofreció una serie de ventajas: se reconoció la independencia de las familias junto con algún grado de libertad en su funcionamiento; la aldea no mantenía un principio de hostilidad respecto a la unión de personas de origen distinto “y además, mantenía la cohesión necesaria en los actos y en los pensamientos de los miembros de la comunidad; y finalmente, era lo bastante fuerte para oponerse a las tendencias de dominio de la minoría, compuesta de hechiceros, sacerdotes y guerreros profesionales o distinguidos que pretendían adueñarse del poder.” (Kropotkin, 2014, p.143-144)

Para Kropotkin esta reflexión, que resulta errónea, es un producto de la falta de conocimientos de biología y antropología ya que estos permiten una

idea más acertada de los orígenes de la humanidad. Para este autor la sociabilidad es algo natural en los animales, la supervivencia no reside en el más fuerte sino en el más apto<sup>10</sup>, por lo que las especies sociables son las que tienen mayor alcance de supervivencia. Es por ello que no teme en asegurar que los primeros seres de aspecto humano vivían ya en sociedad y no en familia<sup>11</sup> sino en tribus o clanes.

Un contraejemplo histórico que resulta útil en la disertación del origen del Estado es el movimiento comunalista del Siglo XII que describe como:

Este movimiento, afirmación viril del individuo que logra constituir la ciudad por la libre federación de los hombres, de los pueblos, de las ciudades, fue una negación absoluta del espíritu unitario y centralizador romano mediante el cual se pretende explicar la historia en nuestras universidades. Dicho movimiento no va ligado a ninguna personalidad histórica ni a ninguna institución central. (Kropotkin , El Estado. Biblioteca Digital CGT: p.12)

## **II.4.2 Ruptura contractualismo en Bakunin**

Para Bakunin, el contractualismo son una serie de suposiciones sin sustento que plantearon los liberales para legitimar el Estado. las apreciaciones de Bakunin son especialmente literales.

Bakunin (2009, p.127) externa un rechazo al pacto social iniciando con la línea argumentativa de que no sólo no es el origen del Estado, tampoco es el origen de la sociedad. “El Estado no es la sociedad, no es más que una de sus formas históricas, tan brutal como abstracta”. Para Bakunin (2009, p.127) el pacto social no es un medio para explicar el surgimiento de la sociedad, pues para él la sociedad es “perpetua como la naturaleza” Es decir que al ser humano le antecede su vida social, y lo desarrolla de la siguiente manera:

---

<sup>10</sup> Esto se discute a cabalidad en su obra *El apoyo mutuo*.

<sup>11</sup> Entendiendo familia como el modelo burgués de familia.

“[...] el hombre no se convierte en hombre y no llega, tanto a la conciencia como a la realización de su humanidad, más que en la sociedad y solamente por la acción colectiva de la sociedad entera [...] No puede emanciparse del yugo de su propia naturaleza, es decir, no puede subordinar los instintos y los movimientos de su propio cuerpo a la dirección de sus espíritu cada vez más desarrollado, más que por la educación y por la instrucción; pero una y otra son cosas eminentes, exclusivamente sociales; porque fuera de la sociedad el hombre habría permanecido un animal salvaje o un santo, lo que significa maso menos lo mismo.”(Bakunin, 2009, p.120)

Es decir que el desarrollo del pacto social como el origen de la sociedad por él es refutando en tanto que para no es más que por medio de la sociedad que alcanzamos la humanidad. Por otro lado el pacto social tampoco le sirve para explicar el origen del Estado.

### **II.4.3 El contrato, la apreciación de Proudhon**

Para Proudhon la formulación del pacto social como lo presentan los contractualistas es superchería, “ningún principio histórico -predica Proudhon- puede resumirse suficientemente en un sistema especulativo; pero cada uno de esos principios necesita interpretación, todos pueden ser interpretados exacta o erróneamente; y las interpretaciones influyen, directa o indirectamente, en el destino histórico del principio.” (Buber, 2014, p.41) Es decir que las suposiciones del contrato social son un sistema especulativo que justifica el régimen político.

## **II.5 El desarrollo histórico del origen del Estado de Pior Kropotkin**

Kropotkin hace una revisión del origen del Estado moderno con base en Agustín Thierry y Sismondi (historiadores franceses). Esta revisión tiene un carácter histórico, etnográfico y con una severa intención científica; ya que una de las características del pensamiento de Kropotkin es su inocultable búsqueda de certezas objetivas.

Para Kropotkin es preciso tener claro que la confusión entre el Estado y la sociedad, a la que acusa a la escuela alemana de la época, resulta contraproducente y desatinada. Además refuerza la perspectiva de quienes no pueden concebir a la sociedad sin la centralización del Estado. Él apunta a lo grave de este error debido a que esta confusión pasa por alto que la humanidad ha vivido en sociedad mucho antes de vivir en Estados, si se toma en cuenta que los Estados tienen su origen dentro de las naciones europeas y datan apenas del Siglo XVI.

Kropotkin también especifica la distinción entre Estado y gobierno. Para él la idea de Estado implica algo distinto de gobierno, incluso los denomina como opuestos. Para él la idea de Estado: “Comprende, no tan sólo la existencia de un poder colocado muy por encima de la sociedad, sino también una concentración territorial y una concentración de muchas funciones de la vida de las sociedades entre las manos de algunos o hasta de todos. Implica nuevas relaciones entre los miembros de la sociedad. (Kropotkin , 2008,p6)

### **II.5.1 El movimiento comunalista del Siglo XII un contraejemplo de la formulación de Hobbes**

El municipio de la Edad Media, la ciudad libre, tiene su origen, por una parte, en la comuna del pueblo, y por otra, en estas mil hermandades y guildas que se constituyeron aparte, fuera de la unión territorial. La federación de

estas dos especies de uniones perfeccionó la comuna de la Edad Media bajo la protección de su recinto fortificado y de sus torres.

En alguna región fue un desarrollo natural. En las demás -y fue la regla general para la Europa occidental - fue el resultado de una revolución. Cuando los habitantes de un determinado burgo se sentían suficientemente protegidos por sus murallas, formaban una conjuración. Prestábanse mutuamente juramento de abandonar todos los asuntos pendientes concernientes a los insultos, las luchas o las heridas, y juraban para desde allí en adelante no recurrir jamás, en las querellas que pudieran ocurrir, a otro juez que no fuera los síndicos que ellos mismos nombraban. En cada guilda de arte o de buena vecindad, en cada hermandad jurada, esto era ya desde hacía mucho tiempo la práctica regular. Tal había sido la costumbre antaño en cada comuna de pueblo, antes que el obispo o el reyezuelo llegara a introducirse y más tarde imponer su juez. (Kropotkin, 2018, p.12)

La ciudad, en fin, es la unión de los barrios, de las parroquias y de las guildas, y tiene su plena asamblea en el gran forum, su gran atalaya, sus jueces elegidos, su estandarte para aliar las milicias de las guildas y de los barrios. Trata en calidad de soberano con las demás ciudades, se federa con las que quiere, pacta alianzas nacionales o fuera de su nación. Los Cinco puertos ingleses alrededor de Douvres estaban federados con puertos franceses y norleandeses del otro lado del canal de la Mancha, la Novgorod rusa es la aliada de la Hansa escandinavogermánica, y así otras muchas por el estilo. En sus relaciones exteriores cada ciudad posee todos los atributos del Estado moderno, y desde esta época se constituyó, por medio de libres contratos, lo que más tarde debía conocerse con el nombre de derecho internacional, colocado bajo la sanción de la opinión pública de todas las ciudades, y más tarde muy a menudo violado, mejor que respetado, por los Estados.

Sucedió muchas veces que una ciudad, no pudiendo encontrar la sentencia en un caso complicado, mandó buscar la sentencia a una ciudad vecina. ¡Y cuántas veces no hizo que este espíritu reinante de la época - el arbitraje, mejor que el juez - se manifestara en el hecho de dos comunas tomando por árbitro a una tercera!

Las uniones de oficio obraban de igual modo. Trataban sus negocios comerciales y de oficio prescindiendo de sus ciudades y concluían sus tratados sin tener en cuenta la nacionalidad. Y cuando en nuestra ignorancia hablamos con orgullo de nuestros congresos internacionales

de oficios, y hasta de aprendices, es porque no sabemos que ya se celebraban en el Siglo XV.

Por último, o bien la ciudad se defiende ella misma contra los agresores, y dirige por sí misma las guerras encarnizadas contra los señores feudales de los alrededores, nombrando cada año uno o dos jefes militares de sus milicias, o bien acepta un defensor militar, un príncipe, un duque, que escoge por sí misma por todo un año y lo despide cuando bien le parece. Generalmente, ponía a su disposición, para sostén de sus soldados, el producto de las multas judiciales, pero le prohibía inmiscuirse en los asuntos de la ciudad. O bien, en fin, demasiado débil para emanciparse por completo de sus vecinos los buitres feudales, conservaba por defensor militar más o menos permanente a su obispo, o a un príncipe de una determinada familia - golfo o gibelino en Italia; familia de Rurich o de Olgerd en la Lituania, - pero velando constantemente para que la autoridad del príncipe o del obispo no traspasase de los hombres del castillo. Y hasta le prohibía entrar sin permiso en la ciudad. Sin duda no ignoraréis que aun en nuestros días el rey de Inglaterra no puede entrar en la ciudad de Londres sin el permiso del lord alcalde de la ciudad. (Kropotkin, 2018, p.18-19)

Para Kropotkin la comuna no es la el reflejo de un todo moral, no muestra universalidad en su forma de ser sino cuando en su lógica se admite el conflicto y la oposición. Pero haciendo eco en que el conflicto sea libremente debatido sin que un poder exterior que se pudiese imponer (como el Estado) oriente y/o controle la resolución e imponga la paz. Estas imposiciones de paz muchas veces significan que cosas contrarias han sido forzadas para crear un orden político general “sacrificando las individualidades y los pequeños organismos, para absorberlos en un vasto cuerpo sin color y sin vida”. (Kropotkin, 2018, p.18-19)

El Estado, para él, no puede tolerar la federación libre pues esta representa una unión libremente consentida, es el Estado (y la iglesia) tienen por objetivo monopolizar el derecho de servir de lazo de unión entre las personas. Es por ello que la federación libre fue sustituida por el principio de sumisión y disciplina que son para Kropotkin el principio del Estado.

## **II.5.2 Pacto social o la imposición del Estado**

La imposición de los Estados a partir del Siglo XIII en Europa despojó a los individuos de sus libertades, de las uniones que establecía basados en libre iniciativa; estas formas relacionales fueron olvidadas con el objetivo de nivelar la sociedad en la misma sumisión. Los lazos entre las personas fueron destruidos para fijar que únicamente el Estado y la iglesia pueden generar un lazo entre las individualidades, de mediar sus conflictos, de actuar por los intereses industriales, comerciales, jurídicos y resolver sobre las agrupaciones que los individuos del Siglo XII participaban directamente.

Para Bakunin (2009, p.127) el origen de Estado es la conquista. El Estado ha nacido por medio de procesos de violencia, saqueo, guerra y desigualdad.

Por otro lado Kropotkin señala que el origen del Estado se efectuó a través de la erradicación de las relaciones sociales y de parentesco que se gestaban en las ciudades operadas por comunas de la Edad Media. Describe a las ciudades comunas o municipios libres como un inmenso movimiento popular, igualitario y de aspiraciones comunales que se produjo en Europa central. Es en el Siglo XVI que se desatan una serie de guerras de confrontación entre el Estado y las ciudades libres junto con sus federaciones. En este proceso se anuló la independencia de las ciudades, se despojó del control del comercio exterior a las ciudades. La producción se burocratizó y esto mató la industria y las artes. También se apropió de las milicias locales y las administraciones municipales, todo ello llevado a cabo por el Estado naciente de los Siglos XVI y XVII.

La comuna del pueblo fue igualmente desaparecida por el Estado. Este despojo ha sido justificado caracterizando a la comuna como una forma anticuada de la posesión del terreno que ponía obstáculos al progreso de la agricultura y la narrativa ortodoxa asegura que desapareció como un proceso natural de las fuerzas económicas.

## II.6 Proudhon, sobre la propiedad privada

Una de las obras más trascendentes de Proudhon fue “¿qué es la propiedad?” obra que por medio de razonamientos lógico-deductivos y apelando a los principios iusnaturalistas busca, por medio de las líneas de pensamiento que tradicionalmente legitiman la propiedad privada, refutar dichos planteamientos. Es decir, utiliza los viejos postulados sobre el origen de la propiedad desarrollados lo suficiente para quedar vacíos.

La palabra propiedad alberga, según Proudhon (2010, p.64), dos sentidos:

- 1) Lo que hace referencia a las condiciones que la individualizan a un sujeto u objeto, que lo distinguen en específico de los demás.
- 2) El derecho de un ser sobre una cosa (en el sentido de los jurisconsultos).

Proudhon discute la analogía entre la idea de propiedad como aquello asimilado. Juzga que los seres humanos no somos propietarios ni de nosotros mismos:

El hombre posee potencias, virtudes, capacidades que le han sido dadas por la Naturaleza para vivir, aprender, amar; pero no tiene sobre ellas un dominio absoluto; o es más que su usufructuario; y no puede gozar de ese usufructo, sino conformándose a las prescripciones de la Naturaleza. Si fuese dueño y señor de sus facultades, se abstendría de tener hambre y frío; levantaría montañas, andaría cien leguas en un minuto, se curaría sin medicinas por la fuerza de su propia voluntad y sería inmortal. Diría: <<Quiero producir>>, y sus obras, ajustadas a su ideal, serían perfectas. Diría: <<Quiero saber>> y sería sabio; <<Quiero gozar>>, y gozaría. Por el contrario, el hombre no es dueño de sí mismo, ¡y se pretende que lo sea de lo que está fuera de él! (Proudhon, 2010, p.65-66)

Puesto claro el punto de partida para el análisis del origen de la propiedad, hace una exploración sobre los argumentos usuales que han hecho los pensadores políticos para legitimar y explicar el origen de la sociedad. Más allá de las explicaciones economicistas que afirman que la propiedad de la tierra existe en tanto esta es un recurso finito los argumentos explicativos clásicos del fenómeno de la propiedad es por medio de la **ocupación** y del **trabajo**.



## **II.6.1 Ocupación**

La ocupación se lleva a cabo mediante la posesión física y efectiva, según la argumentación jurídica. Sin embargo la posesión no implica necesariamente propiedad. Argumenta que fue el incremento de la población lo que generó una demanda en la expansión de la agricultura; ante esto se necesitaba que los productores tuvieran garantías sobre el terreno de cultivo.

De este modo la explicación clásica es que el derecho de ocupación surge de la posesión física y efectiva. Según los jurisconsultos se está conforme con presumir que si alguien ocupa un terreno es dueño en tanto no se demuestre lo contrario. “suponer en la sociedad humana una igualdad natural primitiva es admitir que la actual desigualdad es una derogación de la naturaleza de la sociedad, cuyo cambio no puede explicar satisfactoriamente los defensores de la propiedad” (Proudhon, 2010, p.58)

Sin embargo, al autor no le alcanza con estas explicaciones sobre el origen de la propiedad, pues para él no existe un argumento jurídico que explique la transición de la posesión a la propiedad por medio de la ocupación.

## **II.6.2 Trabajo**

La justificación de la propiedad por medio del trabajo le resulta insuficiente. Debido a que producir por medio del trabajo es una necesidad primaria igual para todos, sin embargo la existencia de la propiedad privada, es decir, que los medios de producción de la vida estén en propiedad de unos pocos hace que el trabajo se convierte en un privilegio. “El hombre no puede renunciar al trabajo ni a la libertad; reconocer el derecho de propiedad territorial es renunciar al trabajo, puesto que es abdicar el medio para realizarle, es transigir sobre un derecho natural y despojarse de la cualidad de hombre.” (Proudhon, 2010, p.101)

El principio de la propiedad privada de los medios de producción le resulta contrario a las leyes naturales en tanto que el ser humano tiene

necesidad de trabajar para vivir por tanto necesita de medios y materias para producir. La necesidad de producir conforma un derecho. Y si el derecho surge de las necesidades sociales “la ley, dice un jurisconsulto moderno, es la expresión de una necesidad social, la declaración de un hecho: el legislador no la hace, la escribe.” (Proudhon, 2010, p.84)

### **II.6.3 De la posesión a la propiedad**

Basado en los derechos naturales afirma que la libertad, la igualdad y la seguridad son derechos absolutos. En esta línea si la libertad, la igualdad y la seguridad personal son derechos absolutos -absolutos en tanto no son susceptibles a aumento o disminución- que la propiedad figure como un derecho natural resulta problemático; ya que cualquier justificación de la propiedad niega el principio de igualdad. Admite a la posesión como algo armonioso y propio con los derechos naturales. Sin embargo cuestiona la legitimidad y el origen del proceso en el que las personas pasan de ser poseedores a propietarios.

¿Cómo ha podido constituir esta adjudicación a favor de cada partícipe un derecho transmisible de propiedad sobre una cosa a la que todos tenían un derecho inalterable de posesión? Según la jurisprudencia, esta transformación del poseedor en propietario es legalmente imposible: implica en el derecho procesal primitivo la acumulación de la acción posesoria y de la petitoria, y admitida la existencia de una mutua concesión entre los partícipes, supone una transacción sobre un derecho natural. (Proudhon, 2010, p.77)

¿Cómo se ha pasado de la posesión a la propiedad? La explicación podría tener que ver con la agricultura, sin embargo Proudhon (2010, p.80) asegura que bastaría con garantizar la posesión de los frutos al trabajador de la tierra; por lo que asume que “La agricultura no fue por sí bastante para establecer la propiedad permanente; se necesitaron leyes positivas, magistrados para aplicarlas; en la palabra, el Estado político.” Según Proudhon (2010, p.80) el incremento de la población hizo que la agricultura se convirtiera en una institución prioritaria dentro de la sociedad “[...] la necesidad de asegurar al

cultivador los frutos de su trabajo exigió una propiedad permanente y leyes para protegerla. Así pues, a la propiedad debemos la creación del Estado.”

Proudhon asegura que es el lazo de la propiedad lo que vincula y somete a los individuos a la ley, la propiedad permanente de la ley es producto del derecho civil:

En efecto, la ley, al constituir la propiedad, no ha sido la expresión de un hecho psicológico, el desarrollo de una ley natural, la aplicación de un principio moral. La ley, por el contrario, ha creado un derecho fuera del círculo de sus atribuciones; ha dado forma a una abstracción, a una metáfora, a una ficción; y todo esto sin dignarse prever las consecuencias, sin ocuparse de sus inconvenientes, sin investigar si obraba bien o mal. (Proudhon, 2010, p.81)

Por último es preciso tener claro que cuando Proudhon señala que la propiedad privada es un robo se refiere a que la privatización de los medios de producción y reproducción de la vida son un robo que atenta contra el derecho de vivir de las personas. Ya que los medios de producción al estar en manos del capital privado hacen que el acceso al trabajo se transforme en un privilegio del que no todos gozarán. En tanto el trabajo sea un privilegio - en tanto las personas estén supeditadas para proveerse de sus medios básicos de existencia- la propiedad es y será un robo, un robo a la vida.

## **II.7 Sobre el deber de obediencia**

Bakunin (2009, p.138) especifica que hay autoridades incuestionables (la de las leyes naturales) y otras que caracteriza como válidas pero no absolutas. Deja en claro que si el tema es relacionado a cierta disciplina o ciencia consultará al especialista en turno “Cuando se trata de zapatos, prefiero al zapatero; si se trata de una casa, de un canal o de un ferrocarril, consulto al arquitecto o del ingeniero.” El especialista informa y sugiere, pero no se impone en su individualidad. Es decir, después de escuchar con atención la inteligencia del especialista y con el respeto que merece, Bakunin se reserva su derecho de crítica y de control. No reconoce una autoridad

humana infalible, a ningún individuo le confiere fe absoluta. Es por ello que fuera de la naturaleza Bakunin no reconoce ninguna autoridad fija, constante o universal.

Para Bakunin (2009,p.45) el Estado que se establece por la gracia de Dios pero que se concreta gracias al espíritu moderno es decir sobre la voluntad (ficticia) del Pueblo. El derecho absoluto del Estado moderno descansa en la ficción del interés colectivo, del derecho colectivo, la voluntad y libertad colectivas que Rosseau y Robespierre sustentan mientras que en el pasado los monarquistas se sustentaron en la gracia de Dios para justificar al Estado.

Señala que quienes toman las teorías liberales en serio tienen de punto de partida la libertad individual, la cual los sitúa como adversarios del Estado. El liberalismo ubica al Estado como un mal necesario; asimismo el progreso de la civilización consiste en disminuir los atributos de este. Apunta a que el liberalismo esboza toda una legitimación del Estado, que para Bakunin (2009,p.109) se explica como un interés de clase, ya que todos los doctrinarios liberales pertenecían a la burguesía.

Bakunin hace un fuerte énfasis en apuntar a que la libertad individual no es una creación ni un producto de la sociedad. Criticó con ferocidad la noción de que la libertad individual antecede a la sociedad, y que la sociedad se forma por un acto voluntario por medio de un pacto o contrato. En esta misma línea la sociedad se presenta entonces como un impedimento para la plenitud del individuo en el liberalismo. Bakunin (2009, p.111) rechazó estas nociones explicando que la sociedad antecede y sobrepasa, es perpetua como la naturaleza. La sociedad es un hecho positivo y primitivo según él, la base misma en donde se desarrolla el bien y el mal. Dios es el principio (nada, vacío absoluto, abstracción muerta) de la autoridad que niega la libertad.

## II.8 La construcción de la libertad

Un postulado muy importante del pensamiento anarquista que encontramos en Bakunin es la percepción de la libertad como un producto de la interacción social. El género humano, que tiene origen en el desarrollo de su propia especie llega a la conciencia de sí y de su libertad.

Ante todo no puede tener ni esa conciencia, ni esa libertad; nace animal feroz y esclavo, y no se humaniza y no se emancipa progresivamente más que en el seno de la sociedad, que necesariamente anterior al nacimiento de su pensamiento, de su palabra y de su voluntad; y no puede hacerlo más que por los esfuerzos colectivos de todos los miembros pasados y presentes de esta sociedad, que es, por consiguiente, la base y el punto de partida natural de su humana existencia. (Bakunin, 2009, p.118)

El ser humano sólo puede desarrollar su personalidad individualidad y libertad en relación a los otros. Así para la postura anarquista es en la sociedad que se crea la libertad de los individuos humanos.

La definición materialista, realista y colectivista de la libertad, por completo opuesta a la de los idealistas, es ésta: el hombre no se convierte en hombre y no llega, tanto a la conciencia como a la realización de su humanidad, más que en la sociedad y solamente por la acción colectiva de la sociedad entera; no se emancipa del yugo de la naturaleza exterior más que por el trabajo colectivo o social, lo único que es capaz de transformar la superficie terrestre es una morada favorable a los desenvolvimientos de la humanidad; y sin esa emancipación material no puede haber emancipación intelectual y moral para nadie.” (Bakunin, 2009, p.120)

Bakunin afirma que es en la presencia de los otros que podemos, decirnos sentirnos y reconocernos como libres. Nuestra humanidad se afirma y libera cuando reconocemos la humanidad y libertad en los otros. Pero desde la perspectiva anarquista mi libertad no se limita por la libertad del otro, sino que se amplifica. Nadie es verdaderamente libre hasta que todos los seres humanos sean libres. De tal manera, la libertad de otro individuo no opera como límite de mi libertad sino como extensión y condición de ella. Entre más

seres humanos sean libres el rango de mi libertad se torna más amplio y profundo.

De tal manera que la oposición a mi libertad reside en la opresión, la ejercida sobre mí pero también la ejercida sobre los demás:

Lo que es lo mismo, su animalidad es una negación de mi humanidad, porque –una vez más- no puedo decirme verdaderamente libre más que cuando mi libertad, o, lo que quiere decir lo mismo, cuando mi dignidad de hombre, mi derecho humano, que consisten en no obedecer a ningún otro hombre y en no determinar mis actos más que conforme a mis convicciones propias, reflejados por la conciencia igualmente libre de todos, vuelven a mí confirmados por el asentimiento de todo el mundo. Mi libertad personal, confirmada así por la libertad de todo el mundo, se extiende hasta el infinito. (Bakunin, 2009, p.122-123)

## **II.9 El Estado**

Bakunin acepta al Estado como un mal, pero un mal históricamente necesario,<sup>12</sup> necesario en el pasado y próximo a extinguirse.

Bakunin (2009, p.127) asevera: “el Estado no es la sociedad sino una de sus formas históricas, brutal y abstracta.” Describe su origen como el matrimonio de la violencia y del despojo. Fuerza brutal e inequidad triunfante son uno de los tantos adjetivos que utiliza para la descripción del Estado. Su papel hasta en los países más democráticos, ha sido perpetuar el privilegio de una minoría y la opresión de la mayoría.

Bakunin también apuesta a que el Estado contiene en su naturaleza misma los elementos que instigan a la rebelión contra él. Ya que el Estado que describe Bakunin instrumentaliza la violencia para ejercer el dominio; no hace mención del papel de la ideología y el poder político en la lógica estatal. El Estado no insinúa, tampoco procura convertir y sus intervenciones ejercen

---

<sup>12</sup> Comparte con Marx la perspectiva iluminista del cambio del modo de producción

la imposición. Un Estado de estas características naturalmente será combatido desde la óptica de este autor.

La conquista es el origen y fin último de los Estados del tipo que sean. El Estado es la organización del poder, y la naturaleza de todo poder no puede soportar un superior o igual. Pues el poder no tiene otro objeto que la dominación. La dominación no puede ser confirmada más que cuando se tiene sometido cualquier obstáculo a la voluntad de quien lo detente. Ningún poder tolera a otro más que cuando las circunstancias le obligan a ello, que generalmente es cuando se siente impotente a destruirlo o derribarlo. (Bakunin, 2009, p.159-160)

Acrescentar la grandeza y prosperidad del Estado es la virtud que ensalza al patriotismo. La moral política y la humana habitan un lugar de desencuentro. Atribuye esta contradicción por un principio inevitable del Estado: “no siendo el Estado más que una parte, se coloca y se impone con el todo; ignora el derecho de todo lo que, no siendo él mismo, se encuentra fuera de él, y cuando puede, sin peligro, lo viola. El estado es la negación de la Humanidad.” (Bakunin, 2009, p.160)

## **Conclusiones del Capítulo II**

El punto de partida para la redacción de este Capítulo fue describir el conjunto de ideas y argumentos principales de la propuesta teórico política anarquista sobre el concepto de Estado, desde la crítica o incorporación de las categorías por parte de la propuesta iusnaturalista.

La categoría de naturaleza humana tuvo una gran importancia, por un lado, con la exploración de este trabajo queda claro que la apreciación clásica del anarquismo respecto a esta categoría no es la de “el buen salvaje”. Muy por el contrario la apreciación del anarquismo social clásico respecto a la

esencia de la naturaleza humana es compleja. El anarquismo tiene en cuenta que las personas tienen un espectro de impulsos, están presentes las tendencias egoístas tanto como las tendencias sociales, pero no por ello son tendencias necesariamente antagónicas; la perspectiva anarquista consiste en observar una correlación entre bienestar individual y el bienestar social.

Por lo que podríamos sintetizar la valoración anarquista general de la naturaleza humana en tanto que no es necesaria una perspectiva optimista. Sino que asume que el género humano está en condición de manifestar diversas posibilidades de acción según la circunstancia presente, por lo que la orientación de las personas en sociedad dependerá más su contexto que de facultades innatas.

Otra categoría de análisis abordada en el capítulo es el pacto social. La crítica al concepto del pacto social por parte de los teóricos anarquistas es abordarlo como una categoría que legitima o justifica lógicamente la fundación del Estado. Ya sea ver al pacto social como un hecho histórico o una suposición lógica, la perspectiva anarquista discute ambas apreciaciones. De inicio, todos los anarquistas distinguen entre el Estado y la sociedad, por lo que la categoría social es cuestionada tanto en la arista como origen de la sociedad como del origen del Estado.

El tema de la propiedad es abordado en este trabajo por Proudhon, debido a que este tema es característico del autor. Proudhon construye una crítica a los iusnaturalistas que conciben a la propiedad como uno de los derechos naturales. Si la libertad, la seguridad, y la igualdad son derechos naturales absolutos la propiedad no podría entrar en esta categoría pues resulta contradictoria tanto para la igualdad como para la libertad. Según lo expuesto la propiedad es el origen de la desigualdad, además de que si una fracción de la población es la poseedora de los medios de producción, el acceso al trabajo está restringido y no es accesible para todos; por lo tanto la igualdad no puede ser una garantía en las circunstancias de la propiedad



privada. Cabe agregar que si la libertad es asumida como algo relacional, la propiedad privada de los medios de producción y reproducción de la vida lacera el tejido social. La propiedad establece jerarquías e implica un factor que fundamenta y a la vez requiere del aparato estatal; es al mismo tiempo origen y justificación del Estado y una garantía para la preservación de las jerarquías sociales.

En este capítulo queda expresado que esta perspectiva anarquista de la libertad es social, es decir, nuestra libertad no puede ser reconocida y ejercida más que en relación a los demás. “La verdadera libertad es colectiva. La cuestión no reside en ser un individuo sino en pertenecer a un grupo que sea libre. La libertad no consiste, entonces, en liberarse de los otros sino en liberarse con los otros y cambiar las estructuras de la sociedad.”(Ferrer, 2005 p.263) Los aspectos sociales e individuales sobre la libertad se abordará con mayor profundidad en el último capítulo.

El deber de obediencia, es interpretado como el acto de sumisión ante la amenaza latente y tácita que garantiza el pacto social; en su origen. Cabe aclarar que Bakunin no reconoce en el Estado la cualidad del poder político. De igual forma, la exploración de Kropotkin se detiene en un Estado que establece su dominio a través de la violencia, pero no desarrolla mucho la ruptura donde el Estado no se maneja sólo por el ejercicio de la fuerza. Proudhon es más profundo en desarrollar la correlación entre Estado y propiedad privada como uno de los mecanismos que aseguran el dominio o poder político. las valoraciones del concepto de Estado por parte de los teóricos anarquistas parecen fluctuar en cierta confusión de conceptos entre el Estado absolutista con el Estado moderno.

## Capítulo III

---

*Objetivo del capítulo:* Hacer un análisis comparativo entre los planteamientos presentados previamente en el Capítulo I y el Capítulo II. Con el fin de esclarecer la perspectiva anarquista con respecto al concepto de Estado y otras categorías específicas que construyen esta postura teórica ante el Estado como abstracción y realidad.

### III.1 valoración de la naturaleza humana

¿Por qué la categoría de naturaleza humana es importante? La categoría de naturaleza humana me parece que ha funcionado como una herramienta conceptual para hacer ejercicios de suposición, razonamientos lógicos para, a partir del principio al que se adhiera, proponer un régimen político adecuado que permita la armonía y buena convivencia entre las personas.

La naturaleza humana entendida por Hobbes era de corte hostil, suponiendo que el ser humano es un peligro para los demás seres humanos, por lo que resulta afortunado suponer que es necesario un ente abstracto con capacidades regulativas que nos salve de la competitividad la cual puede escalar a magnitudes letales para alguno de los involucrados.

Por su lado Locke, tuvo una apreciación de la naturaleza humana más bien optimista con una tendencia al bien. Para este autor quien se comporta de manera antisocial está violando los dictados de la razón, es decir, contradice su propia naturaleza. Es porque las personas tiene la capacidad de esquivar la virtud del juicio que es necesario un ente regulatorio para la ejecución y el repartimiento de justicia.

¿Cuál es la valoración del desarrollo de esta idea de la naturaleza humana en los autores iusnaturalistas que es puesta en ruptura por los anarquistas?

Me parece que la apreciación anarquista es más compleja que una cuestión dicotómica de asumir un extremo o el otro.

Suele asumirse que la perspectiva de los anarquistas peca de ingenua y optimista. La falta de una cultura política de izquierda cercana al anarquismo supone que es debido a que los anarquistas asumen que las personas son buenas por naturaleza es que es viable una organización social sin ejercicio de dominación.

El acercamiento de este trabajo a los clásicos decimonónicos -Bakunin, Proudhon, Kropotkin- nos deja claro que las apreciaciones anteriores no podrían estar más erradas. Para Bakunin el comportamiento de las personas será determinado por sus circunstancias sociales y la fuerza de su espíritu individual. Para Proudhon tenemos interiorizadas tendencias que nos empujan a la sociabilidad mientras otras nos impulsan al aislamiento; estos dos impulsos se encuentran siempre en pugna. En Kropotkin queda claro que la sociabilidad tiene una lectura más deductiva que hipotética, por lo que lo asume como un hecho tanto histórico como científico. La impresión sobre la naturaleza humana en el anarquismo es de una proclividad que tiende a la complejidad, un vaivén entre la sociabilidad y el egoísmo.

### **III.2 Las leyes de naturaleza**

Al tomar la categoría de ley natural, es importante dejar claro que esta categorización se ha utilizado en la historia del pensamiento político con anterioridad, como Salazar (2009, p.221) menciona: “La idea de que existe un *ius* o *jus naturale* (derecho natural), entendido como un conjunto de normas (leyes) que es anterior (lógicamente) y superior (axiológicamente) al derecho positivo o escrito, es tan vieja como la filosofía y la civilización occidental”. En el inicio de este trabajo las leyes de naturaleza son explicadas por medio de un origen religioso el cual funciona como hilo argumentativo del iusnaturalismo contractualista.

Pese a que Hobbes despliega una explicación sobre el origen y legitimidad del Estado de carácter más bien racional, sus suposiciones no niegan un origen divino como denominación de origen. Con Hobbes es que el paradigma de la naturaleza cambia, y la naturaleza que en la antigüedad era un ejemplo de perfección y equilibrio pasa a ser una fuerza a la cual es necesario dominar o controlar (Salazar, 2009). En tanto esto, pese a la existencia de leyes naturales que nos rigen, debido a su carácter de ser ajenas al artífice de lo humano es necesario reforzarlas mediante otros instrumentos de carácter racional, como lo es el Estado. El estado, es un instrumento racional resulta previsible, verificable y comprobable; esto es necesario en la perspectiva de Hobbes pues así se garantiza la seguridad.

Ello permite entender que Hobbes aparezca como el fundador del iusnaturalismo moderno, es decir, de una concepción nueva del derecho natural, a pesar de que ese iusnaturalismo suyo pueda y deba considerarse como unos de los mayores esfuerzos teóricos por superar precisamente los supuestos esenciales de cualquier iusnaturalismo propiamente dicho, es decir, de cualquier pretensión de descubrir un marco natural de justicia, de legalidad y de derechos que esté por encima y sirva para evaluar a la justicia, a la legalidad y al derecho positivo. (Salazar, 2009, p.220)

Por otro lado para Locke las leyes de naturaleza son designios de Dios transmitidos hasta nosotros a través de la razón. Las leyes de naturaleza operan como designios divinos que aseguran la preservación de la humanidad. Pero cabe aclarar, que los derechos de Locke son derechos que reafirman al individuo ante el poder soberano. “A diferencia, pues, de los iusnaturalistas premodernos, que basan la fuerza obligatoria de la ley de la naturaleza fundamentalmente en la sanción o el premio divinos, Locke, con hobbessiano realismo, sustenta esa fuerza en un “derecho” subjetivo, atribuido a todos y cada uno de los seres humanos por la propia ley de naturaleza.”(Salazar, 2004,p.274)

Por su parte los anarquistas rechazan el principio contractualista, sin embargo no existe un necesario consenso sobre la validez de la categoría de leyes de

naturaleza entre los anarquistas. Lo que sí podemos asegurar es que el reconocimiento de ciertos principios anteriores al derecho positivo son reconocidos. Para Proudhon el reconocimiento de derechos previos al derecho positivo parece ser más un elemento para el desarrollo metodológico de su obra “Qué es la propiedad” más que un hecho.

### **III.2.1 ¿Son tratadas como tal por los anarquistas?**

La perspectiva anarquista se comparte más con la tradición filosófica premoderna, que con la ruptura que genera Hobbes, en tanto a asumir que los seres humanos vivían ya en grupos sociales complejos.

Los autores anarquistas entran en ruptura necesaria con el iusnaturalismo tal como lo están ante la idea del contrato social. La manera en que Bakunin y Kropotkin abordan las leyes naturales parece más una descripción de las ciencias físicas o biológicas que como un elemento jurídico. Hablan de ley natural pero es notorio que la referencia tiene más que ver con manifestaciones del mundo físico/natural que con un elemento jurídico previo al derecho positivo.

Por otra parte el desarrollo metodológico de Proudhon para la obra de “qué es la propiedad” consiste en a partir de afirmaciones dadas/aceptadas por la comunidad intelectual como punto de partida para efectuar su análisis. Así asume a la libertad, la igualdad, la propiedad como derechos naturales para demostrar la propia contradicción que alberga asumir a la igualdad y a la propiedad como derechos esenciales de lo humano. Es decir, la ley natural es un punto de partida para un análisis teórico y no un hecho para Proudhon.

Pero en la sociedad es necesario distinguir claramente las leyes naturales a las que todos obedecemos involuntaria y fatalmente, «de las leyes autoritarias, arbitrarias, políticas, religiosas, criminales y civiles, que las clases privilegiadas han establecido en la historia». Si como las primeras son las premisas de la interacción social, las segundas exigen de cada uno la rebelión y la independencia «tan absoluta como sea posible con respecto a todas las pretensiones de mando, con respecto a todas las

voluntades humanas, tanto colectivas como individuales que quisieran imponerle, no su influencia natural, sino su ley. En cuanto a la influencia natural que los hombres ejercen unos sobre otros es aún una de esas condiciones de la vida social contra la cual la rebelión sería tan inútil como imposible. Esta influencia es la base misma, material, intelectual y moral de la humana solidaridad». (Colombo 2004, p.136-137)

### **III.2.2 El estado de guerra ante el origen de las sociedades. Un principio de supervivencia**

El estado de guerra que los autores clásicos del contractualismo plantean es una suposición lógica irremediable en Hobbes y una posibilidad latente y peligrosa en Locke. Así también es discutido desde distintas aristas por los anarquistas.

En cuanto a Bakunin el estado de guerra es una categoría que rechaza de principio, sino es que ni siquiera está en consideración, pues asume a la sociedad como constitutiva del individuo. Si la sociedad para Bakunin (2009, p.127) “es un inmenso hecho positivo y primitivo anterior a toda conciencia, a toda idea, a toda apreciación intelectual y moral, es la base misma, es el mundo en el que fatalmente y más tarde se desarrolla para nosotros lo que llamamos el bien y el mal.” Por tanto la categoría de estado de guerra es una suposición impensable desde la perspectiva de este autor.

Kropotkin reconoce que existe la competitividad en las especies sino que lo reconoce como un hecho propio de la evolución de las especies, sin embargo esta tendencia competitiva no se asemeja al estado de guerra descrito por Hobbes o Locke. El objetivo de su trabajo es darle eco a otras apreciaciones sobre el desarrollo humano que no se habían tenido en cuenta por el desarrollo del conocimiento dominante. Pero así como existe la competencia existe el apoyo mutuo; y por tanto para esta autor, si la supervivencia de la especie humana hubiese dependido de los estándares de Hobbes sobre la condición humana, la supervivencia de la humanidad habría sido imposible.

Proudhon es más complejo en este aspecto, supone que así como tenemos tendencias de sociabilidad, el egoísmo nos empuja a resaltar nuestra individualidad, pero la tendencia egoísta no tiene porqué ser conflictiva para la tendencia social. Porque no es que el beneficio del individuo y el beneficio de la sociedad estén necesariamente en una relación excluyente.

### **III.3 El pacto social ante el desarrollo histórico del Estado**

El pacto social en Hobbes es la unidad que conforma el cuerpo político.

Como menciona al respecto Colombo (2004, p.93):

El cuerpo político que nace con el contrato es «algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real (...) instituida por pacto de cada hombre con los demás», y el poder que resulta debe ser suficiente para protegerlos. Y este poder es suficiente sólo en la medida en que reciba tanto poder y fuerza como para formar, por el terror que inspira, la voluntad de todos y para asegurar la paz al interior y crear una ayuda mutua contra los enemigos del exterior

El pacto social en Locke tiene otras implicaciones, esta vez el énfasis se encuentra en el consentimiento: “y si bien el derecho de resistencia es explícitamente reconocido, ya que es el consentimiento el que empeña a comprometer a los individuos en el cuerpo político, este consentimiento implica al mismo tiempo un acto de confianza, un *trust* en la institución política y, como sujetos de un cuerpo político constituido, todos están ligados por el deber de obediencia cívica que no conoce excusas. (Colombo, 2004,p.95)

De esta manera el pacto que propone Locke ejerce un dominio distinto, ya no es el absolutismo tiránico de Hobbes, sino está encausado en un poder limitado y representativo que valida que el Estado sea el ente regulador de las relaciones sociales por medio de su institucionalidad propia. Desde esta perspectiva al servir a la voluntad del Estado el individuo no está sirviendo a una voluntad distinta de su propia voluntad. Desde la perspectiva de Locke “El pacto sólo puede ser legítimo y racional si garantiza la “libertad civil” -es

decir la libertad limitada solamente por un poder legislativo que cuenta con la confianza del pueblo-, aun a costa de potenciales riesgos para ese orden y de desigualdades masomenos profundas” (Salazar, 2009, p.286)

La perspectiva anarquista contrapone a la categoría de pacto social la revisión del momento histórico en que surge el fenómeno del Estado: “Piotr Kropotkin, sitúa el nacimiento del Estado en el Siglo XVI, una fecha un tanto tardía pero que tiene en cuenta que la consolidación de la forma institucional estatal fue a la par con las grandes insurrecciones paisanas y milenaristas.” (Colombo, 2004, p.86)

Para Proudhon la vida en sociedad es parte del desarrollo del género humano, lo social está ligado a nuestra naturaleza, por lo que la categoría del pacto social le resulta una serie de suposiciones inadecuadas. Para él aquello que origina el Estado no es un contrato sino la necesidad de un aparato centralizado que asegure la propiedad privada.

Bakunin expresa su disenso con la categoría de pacto social comenzando por distinguir entre Estado y sociedad. En la misma línea que Proudhon, afirma que la vida en sociedad es lo que nos ha definido como humanos, la categoría de pacto social no es adecuada ni para expresar el origen de la vida en sociedad ni para el origen del Estado. Para Bakunin mientras que la sociedad es perpetua como la naturaleza, el Estado es un momento histórico de la sociedad, además de que el origen y fin del Estado no es la paz social sino la conquista.

La parte más terrible desde la perspectiva de Kropotkin, es que el pacto social invisibiliza que el Estado surgió de la anulación de voluntades y relaciones sociales con sus propios estatutos de mediación, que no necesitaban un poder centralizado de regulación.

El pacto social como origen del Estado es criticado por Kropotkin desde una perspectiva histórica; hace hincapié en cómo es por medio del surgimiento del



Estado que el tejido social de las ciudades medievales y los sistemas de comunas son destruidos para la edificación de un orden central y jerarquizado. Para Kropotkin, el Estado es una relación social, sino es que un ente que busca la monopolización de la mediación social. Por otro lado, es interesante la observación de Buber (2014, p.58) cuando expresa: “No cabe la menor duda de que Kropotkin tiene un concepto del Estado demasiado estrecho; no vacila en identificar al Estado centralista con el Estado en general.” Esta observación es bastante certera si consideramos al Estado moderno como una forma histórica determinada: “el concepto de Estado no es un concepto universal sino que sirve solamente para indicar y describir una forma de ordenamiento político que se dio en Europa a partir del Siglo XIII y hasta fines de Siglo XVIII o hasta inicios del XIX, sobre la base de presupuestos y motivos específicos de la historia europea.” (Pasquino, 1985, p.626)

En cambio, no le falta razón a Kropotkin cuando considera que el nacimiento del Estado centralista moderno (que él presenta erróneamente como el Estado en sí) no es anterior al Siglo XVI, a la época en que se consumó “la anulación de todos los contratos libres: comunidades de aldea, ligas de artesanos, hermandades, confederaciones de la Edad Media”(Buber, 2014,p.58)

Las críticas que hace Buber (2014, p.59-60) señalan como deficiencia que Kropotkin no hiciera diferencia entre el Estado prepotente y el Estado legítimo. Sin embargo, Buber parece hacer caso omiso a que uno de los principios del anarquismo es el antiestatismo, pues desde esta perspectiva el Estado no es nunca legítimo sino un ente abstracto que es a la vez un aparato institucional de funcionamiento complejo que perpetúa las jerarquías sociales corrientes, es decir, no hay Estado sin dominación. Esto es posible observar en Buber (2014,p.63):

lo que kropotkin combatía en definitiva no era el orden estatal en sí, sino el orden actual en todas sus formas, y que su “anarquía”, como la de Proudhon, es en realidad acracia, es decir, ausencia de dominación,

no de gobierno. En 1864 Proudhon escribió en una carta: “la anarquía es una forma de gobierno u organización, si se me permite la expresión, en que el principio de autoridad, las instituciones policiacas, las medidas preventivas y represivas, la burocracia, el régimen fiscal, etc., quedan reducidos a su mínima expresión.” Es, en el fondo, la misma opinión de Kropotkin.

Buber también reclama el poco hincapié en las luchas en la comuna medieval por parte de Kropotkin, pues para él estas luchas eran la garantía misma de la vida libre en la comuna ya que mientras que en el marco del Estado se pelea para conquistar, en el marco de la comuna medieval se pelea para la preservación del individuo y su libertad de asociación y acción, además de la defensa del principio federativo.

Es decir, el pensamiento anarquista confronta el pacto social desde una perspectiva histórica, y es una confrontación cruda. No hay ninguna consenso ni suma de voluntades. El Estado no se fundó por medio de un pacto, fue un fenómeno mucho más complejo e igualmente violento, y que sobretodo no fue instituido por medio del consenso sino por medio de la fuerza.

### **III.4 la propiedad en Locke y Proudhon**

Locke (2011, p.17) argumenta que la ley natural garantiza ciertos medios para la preservación, uno de estos medios para la preservación y reproducción de la vida es la propiedad de la tierra. La propiedad como origen es de designio divino, la cual se adquiere y preserva por medio del trabajo. Es por medio del esfuerzo ejercido en las cosas comunes que estas pasan a ser propiedades: “El trabajo, que fue mío, al removerlos del estado común en que se hallaban, hincó en ellos mi propiedad.” (Locke, 2011, p17).

Ante lo anterior, la satisfacción de la necesidad del el trabajo y la propiedad se genera la necesidad de garantía de la preservación de tal propiedad. para Locke es por medio del trabajo que un objeto se convierte en pertenencia. Una vez que la propiedad ha sido constituida, es necesario que esté

garantizada, pues es necesario que el trabajo efectuado se preserve en quien lo ejerció. Ante estas circunstancias el pacto social, es decir, la constitución del Estado funge como el entramado institucional que garantiza la protección a la propiedad, la protección al fruto del trabajo y a la persona: “las diversas comunidades establecieron los límites de sus distintos territorios, y mediante leyes regularon entre ellas las propiedades de los miembros particulares de su sociedad, y así, por convenio y acuerdo, establecieron la propiedad que el trabajo y la industria empezaron.” (Locke, 2011, p.27)

Locke intenta argumentar un origen legítimo a la propiedad y a cómo es necesario el Estado para su preservación. Proudhon rebate los orígenes de explicación legislativa o lógica de la propiedad y cómo esta es una necesidad para la edificación del Estado Moderno. Proudhon cuestiona hasta la noción misma de propiedad,(Proudhon, 2010,p.65-66) para él ser propietario de algo implica una soberanía total sobre ello,y argumenta que, empero, no podemos ejercer un poder soberano ni hacia nosotros mismos.

Proudhon rebate los argumentos que habían explicado el origen de la propiedad como un derecho natural o como el fruto del trabajo o la posesión. Para Proudhon no existe ninguna maroma jurídica que justifique el paso de la posesión a la propiedad, “Es regla de jurisprudencia que el hecho no produce derecho; la propiedad no puede sustraerse a esa regla.” (Proudhon, 2010, p85).

Como se puede observar en el capítulo anterior, el desarrollo de Proudhon para rebatir los argumentos de la propiedad son la ocupación y el trabajo. Pese a que Proudhon no discute a Locke directamente, los argumentos que analiza y refuta son los mismos propuestos por Locke.

Proudhon plantea que si el derecho natural nos provee a todos con libertad, propiedad y seguridad individual (Proudhon, 2010, p.46) entre todos estos dones el de la propiedad sólo existe en potencia, es para la mayoría una facultad dormida a la cual juzga quimérica.

Concretando: la libertad es un derecho absoluto, porque es al hombre, como la impenetrabilidad a la materia, una condición sine qua non de su existencia. La igualdad es un derecho absoluto, porque sin igualdad no hay sociedad. La seguridad personal es un derecho absoluto, porque, a juicio de todo hombre, su libertad y su existencia son tan preciosas como las de cualquier otro. Estos tres derechos son absolutos, es decir, no susceptibles de aumento ni disminución, porque en la sociedad cada asociado recibe tanto como da, libertad por libertad, igualdad por igualdad, seguridad por seguridad, cuerpo por cuerpo, alma por alma, a vida y a muerte. (Proudhon, 2010, p.53-54)

Por ello para Proudhon la propiedad es un derecho natural conflictivo, pues en sí misma alberga la semilla de la desigualdad, se desarrolla un desequilibrio social “por eso, o la sociedad mata a la propiedad o ésta a aquélla.”(Proudhon, 2010, p.54) En la misma línea recalca cierta sospecha de origen en la justificación de la propiedad. “Si la propiedad es un derecho natural, absoluto, imprescriptible e inalienable, ¿Por qué en todos los tiempos ha preocupado tanto su origen? Este es todavía uno de los caracteres que la distinguen. ¡El origen de un derecho natural! ¿Y quién ha investigado jamás el origen de los derechos de libertad, de seguridad y de igualdad? Existen por la misma razón que nosotros mismos, nacen, viven y mueren con nosotros.”(Proudhon, 2010, p.54)

Locke plantea que el medio para adquirir propiedad es el trabajo, esto quiere decir que la propiedad es dada y limitada por la fuerza de trabajo que podamos ejercer en nuestro entorno. En esta línea a Proudhon la justificación de la propiedad de la tierra por medio del trabajo le resulta insuficiente. “Para tranquilizar al labrador bastaría asegurarle la posesión de los frutos. Concedamos además que se le mantuviera en su ocupación territorial mientras continuase su cultivo.”(Proudhon, 2010, p.80) Por lo que si Proudhon afirma que el trabajo otorga posesión, no concede ninguna lógica o precepto jurídico que explique una vez establecida la posesión pase ésta a ser propiedad. “Según la jurisprudencia, esta transformación del poseedor en propietario es legalmente imposible: implica en el derecho procesal primitivo

la acumulación de la acción posesoria y de la petitoria, y admitida la existencia de una mutua concesión entre los partícipes, supone una transacción sobre un derecho natural.”(Proudhon, 2010, p.77)

Se ha apelado a la agricultura como el fenómeno que originó la propiedad, pero para Proudhon, su origen se instituye cuando el cuerpo político adquiere la capacidad de instituir:

La agricultura no fue por sí bastante para establecer la propiedad permanente; se necesitaron leyes positivas, magistrados para aplicarlas; en la palabra, el Estado político. La multiplicación del género humano hizo precisa la agricultura; la necesidad de asegurar al cultivador los frutos de su trabajo exigió una propiedad permanente y leyes para protegerla. Así pues, a la propiedad debemos la creación del Estado. (Proudhon, 2010, p.80)

### **III.5 Anarquismo y Liberalismo, puntos de encuentro y ruptura**

Tanto el anarquismo como el liberalismo son doctrinas políticas que desde su origen han tenido lugares de encuentro. Entre los conceptos centrales compartidos se encuentra la importancia a la esfera individual y a la libertad. Además de esto, ambas doctrinas comparten un fuerte rechazo al despotismo y a la tiranía. Otro lugar de similitud reside en que ambas doctrinas comparten valores de la ilustración, tales como el progreso humano.

La consideración del Estado como un mal es un punto de encuentro y a la vez de ruptura. La ruptura se desarrolla en que pese a considerar al Estado como un mal, desde el liberalismo se le considera un mal necesario. Uno de los méritos importantes del liberalismo en el campo político fue exigir que el Estado ejerciera un poder dentro de un marco jurídico que lo limite y distribuya en instituciones diferenciadas.(Salazar, 2009, p.269) Por su lado, la perspectiva anarquista ve al Estado como un fenómeno que es necesario destruir.

Estas teorías tienen apreciaciones divergentes sobre las consecuencias de la sociedad sin Estado sustentado en la propia perspectiva de la naturaleza humana según cada una.

Pese a que ambas teorías comparten la importancia del individuo y su libertad de acción. Mientras que los liberales se centran en la libertad negativa, la individualidad desarrollada en los anarquistas es constitutivamente social pues su desarrollo e integridad no se desenvuelve en sí mismo sino se constituye concomitante al colectivo social.

### **III.5.1 El individuo y su libertad, diferencias entre *liberty* y *freedom***

La perspectiva de la libertad del liberalismo apela más a la autonomía individual, “donde el concepto de autonomía se corresponde más estrechamente con el de libertad personal (*liberty* en inglés). Sus raíces se remontan a la tradición imperial romana de *libertas*, en la que el ego sin ataduras es “libre” de poseer su propiedad particular así como de satisfacer sus apetitos personales.” (Bookchin, 2012,p.35) La libertad en el individualismo apela más a un ego que se gestiona a sí mismo, sin la intromisión de la sociedad o del Estado en esta gestión.

De esta manera mientras *liberty* se refiere a un individuo dueño de su propia gestión “la palabra inglesa *freedom* (libertad) relaciona dialécticamente al individuo con el colectivo; su equivalente en griego es *eleutheria* y se deriva del alemán *Freiheit*, un término que aún conserva una raíz *gemeinschaftlich* o comunal en la vida y las leyes tribales teutónicas.”(Bookchin, 2012,p.36) En consecuencia *freedom* mantiene para sí una interpretación con implicaciones colectivas en el individuo. La relación entre el individuo y el colectivo no es excluyente, el desarrollo de la libertad del individuo se realiza gracias al entramado social que lo conforma. Por lo que *freedom* no es el equivalente

de *liberty*, sino que indica la propia materialización de la libertad individual en el colectivo.

La perspectiva de la libertad para el anarquismo social reconoce que cada individuo tiene sus propias motivaciones, “y una voluntad libre no exige que rechacemos el colectivismo, dado que también son capaces de desarrollar una conciencia sobre las condiciones sociales bajo las que se ejercen estas capacidades eminentemente humanas.”(Bookchin, 2012, p.40)

La interpretación de Bakunin sobre la libertad desde la perspectiva de *liberty* es que es un fundamento para pensarnos libres desde la dinámica Estatal. Es una libertad abstracta, que muchas veces no se ejerce ya que la libertad que podría conquistar un individuo con el sistema de explotación presente es falsa; “el hombre no puede ser libre si sus hermanos son esclavos. Y si él explota la esclavitud de los otros está alienado por la alienación de los demás.” (Ferrer, 2005 p.263)

La conquista de la libertad depende de múltiples factores: biológicos, sociales, de la relación entre el entorno y las inclinaciones innatas. “La individualidad no surgió de la nada. Como la idea de libertad, tiene un largo historial social y psicológico.”(Bookchin, 2012, p.40)

### **III.5.2 De la libertad e igualdad**

Como se mencionó en el primer Capítulo, en Locke y Hobbes la libertad y la igualdad son hechos en el estado de naturaleza. Si en Hobbes esta igualdad es conflictiva pues sitúa a todos en el mismo punto de partida para satisfacer sus necesidades. Desde otro ángulo para Locke somos iguales en tanto todos somos hijos de Dios, sin embargo la propiedad se convierte en una fuente de desigualdad social que en el marco del Estado puede desenvolverse como en una desigualdad política.

Por otro lado en el anarquismo tanto la libertad y la igualdad son indisociables. Si la libertad es algo prioritario para los anarquistas la igualdad no es menospreciada. Ya que la desigualdad implica una relación asimétrica, y allí en donde en las relaciones sociales estén reguladas por jerarquías y dominación, como se mencionó en el apartado anterior, nadie es libre.

La lectura de Proudhon (2010,p.38) es que la propiedad fundamenta esta relación de asimetría.: “si quereis implantar la igualdad política, abolid la propiedad; sino lo haceis ¿por qué os quejais?” Plantea que no es posible que la propiedad, la igualdad y la libertad puedan coexistir como derechos (ya sea naturales o positivos) pues la propiedad anula las posibilidades de igualdad y por tanto de libertad.

Para Bakunin si la libertad es un resultado de la asociación humana, cualquier libertad que no sea un privilegio tiene que darse en condiciones de igualdad política.

### **III.7 Del orden político y la dominación**

Si bien se reconoce la existencia de distintas capacidades entre las personas que pueden determinar relaciones asimétricas, no son suficientes para legitimar o ejercer la dominación. Ya que “esas capacidades están distribuidas de manera aleatoria en la población y no son patrimonio de un rango ni lo crean. En cualquier situación social la coerción que puede resultar de la fuerza, de la astucia, de la habilidad, etc., de un individuo o de un grupo de individuos sobre otro u otros no es la dominación política y nadie le otorga en consecuencia ninguna legitimidad.<sup>13</sup>” (Colombo, 2004,p.129)

La dominación en sí misma implica una relación de asimetría, que puede ser circunstancial o situacional, pero si esta relación se institucionaliza se

---

<sup>13</sup> Salvo que la coerción ejercida esté definida como perteneciente al campo institucional del poder político.



establece una jerarquía. "institucionalizar o instituir significa establecer una norma, dar origen, fundar. La institución contiene la regla que los hombres se han dado a sí mismos al fundarla." (Colombo,2004 p.122)

Tanto el Liberalismo como el anarquismo se oponen a ciertas interpretaciones que asumen que el dominio político se sustenta en desigualdades entre las personas, Colombo (2004,p.125) explica:

En realidad la dominación política es un tipo de estructura de poder de un nivel fundamentalmente diferente de las desigualdades o asimetrías, que hemos llamado dominancia, presentes en las interacciones sociales biológicamente determinadas. La dominación no-política –en las sociedades de homínidos por lo menos a partir del sapiens sapiens–, cuando ella existe, se apoya y justifica en los sistemas simbólicos de legitimación (ideológicos) de la dominación política existente, y no la inversa.

Esto quiere decir que reconocer la existencia histórica de la dominación política no necesariamente implica su necesidad. Si bien el liberalismo señala a la dominación como algo indeseable o negativo la sigue considerando necesaria a nivel político para la regulación del conflicto. El anarquismo señala que al considerar a la dominación como necesaria se tiende a naturalizarla, Colombo (2004, p.130) señala:

En un sistema jerárquico, de Estado, la dominación política da su propio sentido a toda relación social asimétrica. Probablemente, también, la organización del campo semántico por –y para– la dominación impide o dificulta el desarrollo de vínculos igualitarios. Porque la igualdad, como la libertad, como la dominación, son representaciones del dominio político. En consecuencia la dominación política no nace de las asimetrías naturales y situacionales. La dominación política las organiza y las administra.

Tanto el anarquismo como el Liberalismo tienden a la búsqueda de una disminución de la dominación política que se ejerce desde el Estado. Si bien "desde el Siglo VI a. C. hasta nuestros días la mayor parte de la teoría política y jurídica ha criticado el despotismo, la tiranía y la dictadura" (Colombo, 2004,

p.131) En este nivel estas dos doctrinas políticas hacen énfasis en el rechazo a los regímenes tiránicos.

En el segundo nivel se refiere a los alcances del Estado “ver el Estado «de derecho» como deseablemente pobre en dominación, dentro del marco, bien entendido, de su prerrogativa de ejercer una coacción legítima.” (Colombo,2004,p.132) Es decir, en este nivel se aspira a una limitación de los poderes del Estado, pero de igual manera se asume que el poder de coerción del Estado es legítimo, considerando a esta forma de dominación como justa. El anarquismo se opone al Estado en tanto éste es:

fundamentalmente, un paradigma de estructuración jerárquica de la sociedad, necesario e irreductible en el espacio del poder político o dominación, porque este espacio es construido a partir de la expropiación que efectúa una parte de la sociedad sobre la capacidad global que tiene todo grupo humano de definir modos de relación, normas, costumbres, códigos, instituciones, capacidad que hemos llamado simbólico-instituyente y que es lo propio lo que define y constituye el nivel humano de integración social. Esta expropiación no es necesariamente ni exclusivamente un acto de fuerza; ella contiene y exige el postulado de la obligación política o deber de obediencia. (Colombo, 2004, p.77-78).

El último nivel, -y aquí la divergencia del anarquismo con el Liberalismo-, es la abolición de toda dominación política, es decir, toda asimetría de poder institucionalizada. Con esto no debe entenderse que el “anarquismo radical debe rechazar «toda coacción social, y no solamente su forma jurídica y política». Ya que se entiende aquí por «coacción social» toda obligación de ayuda, de reciprocidad o de convención. El anarquismo significaría la desaparición de toda norma, sería una anomia.” (Colombo, 2004, p.132-133)

Así pues, es importante hacer notar que la existencia de un poder de coacción legítimo es evidente o natural para el plano político como si hubiese una relación indisoluble entre la dominación y lo político. Ya que el anarquismo adopta una tendencia federalista, de autogestión social donde la libre asociación facilite que los acuerdos sean respetados. “La idea de una

ausencia o abolición radical de todo tipo de coacción o dominación no es fácilmente predicable en un mundo socio-político basado históricamente sobre la heteronomía, la jerarquía, y el poder.” (Colombo 2004,p.112)

La principal dificultad del planteamiento anarquista es cómo comprometer a las personas a las obligaciones de la normatividad existente sin ninguna amenaza de coacción. Pero el hecho de no plantearse esta posibilidad implica considerar a la dominación como un hecho natural ineludible.

### **III.7.1 El ejercicio del poder y la ley**

El principio establecido por Locke es que la obediencia al Estado no sólo se sustenta en la garantía de salvaguardar nuestra persona y pertenencias, sino en el consenso de quienes deciden voluntariamente entrar en el pacto social. El Estado adquiere legitimidad en dos vías en Locke por medio de la seguridad y por la libertad política. Si la participación política es un medio de legitimidad por el cual las personas pueden tener mayor disposición a cumplir la ley.

La libertad política, es decir la apropiación colectiva del principio instituyente mediante la participación (la cual puede ejercerse en distintas modalidades). La posibilidad de cuestionar la ley es también un elemento necesario, según Colombo (2004, p.111) “Lo que está en juego detrás de las formas políticas de un régimen justo es la obligación de cada individuo de acatar la ley, el verdadero problema es la participación de cada uno y de todos en la decisión común que instituye el nomos. Y si no, ¿qué es lo que ata el sujeto al régimen?”

La capacidad simbólico instituyente dentro de la formación social es poder, aquello que influye sobre los procesos de regulación de la acción colectiva en el campo político. Las leyes por sí mismas no instituyen un régimen “el

legislador es el conjunto de los que mandan (de los grupos, o «clases», que detentan el poder) y la situación en la que ellos legislan depende de la totalidad del orden social, de la politeia, del régimen. (Colombo, 2004, p.106)

Bakunin plantea que ante el problema de la ley, el primer paso es distinguir las leyes naturales de las leyes impuestas por medio de la dominación:

«las leyes autoritarias, arbitrarias, políticas, religiosas, criminales y civiles, que las clases privilegiadas han establecido en la historia». Si como las primeras son las premisas de la interacción social, las segundas exigen de cada uno la rebelión y la independencia «tan absoluta como sea posible con respecto a todas las pretensiones de mando, con respecto a todas las voluntades humanas, tanto colectivas como individuales que quisieran imponerle, no su influencia natural, sino su ley. En cuanto a la influencia natural que los hombres ejercen unos sobre otros es aún una de esas condiciones de la vida social contra la cual la rebelión sería tan inútil como imposible. Esta influencia es la base misma, material, intelectual y moral de la humana solidaridad». (Colombo, 2004, p.136-137)

## Conclusiones del Capítulo III

En el capítulo III se comparó las categorías de análisis que se desarrollaron en los primeros dos apartados con el fin de hacer una valoración que esclareció la propuesta de los autores anarquistas en torno al Estado y las categorías de pensamiento que lo construyen. Se partió de una valoración de la naturaleza humana, pues como se explicó en el apartado 2.1 es un presupuesto teórico a partir del cual los regímenes políticos se explican. Respecto a este punto de partida, ya se ha desarrollado en este trabajo que el anarquismo tiene una perspectiva compleja sobre la naturaleza humana; para comenzar desde la perspectiva anarquista la humanidad se desarrolla en sociedad, la comunidad es el origen de las personas.

Los teóricos del anarquismo no asumen la existencia de las leyes naturales en la misma manera que los representantes del iusnaturalismo abordados en este trabajo, es decir, como un derecho previo al derecho positivo.

Lo que los autores iusnaturalistas llaman pacto social es calificado por los autores anarquistas como un proceso histórico violento, donde las relaciones de la comuna y el municipio libre fueron destruidas. Los anarquistas hacen mención que nadie cedió su voluntad con el fin de edificar un poder centralizado que garantizara la seguridad personal.

Tanto en liberalismo como el anarquismo son teorías políticas que se oponen a la tiranía y desean el máximo desarrollo de las capacidades del individuo. Sin embargo hay dos puntos donde las diferencias son irreconciliables en primera, sus posturas sobre la libertad y la igualdad difieren en perspectiva; y en segunda, los anarquistas sociales tienen un rechazo recalcitrante por la propiedad privada mientras que para el liberalismo esta es un derecho natural. La propiedad privada es para Proudhon un factor para el dominio del Estado, y que tiene no origen en la naturaleza.

Según los textos utilizados en este trabajo la anarquía como doctrina política persigue la ausencia de dominación, no necesariamente del gobierno ni de las instituciones. Aunque la propuesta no es muy específica en ninguno de los autores, y no resultan satisfactorias las respuestas sobre cómo es que puede conformarse una comunidad política donde los involucrados no transgredan las leyes sin la amenaza de coerción de un Estado. Sin embargo, es posible interpretar que la propuesta anarquista busca conformar un gobierno construido desde la apropiación colectiva del principio instituyente, y que este mismo compromiso social posibilita una armonía fundamentada en la corresponsabilidad de los individuos con la comunidad.

En el desarrollo de este trabajo se puede apreciar que la autoridad no es siempre conflictiva en la doctrina anarquista, el manejo de autoridad en Bakunin es muy distinto a la subordinación absoluta que exige Hobbes. Se podría suponer que a diferencia del estereotipo, el anarquista no está en contra de cualquier autoridad, más bien se tiene una aproximación crítica a tal. Autoridad no es lo mismo que autoritarismo. Sobre la misma línea, no es que se rechacen a las instituciones o a la organización, lo que estos autores rechazan incendiariamente es el dominio que se ejerce por medio de las instituciones políticas y jurídicas; no a la institucionalidad mientras ésta se conforme desde la horizontalidad y no desde un poder jerárquico que impone su voluntad propia.

Por otro lado, hay una constante inconsistencia en el uso de los términos Estado y gobierno por parte de los doctrinarios anarquistas que puede prestarse a confusión.

Conviene subrayar que si bien los autores anarquistas decimonónicos expresaron un rechazo a la autoridad del Estado, que es la autoridad política de un ser humano sobre los otros, no cuestionaron nunca la autoridad natural.



## **Conclusiones generales**

En el Capítulo I se presentaron las categorías de pensamiento propuestas por dos importantes exponentes del iusnaturalismo: Hobbes y Locke. Ambos autores consideran al estado de naturaleza como un estadio pre político, y en el caso de Hobbes incluso previo a la sociedad. Sobre las categorías de análisis tratadas en este capítulo me parece que la diferencia en el formato del contrato social que estos autores proscriben reside en la perspectiva de la propensión de las pasiones humanas. En ambos autores es de tal naturaleza es necesario para una existencia armoniosa que estas individualidades cedan (voluntariamente) una parte de su libertad a un aparato que regule las voluntades humanas e imparta justicia acorde a la ley. Si bien el contrato que proponen ambos autores es distinto, en el contrato de Hobbes las personas ceden a un poder soberano la tarea de crear leyes positivas y ejercer la fuerza legítima sin cuestionamiento alguno. Por su parte, Locke tiene una propuesta de contrato donde el consentimiento es un elemento central para el contrato social, en este contrato el poder no se otorga a una sola figura sino que está dividido entre un poder legislativo y otro ejecutivo, con la gran diferencia que si las personas consideran que el ejercicio de estos poderes se ha pervertido pueden siempre disolver al legislativo para la creación de un aparato nuevo.

En el Capítulo II se expuso una muestra del pensamiento anarquista de corte social decimonónico. Fue notorio que de esta producción de pensamiento no se puede esperar un cuerpo teórico integrado y coherente. El manejo de categorías no es siempre el mismo pero fue posible notar dos tendencias: la primera, es que las categorías que utilizan los anarquistas provienen del iusnaturalismo aunque sean abordadas de distinta manera (o se tenga otra apreciación); La segunda, comparten un principio común de abolición de las jerarquías sociales y del Estado. Por otro lado a lo largo de este capítulo se puede observar que aunque los autores anarquistas tienen una perspectiva crítica a la autoridad nunca se cuestiona la autoridad de la naturaleza.



El Capítulo III pretendió ser un ejercicio de análisis sobre las categorías presentadas en los dos primeros Capítulos para enriquecer la discusión sobre los encuentros y disensos entre los teóricos iusnaturalistas y los teóricos del anarquismo; con un especial énfasis entre los símiles y antagonismos entre el anarquismo y el liberalismo ambos en su modalidad clásica.

Respecto a la hipótesis planteada al inicio del trabajo, se puede corroborar que tanto la teoría liberal como la teoría anarquista comparten categorías de análisis. Sin embargo, estas categorías no se comparten por afinidad, como podemos notar, especialmente en el capítulo III. Los anarquistas retoman las categorías de análisis de los iusnaturalistas para, por medio de la crítica, generar sus propias definiciones.

Es cierto que el liberalismo y el anarquismo comparten aspiraciones o ideales parecidos, pero los medios y las formas guardan grandes distancias. La manera de entender la libertad personal por parte de estas dos doctrinas es distinta y el impacto social de cada una lo es aún más. La oposición a la dominación política por parte de ambas doctrinas goza de mayor tolerancia en la doctrina liberal pues se da por hecho el mal del Estado es un mal necesario. Los liberales asumen al ejercicio de dominación como necesario, naturalizando la dominación.

Los puntos más sobresalientes en el desarrollo de este trabajo son las apreciaciones anarquistas a las categorías iusnaturalistas, ya que cada una de estas categorías construye la abstracción del Estado.

La apreciación de la naturaleza humana es importante pues según la apreciación que se tenga es que se define el tipo de régimen posible. Creo que la postura anarquista es la postura de las posibilidades humanas, sabiendo a lo humano como lo no homogéneo, lo conflictual, lo inacabado, lo diverso. No somos seres inocentes o perversos por naturaleza, son una multiplicidad de factores internos y externos los que nos otorgan las posibilidades de lo que podemos ser y hacer de manera individual y colectiva.

Me parece que es justamente en los conflictos y desencuentros que brindan la posibilidad de transformación. La manera en que el conflicto sea resuelto ya sea por imposición y jerarquía; u horizontalidad y consenso son el resultado de las posibilidades de vida entre nosotros.

La apreciación de la libertad que tienen la mayoría de doctrinas políticas es que es un elemento importante e innegociable. Si bien, el liberalismo defiende la importancia de la libertad política, rechaza el despotismo y la tiranía pero asume a la dominación política como necesaria para administrar los límites de la libertad individual. Para los anarquistas las libertades ajenas no son un límite sino una garantía de la expansión de mi propia libertad. La propiedad como elemento para la concretación de un Estado. Si en Locke el Estado es una garantía de protección a nuestro trabajo y nuestra propiedad, para Proudhon la protección a la propiedad monopoliza el trabajo y hace necesario al Estado

El hallazgo más importante de la investigación fue aclarar que el anarquismo no rechaza la institucionalidad ni la organización; su crítica y rechazo se enfocan en los modos y formas en las que se institucionalizan las jerarquías sociales que organizan y promueven la desigualdad desde institucionalidad del Estado.

El pensamiento anarquista es difícil de abordar, es verdad que no sigue un esquema de pensamiento estructurado. Pese a que los anarquistas decimonónicos de corte social tenían un abordaje de los fenómenos más bien positivista, como buenos ilustrados de la época, no es un cuerpo de pensamiento homogéneo. Sin embargo, es posible establecer puntos en común entre los autores del anarquismo expuestos en este trabajo: horizontalidad, autoorganización, asociación voluntaria, ayuda mutua y rechazo a la dominación política.

Por último, es notorio que el anarquismo es muy exigente con la realidad y las individualidades; no obstante los principios que lo definen han estado

presentes en el pensamiento de la humanidad y resulta un conocimiento valioso para las insurrecciones populares de hoy en día y para la cultura política de izquierda.

## Apéndice

- **La tercera ley de naturaleza** dicta que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ellos las palabras son vacías y se permanece en situación de guerra. Cuando un pacto se ha efectuado resulta injusto incumplirlo. La justicia consiste dar a cada uno lo suyo, la justicia es además una virtud de la razón.
- **La cuarta ley de la naturaleza** consiste en la gratitud “que quien reciba un beneficio de otro por mera gracia, se esfuerce en lograr que quien lo hizo no tenga motivo razonable para arrepentirse voluntariamente de ello.”<sup>14</sup>
- **La quinta ley de la naturaleza** es la complacencia “que cada uno se esfuerce por acomodarse a los demás”.<sup>15</sup>
- **La sexta ley de naturaleza** hace hincapié en la necesidad de perdonar. “que dando la garantía del tiempo futuro, deben ser perdonadas las ofensas pasadas de quienes, arrepintiéndose deseen ser perdonados.”<sup>16</sup>
- **La séptima ley de naturaleza** alerta sobre considerar sólo el bien venidero en nuestras acciones ante los demás “que en las venganzas (es decir una devolución de mal por mal) los hombres no consideren la magnitud del mal pasado, sino la grandeza del bien venidero.”<sup>17</sup>
- **La octava** acciona contra la contumelia “que ningún hombre por medio de actos, palabras, o gesto manifieste odio o desprecio a otro.”<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Hobbes, Thomas. 1983. Leviatán I, España: Altamira. Pp160

<sup>15</sup> Hobbes, Leviatán I, Pp160

<sup>16</sup> Hobbes, Leviatán I, Pp161

<sup>17</sup> Hobbes, Leviatán I, Pp161

<sup>18</sup> Hobbes, Leviatán I, Pp140

- **La novena** “que cada uno reconozca a los demás como iguales suyos por naturaleza”, el incumplimiento de esta ley se denomina orgullo.
- **La décima** “que al iniciarse condiciones de paz, nadie exija reservarse algún derecho que él mismo no se avendría a ver reservado por cualquier otro.”<sup>19</sup>
- **La onceava** apela a la equidad “si a un hombre se le encomienda juzgar entre otros dos [...] que proceda con equidad entre ellos.”<sup>20</sup>
- **La doceava** “que aquellas cosas que no pueden ser divididas se disfruten en común, si pueden serlo; y si la cantidad de cosas lo permite, sin límite; en otro caso, proporcionalmente al número de quienes tienen derecho a ello”.<sup>21</sup>
- **Treceava ley** “que en derecho absoluto, o bien (siendo el uso alterno) la primera posesión, sea determinada por la suerte”.<sup>22</sup>
- **La decimocuarta** explica que existen dos tipos de suerte la arbitral y la natural; la primera se aplica en un contexto de competencia entre competidores. Por otro lado la natural se atribuye al primero o primogénito. Es a través de esta ley que se estipula que las cosas que no pueden ser divididas corresponden a quien la obtuvo primero.
- **la decimoquinta** hace referencia a los mediadores “que a todos los hombres que sirven de mediadores en la paz se les otorgue salvoconducto”.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Hobbes, Leviatán I, Pp163

<sup>20</sup> Hobbes, Leviatán I, Pp163

<sup>21</sup> Hobbes, Thomas. 1983. Leviatán I, España: Altamira. Pp164

<sup>22</sup> Hobbes, Leviatán I, Pp164

<sup>23</sup> Hobbes, Leviatán I, Pp165

- **La decimosexta** “que quienes están en controversia, sometan su derecho al juicio de su árbitro.”<sup>24</sup>
- Decimoséptima instruye sobre la poca validez de quien pretenda ser juez de sí mismo, además debido a que la igualdad sugiere a cada una de las partes en conflicto igual beneficio, es igualmente válido un arbitraje mutuo.
- **Decimoctava** estipula que nadie debe ser juez cuando tiene intereses sobre la causa, es decir cuando no está en condiciones de brindar un juicio imparcial.
- **La decimonovena** establece que en una situación de conflicto entre dos partes, es preciso un tercero o más (testigos) para esclarecer de manera legítima el desacuerdo.

---

<sup>24</sup> Hobbes, Leviatán I, Pp165

## Bibliografía

### Libros

Arvon, Henri. 1971. *El Anarquismo*. Argentina: Paidós.

Bakunin, Mijail. 2009. *Dios y el Estado*. España: Editorial Diario Público.

Bobbio, Norberto. 2000. *Liberalismo y democracia*. México:CFE

Bobbio, Norberto (dir.); Matteucci, Nicola (dir.); Pasquino, Gianfranco (dir.). 2002). *Diccionario de política*. México:Siglo XXI

Bookchin, Murray. 2012. *Anarquismo social o anarquismo personal*. Barcelona:ed. Virus

Buber, Martin. 1978. *Caminos de Utopía*. México: FCE

Carter, April. 1971. *The political theory of anarchism*. Estado Unidos: Harper & Row publishers.

Colombo, Eduardo. 2004. *El espacio político de la anarquía. Esbozos para una filosofía política del anarquismo*. Argentina:Editorial Klinamen.

Ferrer, Chistian. 2005. *El lenguaje libertario: antología de pensamiento anarquista contemporáneo*. Argentina:Editorial Terramar.

Gerderloos, Peter.2010. *Como la no violencia protege al Estado*. Barcelona: Editorial anomia.

Hobbes, Thomas, 1983. *Leviatán I*. España: Altamira

Kropotkin, Pior.2014. *El apoyo mutuo*. Editorial: Redez,

Locke, John.2014. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. España: Tecnos

Morland, David. 1997. *Demanding the imposible?*. London: Cassell

Proudhon, Pierre. 2010. *¿Qué es la propiedad?*. España: Editorial Diario Público

Strauss, Leo coord. 2014. *Historia de la filosofía política*. México: FCE

Salazar C, Luis. 2004. *Para pensar la política*. México. UAM

### **Artículos**

Bonilla Saus, Javier. 2011. La ley natural en Locke *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, vol. 20, núm. 1 (enero): 1-16

Marcone, Julieta. 2005. Hobbes: entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 1, núm. 2 (junio): 123-148

Cortés Rodas, Francisco. 2010, El contrato social liberal: John Locke *Coherencia*, vol. 7, núm. 13 (julio-diciembre):99-132

R. B. Fowler. 1972, The Anarchist Tradition of Political Thought *The Western Political Quarterly*, Vol. 25, No. 4 (Dec.): 738-752

### **Otros documentos**

Barbara Epstein, "Anarchism and the Anti-Globalization Movement" <https://monthlyreview.org/2001/09/01/anarchism-and-the-anti-globalization-movement/> (Consultado 25 de Julio de 2018)

David Graeber, ¿Por qué hay tan pocos anarquistas en la academia? <http://radioklara.org/spip/spip.php?article988> (consultado el 25 de mayo de 2018)

Gerderloos, Peter. 2010 *La anarquía funciona*. en <http://es.theanarchistlibrary.org/evf8wvt55> (consultado 10/06/18)

Gerderloos, Peter. What is democracy? en <http://es.theanarchistlibrary.org/dm8xs3ll> (consultado el 8 de junio de 2018)



Pior Kropotkin , El Estado. [Http://www.cgt.es/Biblioteca.htm/cregwc5iwu5](http://www.cgt.es/Biblioteca.htm/cregwc5iwu5)  
(consultado el 5 de mayo de 2018)