

UNIVERSIDAD DEL ROSARIO



EL GIRO ANARQUISTA Y EL SUJETO TRASCENDENTE

TRABAJO DE GRADO

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE PROFESIONAL DE FILOSOFÍA

ESCUELA DE CIENCIAS HUMANAS

AUTOR: ABUMALED ZAMIR GALLO PEREIRA

DIRIGIDO POR: WILSON HERRERA

BOGOTÁ, COLOMBIA.

4 DE NOVIEMBRE DE 2022

Tabla de Contenido:

INTRODUCCIÓN	Pág 4
CAPÍTULO 1: EL GIRO ANARQUISTA	Pág 11
1.1. Reconstrucción histórica del anarquismo.....	Pág 15
1.2. Destruir los límites, fundir el fragmentado pensamiento	Pág 18
1.3. El feminismo es la acción y el anarquismo la ideología.....	Pág 27
CAPÍTULO 2: EL SUJETO ÉTICO TRASCENDENTE	Pág 35
2.1. La demanda y la aprobación	Pág 36
2.2. El sujeto y su subjetividad	Pág 46
2.2.1. La acción que supera la singularidad	Pág 47
2.2.2. La demanda infinita y la escisión del sujeto	Pág 52
2.3. El psicoanálisis y el sujeto dividido	Pág 59
CAPÍTULO 3: AN-ARQUÍA Y LA POLÍTICA	Pág 69
3.1. Ética, política y anarquía	Pág 70
3.1.1. La crítica de Marx a la democracia liberal	Pág 74
3.1.2. El anarquismo y el sujeto ético	Pág 77
3.2. Del sujeto político a la contemporaneidad	Pág 85
3.3. La actualidad de la anarquía	Pág 95
CONCLUSIONES 4. Anarquismo y colonialismo.....	Pág 104

En el largo camino de la filosofía, el encontrar un camino se vuelve una experiencia de vida. Durante el largo proceso de pregrado he tenido la fortuna de conocer personas que han enriquecido ese camino con experiencias e ideas. Muchos compañeros que han aportado a mi crecimiento, a mis viajes que se quedan marcados en mi experiencia y en mi vida, quisiera agradecer. La participación de los otros son incalculables y los viajes me han permitido conocer y descubrir mi ser. Mi experiencia en México y toda su cultura, las personas que conocí allí me abrieron y me encaminaron a eso en lo que estoy ahorita. Todas las personas involucradas en este proceso, desde la primera que conocí al inicio de la carrera, como las conocidas durante este último año. Por ello quisiera agradecer a todas ellas que pertenecen y conformaron mi experiencia durante tantos años: a mis estudiantes por cada día de construcción de mi ser; a la profesora Amalia por mostrar el camino que debía seguir; a mis amigos del colegio, mis hermanos, que a lo largo de mi vida han aportado experiencias que me llevan al lugar en el que estoy; a mi abuela Albina, por acompañarme y dejarme acompañarle junto a todas sus experiencias y dejarme conocer su vida; a la madre Cecilia, pues con su fortaleza me mostró la dureza de la vida; a mi familia, pues con su formación me permitieron construirme como persona; a cada una de esas personas conocidas en el último tiempo, pues conformaron una parte fundamental de mi vida; A Nicolás Gaviria, pues sin su acompañamiento y fraternidad, no hubiera podido llegar hasta el final y continuar más allá; y, por último, al pilar de mi vida, mi mamá, quien con su esfuerzo, su dedicación y, lo más importante que motiva el resto, su amor, han hecho de mí el sujeto que está listo para Ser. A todos no me queda más que decirles gracias.

Palabras claves: Anarquismo, Giro anarquista, Sujeto trascendente, Libertad de iguales, Hetero-afectividad.

Introducción

En este trabajo se busca dar cuenta del resurgimiento del anarquismo en el pensamiento contemporáneo, el llamado “giro anarquista”. El “giro anarquista” presente en filósofos y pensadores como Simon Critchley y David Graeber –entre otros pensadores– retoma ideas centrales del anarquismo, transformando algunas de sus premisas para dar respuesta a las diferentes problemáticas surgidas luego de la estructuración liberal del sistema político y económico. No se trata de un “retorno” a formas de anarquismo del pasado, ni tampoco de establecer una continuidad con el presente, sino de replantear de manera más profunda el anarquismo desde una filosofía actual que tiene como fuentes el posestructuralismo y la teoría crítica. Llama la atención que este “giro anarquista” que se está replanteando desde diversos lugares, principalmente en Estados Unidos y Europa, no haya tenido mayor resonancia en el escenario del pensamiento filosófico, ni de la teoría política en Colombia o en la región.

En este trabajo me propongo explicar en qué consiste el mencionado giro anarquista. En el centro de esta reconstrucción se abordará el problema de cómo es posible reconstruir al sujeto fragmentado que ha dejado el capitalismo y la democracia liberal. Lo que este giro anarquista intenta hacer es defender, en un contexto contemporáneo, la idea de eliminar todo aquello que se considere superior; esta se plantea como solución a las problemáticas que se han presentado bajo un sistema político liberal y un sistema económico capitalista.

Dicho lo anterior, cabe establecer que los tiempos han cambiado, las luchas que se daban hace doscientos años ya no son las mismas y el sistema capitalista se ha transformado. Este

sistema se consolidó no solamente en el ámbito económico, sino que ahora también juega un papel político al verse entretejido con el liberalismo. Tenemos dos antecedentes que enfocarán el camino de este trabajo: el primero es el anarquismo del siglo XIX y el segundo es el liberalismo como modelo político.

En primer lugar, entonces, tenemos que la lucha con la cual estaban comprometidos los anarquistas del siglo XIX como Piotr Kropotkin, Mijaíl Bakunin, Errico Malatesta o, en otra corriente de pensamiento, Karl Marx ya no puede ser dirigida tal como ellos lo indicaban. Si bien sus ideas se mantienen más vigentes que nunca, muchas de sus propuestas se vuelven cada vez más difíciles de aplicar; los análisis que realizaron al capitalismo fueron adecuados, pero correspondían al comportamiento en el capitalismo industrial de mediados del siglo diecinueve. Por otro lado, el liberalismo ha condicionado al sujeto a un momento de fragmentación. Momento en el que este se rompe desde su subjetividad en la medida en que es objetivado por las instituciones y conducido a un individualismo que concibe la libertad como una defensa de su espacio privado y de su derecho a consumir y a defender sus intereses particulares. Debido a este modelo liberal de la autonomía en el que los sujetos se conciben como solo afectados por lo que se relacione con sus propios intereses, se ha generado un individuo que no tiene una responsabilidad ética con los otros. Bajo este marco surgen dos cuestiones: primero, ¿cuál es el papel que cumple el sujeto en las sociedades capitalistas? y, segundo, ¿cómo debe transformarse el sujeto de tal manera que se puedan resistir a las políticas neoliberales capitalistas?

En sus teorías, los críticos de esa primera etapa del capitalismo se refieren a una lucha en la que se está enfrentando con personificaciones del sistema: bien sean jefes, terratenientes o cabezas de Estado¹. En la actualidad, a pesar de que haya un cambio de persona en estos cargos,

¹ No quiero decir que todos estos pensadores, cuando pensaban en lo que ocasionaba la problemática, equiparaban el hablar de un jefe o a un terrateniente, mucho menos que en Marx, Bakunin, Malatesta o Kropotkin se ubique como

no hay un cambio en el modo en que opera el sistema. Nos enfrentamos a políticas y leyes que generan una ruptura psicológica en el sujeto, en el que el sistema remueve su condición de persona y los convierte en objetos simbolizados por cifras a los que se les aplican una normatividad. Como aduce Critchley (2007), al momento de quitar la condición del sujeto también se da un proceso de despolitización de este, pues la normatividad es planteada para objetivos individuales de carácter económico donde la política es ocultada y la economía se perfila como el único fin. En otras palabras, en el sistema capitalista los ciudadanos son personas que no se determinan en la lucha política, sino que sus intereses y motivaciones son moldeados por el aparato administrativo del Estado y por la lógica del mercado. Este proceso ha llevado a una especie de desilusión de los ciudadanos con la actividad política y con la reducción de esta esfera, a ser un ámbito dominado por lo meramente económico.

Por otra parte, el sujeto, desde la tradición filosófica, ha sido reconstruido partiendo desde los postulados liberales que se enfocan en la autonomía. En la Modernidad, y desde la Revolución Francesa, se creó la idea de que la sociedad debe construirse con los principios de igualdad y libertad teniendo la condición de que el sujeto debe ser formado desde la autonomía, para luego entrar, desde la moralidad liberal, a la sociedad. En la manera cómo se configuran estos dos principios, y dado el desarrollo del sistema económico capitalista, surge la pregunta al respecto de cómo deben construirse el sujeto, la sociedad, la igualdad y la libertad.

Las disputas filosóficas tanto en la teoría crítica como en el posestructuralismo en las últimas décadas han tenido como uno de sus ejes el intento de dar cuenta de las formas en las que constituye la subjetividad, en el marco del modelo neoliberal que ha imperado en los últimos cincuenta años. Los ideales de la Revolución Francesa, que se plasmaron en principios como la

totalidad esta constelación de personificaciones. Lo que quiero decir con esto es que todos encontraban personificaciones del sistema contra el cual se debe instaurar la lucha.

libertad, la igualdad y la fraternidad, se han desviado y todo se ha reducido a la lógica de la acumulación del capital y del mercado. En este sentido se ha privilegiado el individualismo y, con ello, la idea de que el individuo no necesita de los otros para alcanzar sus propios fines. Para el dueño del capital, el fin fundamental y que determina al sistema es ganar más para acumular más, pues solo así puede sobrevivir en el mercado. En contravía de esta tendencia, ya Piotr Kropotkin señalaba en el siglo XIX, en su libro *Apoyo mutuo*, que los seres humanos, en la medida en que son seres sociales, necesitan de los otros, por lo que la satisfacción de las necesidades individuales se convierte en una problemática social, donde el interés individual puede estar en contradicción con el bienestar social (Kropotkin, 1989).

En los últimos cien años, las luchas contra el sistema capitalista se han dado en múltiples esferas. Es así como encontramos las luchas feministas (que muestran una problemática frente a la construcción masculina de la sociedad), las ecologistas (que se enfocan en el deterioro del medio ambiente y sus consecuencias) o las marxistas (que buscan evidenciar los cambios en las maneras en cómo se da la explotación en el sistema económico). En ello, lo que se evidencia es que hay diferentes problemáticas nacidas desde diferentes espacios de la vida social y se declara que nos encontramos frente a la emergencia de diferentes respuestas al neoliberalismo y al modelo económico imperante.

Para enfrentar las problemáticas que ha generado el capitalismo contemporáneo, varios pensadores como Simon Critchley, Chiara Bottici o David Graeber encuentran en el anarquismo y sus postulados la respuesta al dominio del mercado y a la crisis del pensamiento crítico. En este sentido, para estos pensadores se ha vuelto crucial combatir eso que Foucault ha llamado “sociedad de control” o lo que el republicanismo describe como “la despolitización de la sociedad”. Las sociedades en que vivimos se han vuelto sociedades de un control total en la

medida en que los sujetos pierden su sentido político y se ven envueltos en una lucha por la subsistencia que los aleja de la política. Esta tarea nos lleva a trabajar dos conceptos clave: la libertad de iguales, como concepto básico para el sujeto en sociedad, por un lado; y, por otro lado, la llamada hetero-afectividad, que se encuentra en el núcleo del sujeto. Además de ello, y como dice Laura Quintana (2020), las herramientas democráticas y estatales están dominadas por la desconfianza en lo político; lo que ha llevado a una despolitización de la misma ciudadanía y esto, a su vez, ha hecho que en las democracias liberales existentes actualmente no se dé participación ni antagonismo, condiciones ambas necesarias para la existencia política. La totalidad de un Estado parece des-cubrirse y los tejidos de las lógicas capitalistas y (neo)liberales parecen compactarse cada vez más, generando una tensión en los sujetos de manera tal que las precariedades y las afectaciones se vuelven indisolubles e inocultables.

En el 2010 se llevó a cabo en Nueva York la conferencia llamada *The Anarchist Turn*, donde participaron autores como Andrej Grubacic, Judith Butler, Jacob Blumenfeld, entre otros. En esta conferencia se trató como tema fundamental la cuestión de cómo entender en la actualidad el significado y alcance del anarquismo. Todos estos autores señalaron que el anarquismo no se refiere simplemente a un mero retorno a los conceptos tratados por los anarquistas hace 200 años, ni tampoco se puede ver como una continuidad, en otros términos, del pensamiento anarquista. El anarquismo hoy surge de múltiples formas de resistencia que se han dado en diferentes territorios y que han transformado significativamente eso que el anarquismo propuso en la segunda mitad del siglo XIX.

Ahora bien, estamos frente a un cúmulo de problemáticas que no han podido ser consolidadas por un solo autor, por lo que encontramos una constelación de pensadores que, desde distintas áreas como la filosofía, la antropología y la geografía, están construyendo lo que

ellos consideran *The Anarchist Turn* (giro anarquista). Esto es la construcción del anarquismo desde las críticas que se han generado a través del tiempo a los pensadores clásicos, permitiendo que las modificaciones que ha tenido el (neo)liberalismo sean afrontadas con un conjunto de respuestas que tienen como centro el respeto y la defensa de la alteridad. Así, estudios como el de Critchley o el de Abensour se vuelven centrales para interpretar este giro al anarquismo. Para estos autores, en el centro de este se encuentra un giro hacia lo ético en el que se construye, no desde la autonomía kantiana, sino desde la alteridad: desde la heteronomía. Es necesario aclarar que la heteronomía para estos autores es entendida no como una obligación a ser parte de un colectivo, sino como el reconocimiento libre por parte del sujeto de habitar en una comunidad, y hacerse responsable ante los otros que hacen parte de ella.

Para los anarquistas hay dos preguntas que se consideran esenciales para cualquier postura que pretenda cuestionar al capitalismo: en un primer lugar, ¿qué pueden hacer los ciudadanos para afrontar los problemas planteados por las sociedades capitalistas?; y, en un segundo lugar, ¿cómo puede romperse la desilusión y despolitización que hoy aquejan a las sociedades contemporáneas? Estas son justamente las preguntas que han motivado la realización de este trabajo.

Para ello partiré del siguiente postulado: el liberalismo ha sido la apertura política para que el capitalismo se consolide y se transforme para llegar al punto en el que nos encontramos. Por ello, me centraré principalmente en el anarquismo como alternativa para romper los esquemas individualistas, en el que el individuo es conformado con fines de bienestar personal y de acumulación necesaria de capital, pues se configura solo a partir de observación por bienestar personal, lo cual a su vez es funcional con la lógica con que funcionan los mercados en las sociedades capitalistas. En el giro anarquista hallamos que se contempla el panorama político de

la actualidad, teniendo una posición crítica frente a ella. Se reconstruye, a su vez, un sujeto con formación, inicialmente, heterónoma y que, a partir de ella, conforma la ética al mismo tiempo que la política en el sujeto, generando que el sujeto, dentro de una apertura intersticial en el Estado, se construya a sí mismo desde una política de lucha.

El texto tendrá la siguiente estructura: en el primer capítulo reconstruiré el giro anarquista, comenzando por las críticas realizadas al anarquismo y sus distintas vertientes. Luego, en el segundo capítulo, introduciré al sujeto ético trascendente, pues este es la base para una construcción anarquista del sujeto. Una vez analizado lo que sería un sujeto anarquista, pasaré a mostrar la conexión entre este tipo de sujeto con lo político. Finalmente se hace un análisis de lo que significa el anarquismo en la actualidad

Capítulo 1. El giro anarquista

Los postulados del anarquismo, como aduce Miguel Abensour (2013), han buscado la libertad de los sujetos, manteniendo que no necesitamos de una *arché*, ni tampoco un camino que sea establecido y regulado por otro. Es por ello por lo que, desde un principio, la idea del

anarquismo o *an-arché* ha estado en contra de la construcción y la permanencia de un Estado, de un Dios (Religión) y de una forma estructural en que las personas *deben* constituirse y comportarse. El propósito de este capítulo es básicamente explicar a grandes rasgos en qué consiste el giro anarquista. Para entender mejor este propósito, a continuación, haré una breve exposición de las bases de este giro anarquista.

Los primeros pensadores del anarquismo como Malatesta, Kropotkin y Bakunin centraron sus batallas contra el Estado, el cual, para ellos, se presenta como una respuesta del temor del humano a convivir con otro ser sin restricción alguna. Sus luchas están dirigidas contra la idea de la solidificación de instituciones como el Estado, pues este tiene una función reguladora en la que poco a poco se puede volver más restrictiva, llevando la sociedad y la política a lo que hoy en día llamamos un totalitarismo². Desde esta perspectiva, el Estado, en el conjunto de instituciones que lo conforman, regula la sociedad y hace posible el sistema económico capitalista en la sociedad actual. Para los anarquistas mencionados, el capitalismo lleva a una pérdida de libertad de los individuos, fragmentando el sujeto, y a la instauración de un Estado que solo vela por proteger los intereses del capital.

Teniendo en cuenta que, para estos autores anarquistas, la pretensión fue establecer los lazos sociales sin que estén mediados por el Estado, la manera de enfrentar al estado capitalista fue abordada de manera diferente. Así, mientras que Malatesta buscaba por medio de una acción directa el cambio de funcionamiento del sistema, Kropotkin establecía su lucha fortaleciendo la idea de lazos sociales entre los sujetos. Por otra parte, Bakunin se oponía a los planteamientos de Marx, quien, a su vez, defendía la tesis de que se necesita un momento previo a la libertad en el

² En este trabajo, el totalitarismo será entendido como la concentración del poder en un solo estamento político; así, este estamento es el único ente que controla las decisiones políticas del territorio. Foucault en *Defender la sociedad* complementa lo anteriormente dicho con que esa teoría es envolvente y global tanto en lo político como en los demás entes del gobierno.

que se instaure un Estado proletario que enseñe a los seres humanos a ser libres. Bakunin, por el contrario, sostenía que a través de una nueva ciencia y sin recurrir a conceptos metafísicos, se podía llegar a constituir una sociedad humana sin la necesidad de acudir a una instancia superior como el Estado para que ordenase las relaciones entre los seres humanos. Pese a sus diferencias, todos intentaron establecer en su trabajo la contradicción de que el soberano (Estado, iglesia o lo privado) cumple funciones restrictivas, que condicionan al sujeto a proteger un territorio y una cultura específica. El esfuerzo por constituir otro externo a mí, llámese Estado o Dios, y que puede aparecer como un ideal, puede llegar a justificar una restricción de la libertad de los sujetos. Este otro que se impone a la fuerza es diferente de la alteridad que se da en la vida social; como veremos para los anarquistas de hoy, este otro de la alteridad es el que conforma a la sociedad y es necesario en la construcción del yo. En toda sociedad hay un conflicto entre cada uno como yo, por una parte, y, por otra parte, con cada uno de los otros, y es este conflicto el que está en la base de la construcción del sujeto en la sociedad.

Más adelante en el tiempo, en el siglo XX, podemos encontrar conceptos que trabaja el anarquismo en filósofos como Levinas y Deleuze³, quienes, dentro de la discusión en torno a la pregunta de la legitimidad y el funcionamiento del Estado como institución reguladora de la sociedad, intentan dilucidar las problemáticas que tiene el sujeto en la sociedad. En sus trabajos, estos pensadores se enfocan en estudiar la forma como se constituye el sujeto en su confrontación con el sistema político-económico partiendo de, entre muchos otros, los primeros pensadores del anarquismo y de construcciones de pensamiento del siglo XIX y principios del siglo XX para seguir con la articulación del sujeto y la construcción de sociedad y de Estado.

³ Con esto no quiero decir que alguno de estos dos autores intenta, desde sus estudios, deslegitimar al Estado; por el contrario, ellos intentan dilucidar las elucubraciones que existen entre Estado, sociedad y sujeto. A lo que me dirijo con la articulación de estos autores es que permite que autores contemporáneos como Simon Critchley (2011), quien retoma el trabajo de Levinas, o Michael Hart y Pablo Lazo Briones, quienes en sus trabajos retoman a Gilles Deleuze, retomen sus aportes y los adaptan a los estudios anarquistas.

Levinas, en textos como “Humanism and An-archy” publicado en *La Revue Internationale de Philosophie*, y en “Principle and anarchy” que aparece en su libro *Otherwise than Being: or, Beyond Essence*, renueva la discusión sobre el anarquismo y su pertinencia en las discusiones políticas contemporáneas. Empero, los tres autores que antes mencioné no se conciben ni como anarquistas ni como estudiosos del anarquismo propiamente, pero sus trabajos han sido leídos por contemporáneos que permiten una lectura exegética del anarquismo de sus trabajos.

Además de Levinas, Foucault, en su estudio arqueológico y genealógico y por medio del análisis del poder y sus tecnologías, afirma que “no es el poder sino el sujeto lo que constituye el tema general de mis investigaciones” (Schürmann, 1986, pág. 1). Es claro, según este pasaje, que para este autor lo central de la reflexión del poder tiene que ver con la forma cómo se atribuyen las subjetividades y, a partir de allí, establecer cómo se pueden instaurar formas de resistencia contra el poder. El autor francés aduce no encontrar un individuo que luche contra el Estado, sino que, por el contrario, lo que se encuentra es un individuo permisivo y dócil; por ello la tarea es liberarnos a nosotros mismo del Estado y su función reguladora (Foucault, 1988). Esta tesis es muy similar a la postura anarquista. Lo que permitirá que autores como Todd May nutran el giro anarquista retomando los conceptos del filósofo francés.

Para finalizar, Simon Critchley, Andrej Grubacic, Miguel Abensour, Reiner Schürmann y demás autores que colaboraron en la conformación de “el giro anarquista”, directa e indirectamente, se propusieron fundamentalmente, dos metas: la primera, tal y como intentó realizar Kropotkin hace un siglo, proponer la transdisciplinariedad para reemplazar el papel de unanimidad teórica en la anarquía. En este sentido, muestran que para responder al reto que plantea el liberalismo es necesario acudir no solo a la filosofía, sino también a la historia, la geografía, la historia y la antropología. Segundo, como dice Critchley en la introducción de *The*

Anarchist Turn, “(el movimiento busca y) el anarquismo pretende poner la teoría y la praxis dentro de una comunicación estrecha, y es por lo que nosotros debemos tener el trabajo de la academia junto con los activistas” (Critchley, 2013, pág. 2). Esto de manera que la heteronomía, como concepto contrario a la autonomía, sea la construcción de un sujeto que se aleja de la autonomía y universalización kantiana, como se podrá ver con mayor claridad en el segundo capítulo.

Así, en el presente capítulo me dispondré, primero, a contextualizar el giro anarquista, reconstruyendo algunas críticas que son pertinentes para el enfoque de este trabajo; lo que permite explicar mejor lo que implica el anarquismo en el siglo XXI tal como lo propone Critchley, Bottici y demás autores en el libro *El giro anarquista*. Luego profundizaré en los puentes que se deben construir entre algunas ramas del anarquismo. Esto me permitirá mostrar la manera en la que se ha vuelto fundamental dentro de este giro el aporte de varias feministas como Chiara Bottici, Judith Butler y Emma Goldman.

1.1 El giro anarquista

Para comenzar, el giro anarquista comienza su análisis dando cuenta de una de las críticas que se le ha hecho al anarquismo del siglo XIX: el carácter utópico con el cual se presenta y que, por tanto, es una propuesta que no tiene posibilidad de llevarse a la práctica. Es el caso de los trabajos de Nancy Fraser, Hannah Arendt y Chantal Mouffe, quienes buscan una reconstrucción de la sociedad y del mismo sujeto en relación con los demás bajo el establecimiento y transformación del Estado. Estas críticas han generado una especie de estigmatización del

anarquismo; en el intento de mostrarlo como una propuesta utópica, al mismo tiempo se banaliza la lucha anarquista.

Para hacer frente a esta crítica, uno de los principales defensores del giro anarquista, Simon Critchley (2011), sostiene que la intención de su trabajo es mostrar cómo el anarquismo expone que la manera de responder a las afectaciones negativas que tiene el sistema capitalista sobre las personas solo puede hacerse con un nuevo orden social y económico. Orden en el que las condiciones de las personas sean diferentes, y haya una consciencia con respecto al otro. Los pensadores colaboradores del giro anarquista, principalmente Critchley, no solo se valen de los trabajos del anarquismo hechos hasta el momento, sino que también se nutren de los trabajos de pensadores como Arendt, los postmarxistas Negri y Hart y Levinas, para responder a las estas críticas.

Ahora bien, el pensamiento anarquista se ha diversificado en diferentes ramas como el anarco-feminismo, el anarco-comunismo y el anarco-capitalismo. Cada una de estas corrientes se centra en una problemática social y, desde allí, parten sus respectivas construcciones ideológicas. Un ejemplo de ello es el anarco-feminismo: este señala que las problemáticas sociales, políticas y económicas son causadas por el sistema patriarcal, y este, a su vez, es dado por la dominación del hombre en la utilización del poder con fines represivos. Es así como, inicialmente, se construye un modelo que reprime a la mujer –como sujeto–, pero que luego se generaliza como sistema opresor de cualquier clase social o económica, grupo étnico o de identidad sexual.

Otro ejemplo de esta ramificación del anarquismo lo encontramos en el anarco-comunismo, el cual señala que la imposición sistemática del Estado reproduce la dialéctica de amo y esclavo en toda relación social, en la que hay un patrón que ordena y un esclavo que obedece. Finalmente, el anarco-capitalismo intenta preservar el sistema económico

capitalista, pero eliminando al Estado como ente regulador. Las distinciones entre estas corrientes son variadas, generando entre ellas posturas contrarias; así, mientras el anarco-feminismo critica el anarco-comunismo, pues considera que este deja de lado los problemas represivos del género, este último se opone al anarco-capitalismo en la medida en que este ha hecho una defensa del mercado sin tener en cuenta los efectos que este ha tenido sobre la igualdad y la pobreza.

Como veremos más adelante, las diferentes corrientes del anarquismo –excepto el anarco-capitalismo, que defiende la continuación de un sistema económico capitalista– tienen en común la pretensión de construir una sociedad donde no existan exclusiones ni ningún tipo de opresión. En este sentido, se pueden tender puentes entre estas corrientes para tener una concepción más robusta de lo que sería esa sociedad no excluyente.

Así las cosas, Grúbacic en *The anarchist turn* (2013) señala que la anarquía ha sido siempre la misma desde el primer momento en el que se pensó, lo diferente es el tipo de escritura de quien lo piensa. Lo novedoso en el giro anarquista es lo que se podría denominar como giro ético, en el que el sujeto se construye desde la heteronomía, teniendo como referente un sujeto trascendente y hetero-afectivo⁴.

Como punto de partida, se recoge en los trabajos de Reiner Schürmann, como *Sobre construirse a sí mismo como sujeto anárquico* y *Heidegger on Being and acting: from principles to anarchy*, en los que este autor trata sobre los diferentes tipos de sujetos –trascendental, económico, entre otros– el imperativo de concebir lo que él llama un *sujeto práctico*. El filósofo alemán, al retomar la pregunta por el sujeto, postula un giro en la construcción de este. Al

⁴ Estos conceptos, *heteroafectivo*, *sujeto trascendente* y *heteronomía*, se podrán exponer en el segundo capítulo de este trabajo.

respecto dice “me construyo a mí mismo como actor en medio de otros actores” (Schürmann, 1986, pág. 140). De esta forma, para la conformación del sujeto es necesario entenderlo desde el otro y no como una construcción autónoma. Para llegar a esta tesis Schürmann hace una comparación entre la conformación del sujeto foucaultiano y el sujeto kantiano, dando como resultado una reconfiguración de un sujeto práctico desde la otredad.

El sujeto se vuelve el eje principal de esta postura, pero es necesario transformarlo en su construcción. Aparece entonces la llamada deconstrucción del sujeto. Esta consiste en mostrar que los cambios que se dan en el sujeto están determinados por sus encuentros muchas veces conflictivos con los otros. En este sentido, este nuevo pensamiento parte de la concepción del ser humano como un ser que es necesariamente social y que tiene unas exigencias éticas e históricas que no puede eludir. Si bien el giro anarquista se centra en un sujeto ético trascendente que, como veremos más adelante, es aquel que se responsabiliza por el otro y aprueba la demanda del otro levinasiano, comenzar por el sujeto práctico⁵ es necesario para entrar a la propuesta de Critchley, como continuación de los estudios de Schürmann.

En lo que sigue, se hará un análisis de la propuesta de este autor, que él expone en su libro *The Anarchist Turn*. A través de este análisis se mostrará como se pueden construir estos puentes entre las diferentes posturas del anarquismo, para luego pasar a la construcción del sujeto.

1.2. Destruir los límites, fundir el fragmentado pensamiento.

⁵ Si bien Schürmann parece apartarse de un sujeto ético, pues él construye la eticidad desde los griegos, el sujeto ético y el sujeto práctico tienen un gran acercamiento. En este trabajo, el sujeto ético será tomado desde Critchley, por lo que las características a las cuales Schürmann encuentra en el sujeto práctico serán de gran importancia.

La historia del anarquismo ha estado marcada por fuertes desacuerdos entre sus distintos defensores. El énfasis en cada una de las posturas depende del problema que consideren más fuerte y allí es donde concentran su construcción. Así, por ejemplo, en el anarco-feminismo el énfasis está en el maltrato por parte de las figuras masculinas a las mujeres, niñas y niños; este dominio de lo masculino constituye la base de la cultura patriarcal y se ha expresado de diferentes maneras en la forma como opera el Estado. Esta crítica del feminismo apunta a la necesidad de luchar contra el encasillamiento de los sujetos en un sistema patriarcal, pues esto limita, por ejemplo, a las mujeres a realizar unas funciones específicas en la sociedad, lo que genera una exclusión basada en el género. Otro ejemplo de las corrientes anarquistas es el anarco-comunismo, que, en su lucha contra el Estado capitalista, retoma los postulados marxistas como lo es la lucha de clases. En esta se hacen presentes, junto con la confrontación entre el Estado capitalista y el proletariado-ciudadano, la dialéctica hegeliana y la búsqueda de la destrucción del otro como el fin de su ideal; ese otro, en este caso, sería personificado por la clase burguesa.

Estas posturas, el feminismo y el comunismo, son las que se tendrán como referentes en este trabajo para complementar al anarquismo. Una autora como Chiara Bottici considera que en las tensiones que hay entre estos enfoques se pueden ver de manera más clara los problemas internos del anarquismo y, a partir de allí, realmente comprender en qué consiste el nuevo anarquismo y el giro anarquista. Abordarlo de esta manera tiene la siguiente ventaja: hace más fácil establecer la creación de puentes entre posturas, a partir de un concepto que se comparte entre ellas, a saber: la llamada libertad de iguales (*The freedom of equals*). Como bien señala Butler en su texto *Palestine, State Politics and the Anarchist Impasse*, el propósito de hacer esta

pausa en el planteamiento de las discusiones que hay en la mesa y en la actualidad es lograr que todas las problemáticas enunciadas confluyan y conformen una sola lucha (Butler, 2013).

Para comenzar, la libertad es presentada, tanto por el comunismo como por el anarquismo, como el concepto que es buscado constantemente por el sujeto; pero la manera en la que se concibe este sujeto y cómo se logra llegar a ello difiere entre las distintas vertientes del anarquismo y del comunismo. Así, por ejemplo, para el anarquismo liberal, la libertad se concibe como la que le pertenece al sujeto y la construcción del sujeto tiene como fin llegar a construir un individuo que sea autosuficiente y logre satisfacer sus necesidades sin depender de los otros. Pero esta concepción de libertad ha traído grandes repercusiones en el sujeto; ha originado que no se piense el sujeto que necesita de los otros para conformarse, sino que, por el contrario, se plantea un individuo que cada vez está más alejado de esos otros. En este sentido, Chiara Bottici, al revisar teorías contestatarias como el marxismo y el anarquismo, señala que, contra esta concepción liberal, de lo que se trata es de romper ese molde de individuo liberal y construir un sujeto que sea consciente de la necesidad de lo común. Pero, para esto, primero es necesario crear puentes, tal como dice Bottici, de manera que lograremos encontrar un camino en común para llegar a la libertad.

Un segundo problema del individualismo liberal lo señalan Reiner Schürman y la misma Chiara Bottici, y tiene que ver con el lenguaje. Según estos autores, desde una postura liberal no se puede dar cuenta de una manera adecuada del lenguaje, pues cuando un sujeto dice: “yo soy”, debe referir necesariamente a otro del cual depende la manera como él mismo se concibe. Sin embargo, si, como dice el liberalismo, el yo se determina a sí mismo, no tiene en cuenta que la manera como él se concibe depende de cómo los otros lo describen, lo narran. En este sentido, la postura liberal va en contravía de lo que exige la comunicación al ocultar la injerencia que tiene

el otro sobre mí. En otras palabras, es necesario creer en un sujeto que es conformado desde los demás y este, a su vez, es conformado bajo una pluralidad de “egos” que lo condicionan a ser, de manera que el sujeto logra aprehender una multiplicidad de elementos que lo conforman. Así que el ser humano no puede *ser* en tanto sea un individuo aislado. La imagen del sujeto liberal es la de alguien que se centra en lo económico y que ve a los otros como meros instrumentos de sus intereses; esto lleva a un sujeto aislado incapaz de relacionarse con los otros (Bottici, 2013).

En su texto *Black and Red: The Freedom of Equals*, Bottici intenta diluir la discusión marxismo-anarquismo al señalar que hay un punto en común entre estas dos posturas: ambas buscan una libertad del sujeto en el que su configuración parte de la igualdad; es decir que la libertad solo es posible de alcanzar junto con los otros y no de otra manera. Para dirimir las críticas que cada corriente le hace a la otra, Bottici comienza por rescatar la tesis del anarquista italiano Bruno Pedrini, según la cual: “todos estamos en el mismo bote y la libertad de cada individuo depende estrictamente de todos los demás” (Bottici, 2013, pág. 11). A partir de esta tesis, Bottici sostiene que el marxismo y el anarquismo solo podrán llegar a coincidir con respecto a la libertad, si se hace una reconstrucción de los conceptos de libertad y autonomía, en el marco de la actualidad social, económica y política. Siguiendo con la analogía del barco, necesitamos que todos los que están abordo trabajen por un bien común: no dejar que el barco se hunda.

De esta forma, el punto en común entre las dos corrientes frente a la libertad es la idea de que la libertad de un individuo depende de los demás. El anarquista Mijaíl Bakunin tiene una frase a este respecto que es muy ilustrativa: “no es el individuo quien crea la sociedad, por el contrario, es la sociedad quien individualiza a cada individuo” (Bakunin, 2009, pág.111). Esta afirmación es la respuesta que da Bakunin a la concepción de individuo defendido por

Pierre-Joseph Proudhon y Max Stirner, pensadores que son considerados como precursores del individualismo liberal.

La crítica que hacen los anarquistas al marxismo es que en este hay una imposición moral desde la sociedad que limita severamente la libertad y espontaneidad de los individuos. Esta oposición al marxismo se puede ver de manera contundente en Bakunin, quien señala que el ser humano no solo está determinado por factores materiales o sociales, como lo sostiene la corriente marxista, sino que el ser humano es afectado por otros factores como la geografía y el clima, de los cuales se debe ser consciente para que lo lleven al sentido de libertad. Cosa que no tiene el comunismo, que centraliza el poder y elimina, esto en términos del pensador ruso, la idea de libertad del sujeto con su paso previo de autoritarismo. Esos factores geográficos, económicos y demás que afectan al ser humano son interpelados e inundan al sujeto con la idea de la necesidad de un control por parte de personas que sean ilustradas (es decir, que sean educadas y con aptitudes de dirigente) para pasar por Estado, que es previo a la sociedad, a la libertad de ese sujeto.

Ahora bien, Bottici aduce que, en el comunismo marxista hay una concepción errada de la libertad, al girar en torno a una autonomía que debe ser construida por medio de un ente, que sería el Estado, que sería el encargado de enseñar a ser libre al sujeto. De manera que, para los marxistas, *se es libre* en tanto el sujeto haya pasado por un ente de transformación, que sería el Estado, que lo moldee como un ser comunitario y, al mismo tiempo, libre. En otras palabras, tenemos que pasar por un régimen socialista dirigido por el estado, un régimen comunista, que es el que hace conscientes y libres a los ciudadanos.

La filósofa italiana, por otro lado, sostiene que la teoría marxista identifica en el anarquismo una inclinación a luchar por la individualidad y que, al no lograr los resultados que

se propone en su lucha a gran escala, se restringe a construir una comunidad pequeña y aislada, de manera que su lucha se dilata y es señalado de perseguir una utopía que, como tal, como no-lugar, nunca se realizará. Bottici responde a esta perspectiva señalando que esta no es clara ni tampoco es acertada, debido a que, para ella, en el anarquismo para que la persona sea libre necesita pertenecer a una comunidad; la pretensión del anarquismo es proponer un ideal que necesita ser alcanzado por la sociedad. Para llegar a esto último es necesario aclarar el momento de identificación del sujeto y de su construcción. Si se desarrolla la idea por la cual se le acusa, regresaría al punto actual de la sociedad; es decir, al punto en el que un ser individual es quien persigue sus propios intereses. Bakunin claramente evita volver a caer en este ideal utópico; piensa en una reorganización de la sociedad en tres pasos: el primero es el desarrollo de las facultades y potencialidades humanas por medio de la educación y el bienestar material, este es el momento positivo y social; el segundo es el momento de la revuelta, en que todos estamos en contra de cualquier tipo de autoridad, bien sea Dios o el Estado; el tercer momento corresponde al estado de libertad del sujeto.

Bottici, en respuesta a la crítica de los marxistas, señala que estos no tienen claro la pretensión del anarquismo, pues es justamente luchar por un tipo de sociedad que no es posible conseguir dentro del marco de una sociedad capitalista. Ese señalamiento parece caer en un juicio apresurado, en cuanto a que las premisas del marxismo, en sus ideales, son las mismas que las de las posturas del anarquismo. Como diría Abensour en su texto *Utopía y democracia* (2003), el no perseguir una utopía condiciona a los ideales a estar vacíos y las teorías serían inadecuadas. Así, estas críticas se convierten en discusiones sin sentido que se desvían del objetivo primario que es luchar contra la opresión que genera el sistema.

Lejos de descartar a las teorías marxistas, filósofas como Bottici, Laura Corradi y Cinzia Arruza tratan de construir un sujeto que esté encaminado a la libertad de iguales. Este necesita de un proceso en el cual se conformen luchas de forma adecuada, para lo cual se requiere de críticas al sistema que se nutran de la forma de pensar anarquista. A partir de esta tesis, Bottici intenta dirimir las luchas internas del anarquismo y traza puentes entre estas, siendo su texto el primero que se puede encontrar en el libro antes mencionado sobre el giro anarquista.

Así las cosas, para dirimir las limitaciones de cada una de las posturas lo que se buscaría hacer es que la libertad tenga en cuenta la conformación del sujeto desde la sociedad. Con este propósito, la autora se remite al concepto de *libertad de iguales* en el que se considera que en tanto el otro no sea libre, no puede haber una libertad del sujeto; dicho de otro modo, uno no puede ser libre si el otro no lo es. En la construcción anarquista del sujeto se requiere que ese sujeto no se piense desde sí mismo para sí mismo, ni tampoco que sea el sujeto formado por instituciones que impongan restricciones. En el giro anarquista de lo que se trata es de que el sujeto se constituya junto con el otro, atacando la pretensión liberal de un encumbramiento del individuo que deja al prójimo de lado.

Hasta este punto podríamos notar dos tensiones sin resolver: la primera refiere a la posibilidad de la realización de la libertad en el ámbito político, mientras que la segunda refiere a cómo se concibe y se construye el sujeto autónomo. Para la primera, en las diferentes posturas anarquistas no se da cuenta de manera satisfactoria de esta relación entre libertad del individuo y el ejercicio político. A este respecto, Critchley trata de dar cuenta de esta relación siguiendo la concepción de sujeto en Levinas. Para este último, el yo está constituido a partir de una relación ética con el otro. Como veremos más adelante, la relación que debe estar a la base de los sujetos es política, puesto que es con ella que logran dirigir la sociedad, pero que no se puede realizar

adecuadamente si se desconoce el sentido ético del sujeto. A partir de esta tesis, Critchley va a tratar de mostrar que “una ética sin política es vacía tanto como una política sin ética es ciega” (Critchley, 2010, pág.120). Ahora bien, para entender mejor cómo es el paso de la ética a la política es necesario explicar cómo se conforma el sujeto ético, tema que se abordará en el segundo capítulo.

En cuanto a la segunda tensión, en donde se refiere al concepto de autonomía, este se pone en juego cuando se consideran los aspectos externos al sujeto y que hacen parte de la heteronomía, es decir, la formación del sujeto desde su contexto, enfatizando en aquellos de los cuales estoy rodeado. En los postulados del anarco-comunismo y del individualismo surge la cuestión de si las personas que viven en comunidad son realmente libres; cuestión que emerge en la medida en que hay una confusión respecto a las relaciones sociales y la vida en comunidad del sujeto. Esta confusión alude a que no hay un entendimiento de lo que se quiere decir con el término de comunidad, pues para estas corrientes, parece que la individualidad y la libertad van en contravía de la comunidad⁶, pero en lo que sigue de este trabajo se argumentará que estos no son opuestos. Revisemos un poco esto. La respuesta a si las personas que viven en comunidad son realmente libres, en principio, es que no; si bien las personas pueden tener cierta autonomía en el sentido en el que pueden tener cierta capacidad de elección, esto no quiere decir que sean libres. Ellos no viven donde quieren ni hacen lo que ellos quieren, sino que son restringidos en su actuar, por un factor externo.

Para resolver esto se analizará la frase “la autonomía no es lo mismo que la libertad” en lo que sigue. Boticci afirma que, para el anarquismo que ella defiende, “no eres libre si no eres autónomo, pero ser autónomo no significa que ya eres libre” (Bottici, 2013, pág. 19). Con esta

⁶ Este análisis del individualismo se logra ver con más detenimiento en el libro de Daniel Guerin *El anarquismo* de la editorial Utopía libertaria de 1965.

afirmación, la autora se refiere a que hay que tener cuidado con la autonomía, porque puede presentarse el caso de que una persona elija libremente ser esclavo de alguien más, pero ¿esto quiere decir que la persona es autónoma? Acá es necesario aclarar la distinción entre libertad positiva, siendo esta la capacidad que tiene la persona de actuar de acuerdo con normas o leyes que ella misma se da o escoge libremente, y la libertad negativa que se refiere a escoger entre opciones que ya están establecidas. Lo que habría aquí es una especie de restricción en la que el sujeto no tiene libertad de elegir por sí mismo, lo que limita seriamente la misma autonomía del sujeto, por lo que no encontraríamos una idea de libertad positiva tal como lo señala Isaiah Berlin en su texto *Dos conceptos de libertad*. De acuerdo con esta distinción, el autónomo no puede ser esclavo, puesto que este último no sigue normas que él mismo se da; un esclavo es libre de escoger ser esclavo, persiguiendo aquello que Boticci no estaría de acuerdo con el término de libertad.

Para que se entienda mejor lo que quiero decir, profundizaré un poco más en ese ejemplo. Cuando una persona elige ser esclavo de otra persona, podría argumentar que su decisión ha sido tomada de manera “autónoma”; pero en esta clase de autonomía no hay espacio para la libertad en donde este tenga la capacidad de elegir por sus propios medios, pues no está condicionada bajo ningún tipo de dominación y por más que él o ella elija ser esclavo, está bajo las órdenes de otro. Este es un condicionamiento que se encuentra un momento antes, durante y después de su elección. Boticci plantea que la libertad va más allá de plantear la autonomía como condición única y necesaria, pues la aparición de ese otro es lo que también nos interpela y se da en la construcción de sujeto, y es justamente a esto a lo que apunta el giro ético:

Si asumimos que somos producto de la sociedad en la que vivimos, una perspectiva completamente diferente emerge: el problema no es tan largo de cómo limitamos la libertad, sino más bien de cómo la mejoramos. En otras palabras, el

imperativo no es más largo que ‘limitar la libertad, así que todo el mundo pueda disfrutarla’, sino más bien ‘crearla, porque eso no debería estar allí aún’ (Bottici, 2013).

Para complementar lo anterior, Critchley habla sobre la heteronomía, la cual, al hacer una extensión de su teoría, sería el concepto que puede unir al marxismo con el anarquismo. Cuando se postula a la autonomía como principio central desde el cual se debe construir la libertad, se cae en varias contradicciones de las que se derivan el individualismo y demás problemas que pretende combatir el giro anarquista. Esto conduciría a la discusión a un mal planteamiento, puesto que lo aleja del ideal de libertad, ese en el que la libertad se encuentra cuando todos los demás son libres y no de otra forma. Las teorías marxistas y anarquistas, al tener a la libertad en el centro de sus preocupaciones y, al mismo tiempo, al hacer énfasis en que el ser humano es un ser social, construyen al sujeto desde la heteronomía, dejando de lado la autonomía. Así, llegamos a una Conclusión; lejos de ser opuestas, las posturas marxistas y anarquistas son complementarias. Cada una de ellas tiene la respuesta en su teoría al problema de la otra, supliendo entre sí sus carencias: el anarquismo encuentra en el marxismo un antídoto para evitar caer en una individualidad en la que el sujeto se construya de forma aislada, mientras que el marxismo encuentra en el anarquismo el replanteamiento de la conformación del sujeto para evitar caer en un completo dominio de este por parte del Estado que actúa a nombre de la sociedad.

Hasta el momento he intentado mostrar, bajo la reconstrucción de Bottici, entre el marxismo y el anarquismo, lejos de ser irreconciliables, tienen un punto en común que les permite enfocar sus críticas a las sociedades capitalistas, de manera que sean un complemento en la conformación de sus propias teorías. En lo que sigue exploraré las críticas feministas al anarquismo, para lo cual recurriré al texto de Cinzia Arruzza (2013) *Of What is Anarcha-Feminism the Name?*, y, de Mitchell Cowen (2013), *Undoing Patriarchy*. Como lo

mostraré en la siguiente sección, en estos dos libros se encuentran los argumentos que permiten introducir de manera clara las discusiones feministas. En esta postura encontraremos el problema de que el sistema en el que nos vemos envueltos tiene una estructura patriarcal, donde la opresión masculina está presente hasta en los aspectos mínimos de las relaciones entre cada uno de los sujetos y de los entes.

1.3. El feminismo es la acción y el anarquismo la no-ideología

Respecto al anarco-feminismo hay una frase reveladora de Mitchell Cowan al comenzar su texto *Undoing Patriarchy* que muestra la estrecha relación que debe tener el anarquismo con el feminismo. La afirmación es la siguiente: “At it’s roots, anarchism is already deeply feminist” (Desde las raíces, el anarquismo es profundamente feminista) (Cowen, 2013, pág. 101). Y es que, desde un comienzo, el planteamiento feminista lleva a la acción las teorías anarquistas.

El anarquismo, desde el siglo XIX hasta hoy, se ha propuesto ser inclusivo y borrar toda exclusión. Siguiendo a Gramsci⁷, se puede afirmar que lo que pretende el anarquismo es formar comunidades contrahegemónicas que incluyan a los excluidos del sistema, como los negros, los latinos, las mujeres, los niños y demás comunidades que son ignoradas por el sistema dominante. Para el anarquismo, el Estado es una institución que, en defensa de las políticas económicas en las cuales prima la libertad del individuo y el bien privado, reprimen y excluyen a estas comunidades. El anarquismo responde a las problemáticas generadas por el Estado liberal. Pero,

⁷ Gramsci, en su trabajo, reconstruye la palabra hegemonía, refiriéndose a que las comunidades que son excluidas deben realizar un trabajo de comunidad en la que todos los que la conformen sean parte de un solo ente y que esto funcione como una unidad en contra de las políticas propuestas en el gobierno. “La existencia de una supremacía o dominación consensual en el seno de los sectores subalternos, donde coexisten el ejercicio de la coerción y la violencia, y reactivamente, las formas de resistencia -con un consentimiento del poder, una aceptación de las prácticas de sujeción, un conformismo social y una subordinación más o menos voluntaria que, a la larga, se hace legítima, es decir, consensual siendo el telón de fondo los índices de vida y las condiciones materiales de existencia y haciendo las veces de escenario los mecanismos políticos y socio-culturales que dan sustento simbólico y físico al acto mismo de la dominación.” (Tomado de Puentes Cala, M. y Suárez Pinzón, I. Un acercamiento a Gramsci: la hegemonía y la reproducción de una visión del mundo. 2016, tomado el 01/08/2022)

quizá, la manera más coherente y oportuna de dicha respuesta es la postura de la teoría anarco-feminista, pues esta sostiene que es el mismo sistema el que está organizado de manera tal que reprime a cualquiera y en especial las relaciones que se dan en la cotidianidad.

La teoría feminista identifica ese tipo de reproducción y se enfoca en cualquier tipo de represión que sea realizada de forma heteronormada⁸. Para el feminismo, el sistema económico actual erige una masculinidad que está presente en cada una de las interacciones humanas, lo que nos lleva a las relaciones de represión en la que la figura masculina es la que reprime. Por ello, mientras haya una figura de Estado u organización ordenadora de la sociedad, los problemas no tendrán fin. El feminismo ha tratado de integrar tanto las teorías anarquistas como las críticas marxistas. En el primer caso, esto se manifiesta en la tesis de que en el poder del Estado siempre hay la posibilidad de la represión y la opresión. En cuanto al marxismo, en la medida en que reconoce que las opresiones que se viven tienen como uno de sus trasfondos el funcionamiento del sistema económico. Ahora bien, para el feminismo muchas de las luchas contra el sistema tienen el peligro de reproducir el mismo sistema patriarcal, así se esté actuando bajo la consigna de la búsqueda de la libertad y la igualdad.

No pretendo que, con esto último, haya una confusión respecto a la primera parte de este capítulo. Los complementos que intenté mostrar entre el marxismo y el comunismo tratan de mostrar que la lucha necesita de un análisis de la sociedad. Por otro lado, el feminismo, al mismo tiempo que el comunismo, hace una advertencia al anarquismo, ya que para esta teoría el principal factor que genera la superioridad y la concepción de represión es la construcción masculina del poder. Este es un punto importante que, si bien el anarquismo tiene en cuenta, no

⁸ Como aducen las teorías feministas, la heteronormatividad es la construcción normativa conducida por un sistema heteropatriarcal, de los valores morales y de la cultura heterosexual.

debe tomarse como un tema resuelto; puede caer en él si concibe una lucha bajo la estructura de un poder masculinizado, como se pretendía desde algunas de las corrientes del anarquismo⁹.

Pero esto no es el único argumento que permite considerar el imperativo de que el anarquismo sea feminista desde su base. Como señala Arruza, el feminismo parte de una posición crítica de la sociedad que tiene su centro en la cuestión sobre la represión hacia la mujer, y de que a esta la han reducido a cumplir actividades como cocinar, limpiar o tener hijos. En el desarrollo de su argumento, Arruza vuelve a las primeras pensadoras del feminismo como Emma Goldman y Voltairine de Cleyre. Para entender el argumento de esta autora, veamos brevemente la reconstrucción que ella hace de estas autoras.

Para Goldman la sociedad mantiene una posición hipócrita frente a la mujer y su sexualidad. Según ella, la sociedad condiciona a la mujer, la vuelve un objeto útil, en cuanto su capacidad productiva, y es reducida a esas cosas que *puede* realizar. La posición de la mujer es fija y limitante, lo que la empuja hacia la prostitución; la única función económica en la que pueden encontrar una salida de la pobreza, de tener un sustento económico con el cual pueda subsistir. Para Goldman esto llevó a la cosificación de la sexualidad en la mujer del siglo XIX, ya que solo a través de ella se pudo abrir campo para obtener ciertos recursos económicos y fue el único bien intercambiable que le *permitió* tener, en términos culturales no normativos, la sociedad. Según Goldman el sistema genera una explotación de las clases y, en el marco, crea la necesidad de la prostitución en el resto de la sociedad y se transforma en la creación, por parte del sistema, de una necesidad que sea satisfecha a cambio de dinero.

⁹ Es el caso del anarco-comunismo. El feminismo señala que este error es recurrente, pues intenta reproducir el sistema patriarcal en su modo de realizar la lucha bien sea justificando un fugaz ente regulador, o bien sea imponiéndose como un ser individual.

Pero el sometimiento económico masculino, para Goldman, no termina allí. La sociedad burguesa “crea” otro tipo de “oportunidad” de subsistencia para la mujer, a lo que llamará el matrimonio. La mujer debe ofrecer sus servicios sexuales a cambio de aspectos centrales de su vida, y debe dedicarse al cuidado del hombre y la familia. Goldman apoya su tesis en las investigaciones realizadas por Engels. Recordemos que el alemán construye la idea de familia y de sociedad pensando siempre en el egoísmo moral del ser humano. El pensador aduce que es este el que impulsa al humano a evolucionar y que, por medio de lo hereditario, el ser humano va mejorando su cuerpo y elimina sus rasgos débiles. De manera que estas teorías fortalecen, por un lado, la creencia de la idoneidad de la monogamia para la mujer (lo que encontramos como el sentido de pertenencia en un sujeto de otro, una cosificación con un objetivo claro en su rol social) y, por otro lado, la necesidad de que sean ellas las que conciben y cuiden de una familia, pues es el hombre, debido a su anatomía, debe ser el encargado de trabajar y de realizar las demás tareas de subsistencia.

La mujer, entonces, se convierte en ese objeto que debe prestar su sexualidad y la función monógama de la relación para mantener a la sociedad y a sus valores. “Desde este punto de vista –dice Goldman refiriéndose a la reducción de las capacidades de la mujer– el matrimonio no es visto como particularmente diferente de otras formas de prostitución que son condenadas moral y legalmente por la sociedad” (Citado por Arruza, 2013, pág. 114). De aquí se sigue que la sociedad, según Goldman, es hipócrita en la medida en que se presta para justificar ciertas posiciones sociales fijas; pero, al mismo tiempo, permite la diversificación sexual del hombre, pues este, desde su posición impositiva, es el que tiene la capacidad de reproducir y demostrar su fuerza.

Luego de múltiples luchas, la mujer logra un tipo de emancipación que le brinda cierta libertad en la sociedad, libertad que se vuelve condicionada por la estructura, que a su vez está ligada con el ideal de libertad propia del liberalismo y que está condicionada por la racionalidad económica.

Una de estas luchas es la del sufragio, pero tiene dos peligros: en primer lugar, puede generar una separación entre las mujeres trabajadoras y quienes las representan, de tal manera que estas últimas no representen los intereses y necesidades de todas las mujeres; y, en segundo lugar, que el sufragio no tiene un impacto positivo en las condiciones laborales y en el salario de las mujeres. Estos dos peligros, para Goldman, lo que muestran es que la emancipación femenina, si bien requiere de la *acción directa*¹⁰, también requiere la comprensión del machismo y de cómo este se ha interiorizado en cada mujer. Esto es lo que las feministas de la primera generación llaman *el tirano interior*: es la reivindicación ética del sujeto que es indispensable para romper las cadenas creadas bajo el sistema económico político.

De lo dicho se puede concluir que la lucha por el sufragio, mientras se mantenga en las mujeres este tirano interior, deviene es en la perpetuación de una especie de mutilación en el sujeto femenino. Mutilación en la que aparentemente hay una liberación, pero en la práctica se mantienen, a la vez, la dominación y explotación del sistema. De esta forma, el desarrollo de las capacidades se ve obstaculizado por las mismas relaciones que funcionan en el capitalismo; lo que nos lleva, finalmente, al punto en el que la condición humana de la comunidad vulnerable quedaría relegada por la reproducción del mismo sistema. La humanidad en su desarrollo quedaría vacía y habría un condicionamiento en el ser humano que lo condensa en un individuo, un ser sin la cualidad comunitaria, generándose así una sociedad homogeneizada. Para ello, es

¹⁰ Con acción directa me refiero a una acción de impacto inmediato en el que mantiene el enfoque en el problema del hombre y su función en las relaciones y en el poder.

necesario tener en cuenta que el desarrollo de la sociedad refiere al desarrollo de un conjunto completo de personas y que, a su vez, este busca la satisfacción de cada sujeto. Ello va en contra de la propuesta liberal, pues en esta el fin es construir un individuo aislado que promedie sus acciones y, así mismo, que la sociedad sea promediada para alcanzar el bien general, ocultando a las minorías excluidas y sus problemáticas.

Como se puede observar, desde sus inicios el feminismo ha partido de un análisis de la problemática política y social en el que se muestra que el sistema subordina a los sujetos que viven en él. Para combatir esto, se busca el reemplazo de esta construcción de guerra y destrucción entre las personas, posible solamente bajo la mencionada libertad de iguales. Un sujeto no tendrá libertad hasta que el otro la tenga, lo que crea una cadena de necesidades, en el sentido de que la necesidad, para ser satisfecha, requiere que se dé cuenta de la necesidad del otro.

En este camino del análisis de la libertad e igualdad, nos encontramos con lo que Piotr Kropotkin propone con su tesis de la ayuda mutua y que se estructura desde los parámetros del cuidado del otro, de la comunidad y de cómo esto permite conformar al sujeto fuera de los lineamientos del liberalismo capitalista. Las teorías feministas nos hablan de un cuidado que, al igual que en la propuesta de Kropotkin, permite un bienestar de un nosotros como comunidad y, debido a que somos seres profundamente dependientes, se presenta como la mejor manera para formarnos: bajo un sistema de ayuda mutua. Esta ayuda mutua, al mismo tiempo que se refiere a la exigencia de cuidar al otro como condición para obtener bienestar, presenta la existencia del Estado como inocua para la sociedad, ya que, en tanto exista el ejercicio político y ético realizado por cada ciudadano, el Estado y su función reguladora no tendrían ningún propósito en la comunidad.

Pero esto no termina allí, Kropotkin traza un camino para hacerle frente a un capitalismo que es marcado por el liberalismo y que construye un Estado que se reduce a la defensa de los intereses capitalistas. La propuesta de Kropotkin en *La ayuda mutua* está compuesta de tres tesis: la primera es que el capitalismo es soportado por el Estado, al crear políticas que generan la fragmentación de los ciudadanos. Un ejemplo de esto es la división de lo privado versus lo público y el imperativo de determinar qué tipo de libertad es la que debemos tener¹¹. Esto hace que haya una reorientación de la vida material de todos para cumplir con las necesidades de los ricos. La segunda tesis consiste en que la riqueza de los ricos proviene de la pobreza de los pobres, esto se ve claramente en el momento en el que reflexionamos al respecto de la pregunta ¿dónde proviene el capital? El análisis que Marx realizó cobra gran importancia en este punto; la plusvalía y la concepción de la ganancia que obtiene el empleador sobre el trabajo del empleado siempre será mayor respecto a lo que pueda obtener el empleado. La tercera y última tesis es que el Estado se representa como un ente caritativo, que obra para la sociedad y para beneficiar a todos los ciudadanos, pero lo que hay en este discurso es un intento de legitimación del sistema. En este marco, la solidaridad se reduce a meros actos de caridad de personas de buen corazón de la sociedad civil. Con ello me refiero a los casos en donde se dona cierta cantidad de dinero a una fundación –que lucha por los niños de escasos recursos o también existe el donativo de un edificio para alguna universidad–. La intención de apoyo al otro se difumina y se convierte en *caridad*¹². Pero este ideal de la caridad se vuelve una imagen falsa de lo que se presenta como la concepción de ayuda mutua; convierte un acto moral en una obligación normativa. Las soluciones que emergen de la caridad llevan a la formulación de políticas económicas y de todo

¹¹ Sobre este punto Isaiah Berlín tiene un análisis en su texto *Los dos tipos de libertad* donde discute ampliamente la libertad negativa y la libertad positiva, pero esto no será analizado a profundidad en este texto.

¹² Kropotkin habla sobre cómo la caridad, desde la mentalidad cristiana, reemplaza el sentido de un apoyo mutuo y la ayuda al otro la vuelve una obligación legislativa que se debe cumplir, diferente a verlo como una responsabilidad por el otro.

un sistema jurídico que, en lugar de ayudar a superar la pobreza, lo que hace, más bien, es encubrir los efectos negativos que tiene el capitalismo sobre los individuos. Las leyes protegen a ese modelo estructural burgués, con la idea falsa de una protección maternal, bien sea por el Estado o por personas con gran acumulación de capital “caritativo”. Ello deriva en la protección a la individualidad en la que se acentúa la necesidad de un Estado que termina protegiendo a quien se beneficia del sistema.

Para resumir, las posturas feministas y sus críticas a la sociedad permiten esa acción que complementa al anarquismo y encuentra soluciones que fueron expuestas como problemáticas; deja en una *epojé* al marxismo y pasa a reconstruir una concepción de libertad de iguales en la que no se puede construir una libertad individual. Las posturas feministas se presentan como una postura política de acción respecto a lo que ha sido planteado por el anarquismo, reivindicando a las minorías y visibilizando sus problemáticas dentro de la sociedad. Así, complementando lo planteado por el anarquismo. Por otro lado, ese marxismo postulado anteriormente, permite entender que el anarquismo necesita una parte práctica en la que se piense en términos de libertades de iguales y en la que los sujetos dejen de ser individuos y pasen a pertenecer a una sociedad consciente de sus responsabilidades. Lo anterior conduce a una pregunta por el sujeto, pues es de cómo se construye este y como llegaremos a ese giro anarquista que nos interesa. Por ello, en el siguiente capítulo se dilucidará el sujeto que se necesita desde el anarquismo.

Capítulo 2. El sujeto ético trascendente

Para construir la noción de sujeto ético, me centraré en el libro *La demanda infinita* de Critchley. En este texto, Critchley retoma los postulados de pensadores como Miguel Abensour, Jacques Lacan, Alain Badiou, entre otros, quienes muestran cómo el sujeto ético se integra con el anarquismo. Estos pensadores en los que se centra Critchley han estudiado el sujeto y su conformación política y social. Este intento de integración da claves para entender tanto los alcances del anarquismo, como la desilusión de los ciudadanos ante las instituciones propias de la democracia liberal.

Critchley comienza su análisis desde la explicación de la misma experiencia del sujeto, para luego reconstruir el sujeto y su concepción de universalidad¹³, derivando en lo que él llamará la *experiencia ética*. Posteriormente, analizaré la división que se da en el sujeto, al enfrentarse a la demanda del otro y, por lo mismo, al aparecer una doble demanda en el sujeto: la demanda del otro y la demanda de esa demanda. Esto arroja al sujeto a una confrontación consigo mismo que fragmenta su yo, llevándolo a un momento de autodestrucción al intentar satisfacer dichas demandas. Una vez explicado en qué consiste esta fragmentación del sujeto, Critchley busca una reconciliación de este, con el fin de evitar una salida trágica del sujeto. Es necesario tener en cuenta que pensar el sujeto es el eje fundamental en la construcción de un sujeto político que nos llevará, a su vez, a una comunidad que está atravesada por el giro anarquista.

En el desarrollo de su propuesta, Critchley centra su análisis en el concepto de heteroafectividad. A través de este, el autor va a tratar de mostrar cómo sería la reconciliación

¹³ La manera de analizar es muy similar a la construcción de lo universal que realiza Castro-Gómez y la tradición republicana.

del sujeto escindido por la aprobación y la demanda del otro. El giro ético se da, justamente, en la aparición del otro y en la solución a las sin salidas generadas por el capitalismo.

2.1. La demanda y la aprobación

En *La demanda infinita*, Critchley comienza su texto hablando al respecto de la naturaleza de la filosofía. Para él, al contrario de lo que normalmente se dice, la filosofía hoy no es un estado de asombro frente a la realidad, sino, más bien, lo que expresa es una cierta desilusión. Para entender en qué consiste esta desilusión, Critchley distingue la desilusión religiosa, que se refiere a la pregunta por el sentido del ser y el nihilismo, y la desilusión, que se cuestiona por la falta de justicia en el mundo y que tiene como centro la pregunta ética sobre el bienestar y la buena vida. Para Critchley, hoy en día nos encontramos en un estado evidente de falta de motivación respecto a lo que nos sucede y, con el transcurrir del tiempo, las acciones que acompañan esta falta han ido incrementando. Lo que conlleva, a su vez, a un aumento de las acciones injustas tanto en lo espiritual como en lo político. Todo esto se da en el marco del dominio del régimen democrático liberal, en el que, como dijimos antes, se ha dado una pérdida de credibilidad de la ciudadanía con respecto a sus instituciones.

A este respecto, Critchley afirma que “en el contexto de este déficit, experimentamos las demandas morales de nuestras sociedades como externamente obligatorias, pero no como íntimamente vinculantes” (Critchley, 2010, pág. 58). Con esta afirmación, el autor se está refiriendo al hecho de que, en las democracias occidentales, los ciudadanos acatan las normas jurídicas por temor y miedo a la autoridad y no porque estas contribuyan con el bienestar y la justicia. Una expresión de la falta de credibilidad hacia la democracia liberal es el descontento de los ciudadanos que salen a marchar para reclamar por las injusticias que están padeciendo en todos los países latinoamericanos. Un ejemplo de esto son las protestas en Colombia que se han

vuelto más recurrentes y multitudinarias, llevando a acciones directas como la quema de estaciones de policía y abucheos constantes a la institución encargada del control; así mismo se da una burla repetitiva a las figuras políticas y representativas del Estado como es el caso del presidente de la república, pues se asume su incompetencia en las acciones realizadas y decisiones tomadas.

En respuesta a esa desilusión encontramos refugio en la ética, siendo una normatividad para la sociedad que busca su bienestar. Cuando partimos de esta idea, lo que se busca es que se entienda que no hay un bienestar personal sin antes construir un bienestar social, en contra de lo que puede pretenderse con una moral liberal, donde parece no tener cabida el bienestar social. Así, la experiencia del sujeto surge en el contexto mismo de la sociedad liberal: el sujeto piensa sobre sí mismo y sobre su relación con los demás, llevando al sujeto a la experiencia ética. Pero, ¿cómo es posible eso? Esta experiencia en la que se encuentra el sujeto, en tanto es un ser activo, está en una constante relación con el mundo que busca la interacción con el otro; en palabras de Critchley “la experiencia ética es más bien una actividad mediante la cual surgen nuevos objetos para un sujeto que está involucrado en el proceso de su creación” (Critchley, 2010, pág. 25). El ser que se muestra acá es uno que se mantiene en una inquietante actividad respecto a lo que se le presenta: toda cosa que se le demande al sujeto, se le presenta como actividad. Podemos representar, según Critchley, esa relación bajo dos conceptos: la demanda y la aprobación.

Comenzaré por identificar la aprobación. La necesidad de aprobación surge en el momento en el que al sujeto se le presenta una demanda y él o ella está en posición de aceptarla o negarla. La aprobación de la demanda va de la mano por un sentido del bien que persigue esa experiencia y que, según Critchley, siempre está representada por un acto. Acto este bien sea de afirmación o consentimiento, pues las acciones que se realizan en pro de la búsqueda del bien

personal. El término de bien aquí aparece un poco ambiguo, pero, conforme se va constituyendo el sujeto ético, se irá aclarando lo que significa este término. Al partir del concepto de bien como guía, el pensador inglés busca mostrar cómo las personas pueden construir libremente su subjetividad; además, aduce que el hecho de ubicar la acción moral como fin podría conllevar a la manipulación de las normas; dejaría a la relatividad subjetiva y entraría en una desviación de la experiencia ética del sujeto, debido a esto, el sujeto realizaría afirmaciones como enunciados morales de una manera afirmativa o negativa. De esta manera, la construcción del sujeto sería dirigida a ser coaccionado, concretamente nos referimos a una coacción de la libertad.

Ahora bien, la aprobación está sujeta a una serie de declaraciones afirmativas de las cuales hallamos dos tipos: la primera es la afirmación epistémica, que es aquella que refiere a unos estados que se pueden comprobar empíricamente, como, por ejemplo: el aserto “abrí la puerta de mi casa”; la segunda es la afirmación ética, como es el caso de “ama a tu prójimo como a ti mismo”. La diferencia entre estos dos tipos de declaraciones radica en que, si bien ambos remiten a un sujeto que hace una afirmación, en el primero se refiere a un hecho empírico que se puede observar y comprobar científicamente, mientras que en el segundo lo que se tiene es una apelación ética que no tiene sentido verificar empíricamente, sino que el sujeto la acepta como válida y la siente como suya.

Por otro lado, siguiendo con la idea de esas afirmaciones del segundo tipo, nos encontramos con la demanda. La demanda es la que surge como “el requerimiento a...” y la aprobación es la que cierra este círculo para poder satisfacer la experiencia. En esta argumentación, aparece un tipo de circularidad en la que hay un juego entre el yo y el mundo para cumplir esa experiencia ética. Además, la demanda tiene una particularidad: en el momento que haya la aprobación del yo, esta no se hace necesariamente con la intención de encontrar una

respuesta y, por lo demás, que esta sea recíproca. Es decir que del hecho de que el yo apruebe la demanda, no se infiere que tenga que haber una respuesta positiva; por el contrario, puede ser un llamado sin respuesta. A este respecto, lo que es realmente importante es la garantía de la demanda y no la dependencia de la aprobación de esa demanda que, recordemos, es la que me abre el camino para yo dar mi aprobación.

Un ejemplo de esto es cuando yo voy caminando por la calle y veo a otra persona que va hacia el lado contrario al que voy. Yo no voy a lanzarle un puño, atravesarme en su camino hasta chocar o insultarlo; recibo una demanda de respeto en mi subjetividad con la presencia de su rostro, aunque yo no sé si esta será recíproca. Sin importar qué pueda llegar a hacer esa persona o de si cumple mi demanda de no atentar contra mí, yo cumplo con su demanda de no realizar ninguna acción que lo vulnere. De esta manera, Critchley pone diferentes ejemplos de demandas que fueron propuestas anteriormente: el bien más allá del ser de Platón, la simpatía de Adam Smith y David Hume, o la ley moral de Immanuel Kant. Todas estas se vuelven demandas planteadas por diferentes pensadores. Por lo anterior, nuestro autor aduce que: “la cuestión es que cada una de estas posiciones es la expresión de una demanda a la que el yo da su aprobación, y que esta estructura de demanda y aprobación muestra la forma de la experiencia ética” (Critchley, 2010, pág. 28). Como veremos a continuación, en la constitución de esta experiencia ética, la existencia del otro es fundamental en la medida en que es necesaria para la configuración, tanto de mi propio ser, como de mi experiencia en el mundo.

Para Critchley, la construcción del sujeto, que parte de las relaciones y del nombramiento de la demanda y la aprobación, se vuelve la apertura de la experiencia ética. Por ello, luego de construir la experiencia, pasamos a construir al sujeto, partiendo de dos conceptos que ya he nombrado con anterioridad: el bien y el yo. La experiencia ética es motivada por una acción

voluntaria del sujeto, siendo este el que aprueba o rechaza la demanda. Así, aduce Critchley, la demanda puede que no sea aprobada. Un ejemplo de ello es una persona de la calle que le pide ayuda a otra persona que va transitando, este último puede decidir no darle ni dinero ni comida, y, aun así, reconocer que este sujeto necesita ayuda; es decir que puede darse el caso de que, a pesar de reconocer la demanda, no se responda a ella. El sujeto, si bien no tiene la obligación de aprobar la demanda, puede que, al rechazarla, no esté siguiendo lo bueno que se pretende perseguir; para el ejemplo que dimos, la persona que está pidiendo dinero puede que lo esté haciendo para poder solventar la comida de sus hijos. Al rechazar el dar la ayuda monetaria, el sujeto deja al otro de lado y no estaría ayudándolo. Lo de la humanidad puede venir después.

Lejos de ser una teoría ingenua del bien en el que este concepto se busca como fin en sí mismo, el concepto de lo bueno tiene una funcionalidad: realizamos actos en búsqueda del bien para el sujeto y desde allí es que se configura el sujeto ético. Esto puede ser un poco ambiguo y confuso por el hecho de pensar qué sería “el bien”, pero el pensador británico lo delimita señalando que no es pensar en “qué sería el bien” o pensar en realizar la búsqueda de su definición. Por el contrario, lo central es establecer que cada uno busca lo bueno como su fin y, por lo tanto, en su actuar, se trata de hacerlo de la mejor manera¹⁴. Siguiendo la idea de que un yo depende también del otro, el realizar una acción negativa o actuar de mala fe lo llevaría a ir en contravía de su propia demanda, estaría actuando en contra de lo que es bueno para un yo en el que se ha proyectado: “Si actúo de un modo que sé que es malo, estoy actuando de una manera que destruye quien soy, o quien he elegido ser” (Critchley, 2010, pág. 33). Según el filósofo inglés, el bien resultaría siendo el concepto que no se puede enmarcar bajo unos parámetros

¹⁴ Critchley, en el primer capítulo, en la sección de la subjetividad ética, aclara su primera tesis que “el yo es algo que se conforma a sí mismo mediante su relación con aquello que determina como su bien” (2011, pág. 31). Más adelante complementa esto con que “el sujeto ético se constituye en relación con una demanda que se determina como buena, y esto puede ser sentido con mayor intensidad cuando defraudo la actuación de acuerdo con esa demanda, o cuando deliberadamente la trasgredo y me traiciono a mí mismo.” (Critchley, 2011, pág. 33).

establecidos por una normatividad, sino que se condiciona en el sujeto como el bienestar propio y lo que puede ser bueno para mí.

De nuevo, parece ser que el ser se configura bajo una aparente relación de circularidad entre el yo y el bien: el yo actúa para conseguir el bien “el yo es algo que se conforma a sí mismo mediante su relación con aquello que se determina como su bien” (Critchley, 2010, pág. 31), y el bien es el fin que se busca para la satisfacción del yo. Empero, en la construcción de Critchley no hay una circularidad infinita, sino que esta circularidad se rompe en el momento en el que el sujeto cumple con la demanda que se le ha sido impuesta. De ser aprobada la demanda, se construye una comunidad que parte de la aparición del otro y, cumpliendo con la demanda de él o ella, se establecería una relación y un compromiso del yo con otros miembros de la comunidad. Con ello se rompería la construcción de una normatividad que le ha sido impuesta y se eliminaría la necesidad de un Estado o institución reguladora.

Se nos presenta aquí un concepto que fue ampliamente construido ya por Jean Paul Sartre: el autoengaño. Critchley, para explicarlo, pone el ejemplo de una persona que fuma por placer, a pesar de saber que al hacerlo le causa daños a su organismo y que produce más CO₂, lo que genera también un daño al resto de sujetos que lo circundan. En este caso, nos encontramos con un sujeto ético que está dividido por una experiencia de su subjetividad: es un yo que fracasa en su decisión y que puede llegar a tener culpa por el daño que produce sobre sí mismo y los demás (Critchley, 2010). En otras palabras, el sujeto está frente a una demanda (no fumar), pero se niega a responder a ella (en este caso, fuma). Se revela aquí un sujeto que es como un negativo de él mismo, y en el que los otros, los afectados, están juzgando por su actuar a ese negativo. No pretendo meterme en la discusión con respecto a la culpa (alguien puede sentirla en mayor o menor medida) o con respecto a lo que ocurre con las personas con daños psicológicos,

lo que me interesa en este texto es tratar de comprender el actuar, sus valores y compromisos más profundos.

El ejemplo anterior da paso a una bifurcación en la decisión del yo al autoengañarse, escisión que nos lleva a una sin salida: o bien el yo se queda en un actuar que no es por sí mismo ni por el bien —de manera que es forzado a actuar reglamentado por una normatividad para concebir su libertad—, o la acción moral es reglamentada por la manipulación de las normas. Esto era lo que anteriormente mencionábamos respecto a la posición a la que es forzado el sujeto: un estado de nihilismo frente a todo lo circundante. ¿Puede existir otra opción para la libertad del sujeto, teniendo en cuenta que nuestro ser es un ser social y no un ser individual, como pretende hacer ver la tradición hobbesiana?

Las evidencias históricas han demostrado que los animales, tanto humanos como no humanos, están buscando y brindando ayuda constantemente. Para esta opinión, vuelvo a apoyarme en los planteamientos de Kropotkin. Como lo había mencionado antes, en su trabajo *Apoyo mutuo* (Kropotkin, 1989), el autor ruso comienza por una investigación al respecto de los animales en Siberia y culmina con las comunidades humanas que, en contraposición a la opinión darwiniana y hobbesiana, muestran que el ser humano es un ser social y que la individualidad es producto de las circunstancias creadas por él mismo. Frente a las vicisitudes que aparecen, los seres no buscan una seguridad y un bienestar propio en el que se pasa por encima a los demás, sino que hay una cooperación entre todos para buscar la supervivencia, mostrando que ese estado ideal es posible. Si bien encontramos eso en Kropotkin, en la sociedad actual ocurre lo contrario. Los individuos han sido formados para que piensen en la autosuficiencia. En contraste, Kropotkin aduce que esta tendencia al apoyo mutuo es la que más se evidencia en comunidades no occidentales. En estas comunidades lo que se busca es el bienestar y la supervivencia de un

todos, el sujeto es colectivo y no el individual. Un sujeto que está dado, y que mantiene una obligación con el otro, sostiene la relación entre su propio yo y el bien que se persigue¹⁵ colectivamente. De esta manera, la experiencia ética se convierte no en un aspecto de la subjetividad del sujeto ético, sino que es dado a esa demanda que es aprobada por aquello que establece como su bien (Critchley, 2010).

Todo esto nos lleva a un camino en el que aparece una exigencia del yo que, a su vez tiene una exigencia para los demás, para esos otros de los que, para su subjetividad, puede predicarse la afirmación de Levinas: “Yo soy en sí por los otros” (Levinas, 2011, pág. 198). A este respecto, se da una expansión de la experiencia ética en la que se hace presente una universalización en el sujeto ético. Vale la pena reflexionar brevemente en qué consiste este proceso de universalización en relación con el sujeto ético. En la tradición filosófica se ha entendido la universalización en la ética en un sentido kantiano: el actuar de cada uno y cada una debe ser tal que para que sea bueno debe ser generalizable, luego todas las acciones están condicionadas por aquello por lo que es bueno. Así, el sujeto está enmarcado en una serie de acciones de lo que puede o no hacer. Este camino resultaría en la problemática de que todos, sin importar las condiciones de vida, ni el espacio en el que habita, ni el contexto en el que se encuentra, tenemos que adecuarnos a las exigencias de la ley moral.

La universalidad aparece como una lucha dialéctica entre dos concepciones del yo y su subjetividad: una universalista y la otra relativista. Siguiendo a Critchley, quien retomando a Hutcheson nos habla de las razones justificativas y las razones estimulantes¹⁶, se puede decir que

¹⁵ Siempre está latente el riesgo de fallar en su fin como sujeto que busca el bien; pero esto también configura al mismo ser, siendo este el retrato en negativo del yo que quiero ser. Al establecer la existencia del otro, genera un yo que me permite conocer lo que no es. Esto se verá de mejor manera en la división del sujeto y la conexión del yo y su estatus psicológico.

¹⁶ Critchley se remonta a la definición de la década de 1720 de Hutcheson, quien dice que las razones justificativas son las que legitiman una acción basándose en la generalidad o la universalidad, Mientras que las razones estimulantes son las que llevarían al sujeto a realizar tal acción. (Critchley, 2011, pág. 37)

en esta lucha lo que está en juego es la conexión entre la pretensión de universalidad y la acción individual del sujeto. En la historia de la filosofía esta tensión entre universalismo y particularismo ha sido algo que se ha dado desde los griegos hasta hoy. Por un lado, se encuentran filósofos como Hutcheson, quien apela a los sentimientos y sensaciones como móviles de la acción y en la que se crítica fuertemente todo intento de generalización; mientras que, por el otro lado, encontramos la tesis de Kant en la que señala que el criterio central para considerar si una máxima es moralmente válida es la universalidad.

De esta tensión surge la pregunta: ¿cómo hacer compatible lo singular con lo universal y lo colectivo? Y esta pregunta va de la mano con las problemáticas conocidas en la ética de Hume y en la construcción de universalidad de Kant. Por un lado, Critchley, al remitirnos a la ética de Hume, se refiere a transmitir la experiencia tal cual se nos presenta individualmente de manera que luego se logre generalizar. Como es bien conocido, Hume apela a la idea de que el ser humano, en la medida en que es un ser social, busca la aprobación general, lo que a su vez promueve los intereses de la especie humana; en otras palabras, se promueve la benevolencia¹⁷. Para Critchley, siguiendo a Hutcheson, la idea de Hume nos lleva a una universalización de los hábitos individuales, pero esto resulta problemático en la medida en que la experiencia es justamente individual y, al tratar de generalizarla, se pueden presentar choques entre creencias sobre el bienestar que pueden llevar a un desentendimiento entre los agentes morales. Por ello pregunta el filósofo inglés “¿cómo es posible asumir la universalidad del sentimiento de benevolencia?” (Critchley, 2010, pág. 37).

Por otro lado, y con respecto a Kant, Critchley sugiere que el intento de universalización conlleva a cierta aporía. Muchos filósofos han intentado retomar la pretensión de universalizar lo

¹⁷ Para un análisis más profuso de Hutcheson sobre Hume véase Manuel Salguero en *La benevolencia. Genealogía de una virtud política ilustrada*, 2011.

moral, pero, como lo presenta Critchley, esto cae en otro gran problema: se debe encontrar la conexión entre la razón y el hecho de la razón, es decir entre lo que hacemos y la exigencia de ello —que parece ser *a priori*—, pues no hay una conexión clara entre ellas. Esto deja una confusión sobre cuál exigencia seguir (Critchley, 2010). Critchley aduce que, a pesar de que Kant intenta crear dicha conexión cuando habla de la conciencia moral y de cómo la razón práctica determina al sujeto en su actuar, su respuesta no satisface a cabalidad la pregunta de Critchley en torno a la compatibilidad entre lo singular y lo universal, pues resulta ser una exigencia insostenible para todo sujeto.

Recordemos que, para Kant, cada sujeto es ilustrado en tanto actúe bajo una normativa universal. Para él, el agente moral concibe la ley moral como un imperativo categórico, de tal manera que actúa correctamente cuando es un ser racional que decide de acuerdo con la representación de la ley moral, en tanto esta es universal. La relación entre los deseos e inclinaciones del sujeto y la ley moral, que se refiere a lo que moralmente es objetivamente válido, se da en tanto ese sujeto actúe bajo el imperativo categórico, de manera que lo haga de acuerdo con las normas que una sociedad debe tener si esta es justa.

Para Critchley, la construcción del sujeto moral debe tener una base diferente. Para este autor la autonomía es algo que se construye desde el sujeto heteroaffectivo; el intento de construir la autonomía desde una formación individual es lo que está en la base del llamado individualismo posesivo que consiste en que los agentes asumen como motivación central satisfacer sus propios intereses¹⁸. En líneas generales, y como vimos antes, en la Ilustración la autonomía se ha concebido como la capacidad del sujeto para realizar su propia vida sin necesidad de otros. Esta tesis, que ha sido criticada desde Hegel y Marx hasta Heidegger y

¹⁸ La tesis del individualismo posesivo ha sido desarrollada por MacPherson en *The political theory of possessive individualism*, 2011. Si se requiere más información sobre el individualismo consultar su trabajo.

Levinas¹⁹, es justamente llamada por Critchley como la ortodoxia de la autonomía. Para enfrentar esta tesis, el autor lleva a cabo una deconstrucción del sujeto, para lo cual introduce la idea del sujeto ético y que desarrolla desde las tesis de la heteronomía de Gramsci y las tesis de Levinas sobre la demanda infinita. Para dar cuenta de esta tesis, primero explicaremos de qué manera la acción del sujeto ético supera su propia singularidad y, en segundo lugar, se planteará la solución del psicoanálisis a la demanda ética del otro, esto para llegar, en tercer lugar, a la conformación política del sujeto.

2.2. El sujeto y su subjetividad

El punto de partida de la propuesta de Critchley es que, en el fundamento del sujeto ético, lo que hay es un compromiso por el otro y una política de la resistencia; lo que, a su vez, puede implicar una universalización que sobrepasa al sujeto mismo y que se hace incontenible en el acto singular. En esta forma de encarar lo ético se asume que el sujeto moral es un ser dividido por la misma demanda que nunca logrará cumplir. De acuerdo con Critchley, esta experiencia del sujeto es la hetero-afectividad. Para eliminar la aparición trágica de la dialéctica entre el yo y el mundo que lo confronta, el autor inglés propone como alternativa el humor para describir esta experiencia del sujeto.

2.2.1. La acción que supera la singularidad

Más que un sujeto construido por sí mismo, Critchley pretende describir al sujeto desde la propia experiencia y su incontenible universalidad de las acciones, por lo que su planteamiento

¹⁹ Para una explicación más detallada sobre la crítica a los diferentes filósofos como Marx, Hegel y Heidegger ver el capítulo 1 de *Demanda infinita*. Las críticas que el filósofo hace están enfocadas en cuanto que en cada uno de estos filósofos sigue con la construcción del sujeto que tenga la autonomía propia de accionar en el mundo, de manera que se continúe con las leyes morales. En el caso de Hegel es la necesidad de que la razón es social y no puede ser reducido al imperativo categórico; para Marx la autonomía es la que constituye la vida práctica del proletariado; y para Heidegger la exigencia del Dasein por ámbito pre-racional de estados de ánimo (Critchley, *Demanda infinita*, 2010).

es que el sujeto se va develando al construirse con el otro; esto de tal forma que en su comportamiento singular se vuelve extensivo. Esta tesis de Critchley ya se encuentra en Alain Badiou y los planteamientos de este autor puede ayudarnos a entender la propuesta de Critchley, por tal motivo analizaré brevemente su propuesta.

Para Badiou la universalidad moral claramente está vinculada con la propuesta kantiana y con la idea de que una máxima, para tener validez moral, debe poder universalizarse. Bajo esta concepción encontramos que hay una intención de universalización en la cual cada sujeto debe actuar dentro una norma establecida para, así, conjurar una unidad hegemónica en el actuar. La gran diferencia de esta propuesta de Badiou con respecto al sujeto ético de Critchley es: la construcción del sujeto que pretende Critchley no se concibe a partir de cierta autoconcepción y autoaprendizaje, sino que desde los otros. Bajo este supuesto, la construcción singular de sujeto se da en conjunción con la construcción social, es decir, desde la heteronomía²⁰. Para entender el alcance de esta tesis la ontología juega un rol muy importante para el sujeto; esta intenta encontrar un núcleo o una esencia principal, por lo que se hace necesario concebir al sujeto desde una concepción del mundo que justifique su actuar y que parta desde la sustancia que le permite encontrar una esencia en la cual asimilar todo ente. Construir el sujeto desde allí podría conducir a que este último caiga en contradicciones y problemas, tanto en su lucha en contra del sistema como en la confrontación con otros sujetos que conforman la sociedad.

Así, el filósofo francés aduce que, en pensadores como Marx, Hegel y Deleuze, el sujeto es ontológicamente construido por la dinámica de la totalidad del sistema social, lo que conduce

²⁰ Como se mostrará más adelante, la conformación individual del sujeto ha llevado a grandes problemáticas como se vio luego de la época de la Ilustración. La idea de que un ser humano se construya primero, para luego entrar a ser parte de la sociedad, parece establecer una exigencia para poder cohabitar con el otro en sociedad. Pero esto no es así, yo nazco formando parte de una sociedad que es la que me ayuda a conformarme como sujeto. En otras palabras, me constituyo desde lo que es diferente a mí.

a que el sujeto y el Estado sean contruidos desde el sistema mismo, desde la ontología. La propuesta de Badiou es que como cada sujeto tiene diferentes capacidades²¹, no se puede construir desde una misma esencia, sino que depende de la comunidad a la que pertenezca y de ese otro que lo acompaña. Si se presenta el escenario en que el sujeto tenga la misma esencia que el Estado, llevaría a que desde esa teoría no se justifique la formulación de un sujeto que no está conforme en la actualidad, se prolonga la desilusión del sujeto y los deseos de resistencia se diluyen. En otras palabras, en este análisis el sujeto es llevado a un punto en el que no diferenciaría a los entes contra los que lucha de los que pertenecen a su lucha, sino que serían, en principio, lo mismo.

Una vez entendido que el sujeto ético no es un constructo teórico que apruebe la búsqueda ontológica ni que se sustente en un universalismo que cae en un esencialismo, trataremos de mostrar que este sujeto se dirige a una universalización que va más allá del ser y de la esencia. A esto lo llamaré Badiou “la universalización situada”, de esta forma: “El sujeto se compromete éticamente con una demanda que recibe de una situación determinada” (Critchley, 2010, pág. 62). En esta afirmación parece presentarse una similitud entre Badiou y Kant; sin embargo, mientras que para el primero lo bueno no es algo que debe derivarse de una ley moral, para Kant, en cambio, sí se puede derivar de una ley moral, puesto que, como lo expliqué antes, el alemán deriva lo bueno para el individuo y la sociedad de las leyes morales. Aunque Badiou sigue a Kant, llega a un punto en el cual se distancia de él. Las pretensiones universales de los kantianos a lo que apuntan, como ya expliqué anteriormente, es a que el sujeto actúe con máximas de la acción universalizables; establecen que el sujeto es un ser que actúa teniendo en cuenta la exigencia de que ello sea aplicable todo el mundo. Quisiera aclarar que, si bien lo

²¹ Capacidades en el sentido en el que las toma Amartya Sen, es decir, las posibilidades tanto del sujeto en cuanto a sus características y como las que abre la sociedad para ese mismo sujeto, de manera que tenga diferentes aptitudes para desarrollarse y accionar en el mundo.

último puede parecer una interpretación reduccionista de la teoría kantiana, es un análisis hecho a través de lo que dice Badiou y de su intento por alejarse de Kant.

En el núcleo de lo universal, según Badiou, nos encontramos con una especie de ética de la verdad. Con la expresión *verdad*, Badiou no se refiere a un término relativo que dependa de cada situación, sino a procesos singulares que llevan a la formulación de máximas apropiadas para lidiar con cada caso. En este sentido, la verdad se asimila con la idea de “ser fiel a” cierta situación. La relación del sujeto con el acontecimiento permite emplazar en el agente una demanda en el que el yo se compromete en una situación concreta (Critchley, 2010). La relación del sujeto se articula con la demanda del yo y la teoría de Critchley encuentra allí un nivel más: el sujeto tiene ante sí una demanda que exige a su vez atender a esa exigencia externa al yo y que viene del otro. Nos encontramos frente a un devenir de ese sujeto que busca cumplir con la relación ética del acontecimiento.

Una vez aclarada, en líneas generales, la tesis de Badiou, pasaremos a analizar con más detalle la propuesta de sujeto ético de Critchley. Este autor señala que “[la ética] no puede basarse en ninguna teoría del sujeto previamente dada, porque el sujeto no es algo que uno sea, sino que más bien es algo en lo que uno se convierte” (Critchley, 2010, pág. 65). De acuerdo con este pasaje, para el autor el sujeto no es algo preestablecido ni algo autónomo respecto de la sociedad, que ya debe estar constituido en mayor o en menor medida para ir a afrontar la sociedad. En cambio, el sujeto ético es aquel que se construye a sí mismo en la sociedad y, es a partir de allí, que adquiere el sentido de pertenecer a una sociedad.

Miguel Abensour escribe sobre esto que, poniendo desde un principio al sujeto en el lugar de una responsabilidad por el otro o, como lo hemos tratado nosotros, desde una demanda al yo, el sujeto no tiene una estructura ni una conformación previa con la que luego vaya a relacionarse

con el mundo. Es por ello por lo que tanto la sociedad —o ese otro— como el sujeto se constituyen consecuentemente con la relación que tienen y con su experiencia entre sí. De allí es que se puede inferir la relación con el anarquismo o, como dice Abensour, el *an-arché*; desde aquello que es previo a un primer elemento y que no contempla ese mismo primer elemento, de tal manera que el sujeto comienza a actuar desde un lugar no ontológico de sí mismo. Es por eso que el anarquismo no se ubica ni en una política ni en una metapolítica —es decir, en algo más allá de la política—, sino en la ética y desde allí, paradójicamente, pasa a la política. Quisiera aclarar esto último. La ética es un paso hacia la política, pero no es lo que está más allá esta, sino que es lo que encamina al sujeto a la política, en la medida en que este, para satisfacer las demandas de los otros, se debe comprometer a transformar la realidad. El yo se configura desde la multiplicidad del mundo y esta no parte de un principio único y organizador, por ello constituye al sujeto desde lo hetero-afectivo para de allí encontrar un camino político.

Al respecto del marco de una ontología del sujeto, en el anarquismo encontramos una dualidad con aquello que lo confronta. Por un lado, el anarquismo no se debería fundar en un principio, pues, de ser así, no sería posible identificar claramente las diferencias entre lo que persigue el anarquismo y las demás posturas como el capitalismo y el comunismo. Por otro lado, para el anarquismo es un imperativo el construir una sociedad de la que el sujeto haga parte y no que sea un simple individuo. En resumen, el núcleo de los sujetos no debe ser el mismo ni tampoco ser construido a partir de este, ya que esto implicaría un esencialismo para todos los entes que nacen de ese núcleo. Este camino nos lleva a que no haya distinción entre los sujetos, por el contrario, se hegemonizan las circunstancias y el comportamiento político del ser humano. Del mismo modo, las distinciones entre los seres no serían claras y esto haría difícil construir una base que posibilite la creación de una política en la cual el sujeto ético se pueda realizar.

Para entender lo que implica este paso hacia lo político se puede acudir tanto a algunas de las tesis que Negri y Hardt proponen en su libro *Imperio*, como también a los planteamientos de Gramsci sobre el sentido común. Si bien lo que dicen estos autores pueden generar cierta confusión sobre la llamada ontología del sujeto, es clave una tesis que comparten. Explícitamente hablamos de la tesis de que las multitudes que luchan contra las instituciones que configuran el status quo surgen de la sociedad misma; sociedad que, a su vez, está relacionada de manera simbiótica con el Estado que actúa a nombre suyo²². Por otro lado, Critchley señala que Marx distingue entre el proletario y el burgués, y que esta distinción se produce en la misma sociedad; por eso esta última es la que genera cierta ontología social. En este marco, las luchas pueden dilatarse y ser simplemente el resultado de un cambio de personajes que no llegan a resolver las problemáticas sociales, por lo que la ubicación en la que se encuentran las luchas finaliza en la dilución por parte de una en la otra. En contra de esta postura, Critchley dice que “la política es una ruptura con el dominio ontológico y que para su análisis y práctica se requieren categorías distintas. No hay transitividad entre ontología y política” (Critchley, 2010, pág. 143).

Por otro lado, Abensour, en *An-archy, between politics and metapolitics* (2013), discute sobre la necesidad de un principio en el anarquismo, cosa que resulta paradójica. Analicemos esto con más detalle. La ética se muestra como el concepto que cada persona *debería* tener como punto de partida para comenzar a actuar, pero Abensour nos dice que esto no es así: lo que percibimos en la anarquía como si fuera un principio no es buscar una individualidad ni un estado autónomo del sujeto (en un primer momento), sino que eso que se busca como punto inicial es previo a cualquier tipo de principio, es algo que encontramos en el intersticio entre la

²² Para ampliar esta crítica ver *Imperio* de Antonio Negri y Michael Hardt.

política y la acción, en un espacio mínimo en el que los sujetos construyen esta ética y que le permita la construcción de su acción. La política nace como la realización del sujeto como acción para una sociedad, pero de esto hablaré más adelante.

Para finalizar esta sección cabe señalar que, siguiendo a Gramsci, estos procesos de realización del sujeto, a los cuales él llama procesos de verdades, tienen una exigencia: debemos actuar en relación con la comunidad humana, aunque esto no quiere decir que se haga desde una construcción kantiana, sino que surge de una acción singular y que no implica la necesidad de que el sujeto que actúa se adecue a un sistema. Como dice Critchley, la verdad depende de los actos de habla y de las circunstancias de las cuales se ve rodeado, no en un sentido relativista, pero sí en el sentido de la singularidad de la acción del sujeto, que parte de un *factum* del sujeto y desde la experiencia misma. Además, para no entrar en el problema de la verdad en un sentido lingüístico, Critchley se adhiere a la concepción de la justificación de las acciones como criterio para generar cierta fuente de validez.

2.2.2. La demanda infinita y la escisión del sujeto

El otro concepto que es clave en la construcción del sujeto ético es el de la demanda infinita. Esta demanda se configura en el lugar en el que cada persona se encuentra, bajo la aprobación del otro. Por lo que, si encontramos que el sujeto falla, significa que no está respondiendo a la demanda del otro, lo que a la vez nos lleva a que este fallo constituye un fallo con respecto a sí mismo. La falla a la cual me referí anteriormente consiste justamente en que el sujeto no logra cumplir la demanda que se le ha impuesto, bien sea porque esta es más grande de lo que puede cumplir el sujeto o porque este no tiene la voluntad de cumplirla. Para entender lo que esto implica seguiré a Knud Longstrup, quien acude a la concepción cristiana del tiempo. Según este autor, en la concepción cristiana se vive en el presente, a diferencia de la perspectiva

de la concepción judía que está atada al pasado. Por ejemplo, para la religión judía, el que nace judío lo es para toda la vida, independientemente de que luego abandone o reniegue de ella; el sujeto tiene su familia judía y su nacimiento está profundamente marcado por esta religión, además de que, para que una persona se convierta al judaísmo, necesita ser bautizado desde el comienzo de su vida. Ello es significativamente diferente de la perspectiva cristiana en la que un sujeto se vuelve cristiano en el momento que dice “yo soy cristiano” y comienza a actuar como tal a partir de ese momento.

La necesidad de acudir a la moral cristiana es que, en la demanda en la que la Biblia le reclama a sus seguidores, hay una incipiente necesidad de vivir como Dios y transformarse en una persona que ama al prójimo. Dado ello, surge una demanda continua en el otro que todo creyente debe cumplir. De acuerdo con Critchley, desde la perspectiva cristiana se puede concebir al sujeto de tal manera que este tiene una relación continua con el otro y en la que sus demandas pueden estar cambiando. Para mostrar esto, el autor trae a colación el siguiente pasaje de la Biblia:

Habéis oído lo que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por lo que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, y llover sobre justos e injustos.

Porque si amáis a los que nos aman ¿qué recompensa vais a tener? ¿no hacen eso los publicanos? Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de particular? ¿no hacen eso también los gentiles?

Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial. (Citado por Critchley, 2010, pág. 75).

Como bien señala Critchley, en este pasaje se resume una problemática teológica sobre el compromiso del ser humano con Dios (al identificar esta cláusula como una exigencia que extralimita la condición del ser humano para ser y actuar como Dios). No quisiera entrar en esta problemática; lo que pretende el filósofo inglés es que, a partir de los preceptos cristianos, se

logre conformar una moralidad y que, de allí, se conforme una eticidad, pero nada más allá respecto al valor cristiano como normatividad para la estructura del sujeto, por lo que solo se abordará de pasada lo teológico.

Dejando de lado la problemática teológica, volveré al argumento de amar al prójimo. La demanda, bajo esta perspectiva, se vuelve infinita en el sentido de que mi yo tiene la responsabilidad inacabada de brindarle amor constante al prójimo. No basta con ofrecer una sola vez ese amor al otro, sino que debe ser una entrega constante. El hecho de incluir la religión, y no solamente algunos de sus conceptos morales, puede conducir a una concepción errónea con respecto a lo que es el anarquismo y al sujeto ético actual que acá se quiere constituir. Pero para esta construcción del sujeto se requiere tener en cuenta ciertas exigencias éticas que transforman al sujeto en un ser político, toda vez que el propósito sea que se den cuenta de estas demandas en el mundo social.

Esa demanda con respecto al otro, además de ser infinita, es asimétrica; el sujeto a quien se le hace la demanda no exige que, para cumplirla, el otro tenga que darle algo a cambio. De acuerdo con Critchley “nuestra existencia debería configurarse a partir de la aprobación de la radical, unilateral e incumplible demanda ética del otro, y que fallarle al otro es fallar a nuestra propia existencia de un modo irreparable” (Critchley, 2010, pág. 77).

La relación ética es asimétrica entre un yo que tiene que atender las demandas de los otros y esos otros. Esta es una relación *hetero-afectiva*²³ del sujeto en la que hay algo externo a mí, que me exige asumir mi responsabilidad. A diferencia de Kant, quien sostiene que la base de la responsabilidad es la libertad, Levinas sostiene que la relación es, de hecho, al revés y que es

²³ La relación hetero-afectiva es esa construcción del sujeto en el que es conformado por los otros, pero que obtiene esa necesidad desde la afección y el sentimiento por el otro.

la responsabilidad la que precede la libertad. En palabras de Critchley: “existe la experiencia de una demanda heterónoma que me cuestiona y me pide que responda” (Critchley, 2010, pág. 81). Por eso mismo, la relación, en la medida en que es asimétrica, es mucho más grande que las necesidades e intereses particulares del sujeto. En este punto, los aportes de las feministas se vuelven necesarios; ellas consideran que la relación con el otro es la que prima con respecto a la formación autónoma del sujeto para luego buscar la libertad. Recordemos que la libertad de los otros depende de mí; sin embargo, a su vez, como ser vulnerable también dependo de los otros, es decir de una *libertad de iguales*.

Diferente a lo que piensan filósofos como Husserl y Heidegger, Levinas sostiene que lo fundamental en la experiencia es la relación asimétrica entre el yo y el otro que se aparece ante mí²⁴. Para este autor, lo que llega a mí es una exigencia que demanda constantemente y que, por lo mismo, no logra ser satisfecha, porque el otro siempre mantendrá esa exigencia sobre mí. Como afirma el filósofo judío “la relación con lo infinito no puede decirse en términos de experiencia, ya que lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa” (Levinas, 2016, pág. 18). La responsabilidad juega un papel vital en esta relación, y es que, por esta exigencia que excede a mi “yo”, y dado que es infinita, implica que la responsabilidad por el otro puede ir más allá de mis capacidades como ser finito. Para entender mejor el alcance de esta afirmación es necesario responder a la siguiente pregunta: ¿cómo puede darse una relación entre seres que permanezca absolutamente en el interior de cada sujeto? (Critchley, 2010).

²⁴ Según Levinas, en *Totalidad e infinito* (2016), “si la experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro, o sea, con lo que siempre desborda el pensamiento, la relación con lo infinito cumple la experiencia por excelencia” (Levinas, 2016, pág. 18). Luego, el autor, con el término de la irreversibilidad, aclara que “[esta] no significa sólo que lo Mismo va hacia lo Otro de manera diferente a como lo otro va hacia lo mismo...significa que es imposible situarse fuera de la correlación entre Mismo y Otro para registrar la correspondencia o la no-correspondencia entre el ir del uno y el venir del otro” (Levinas, 2016, pág. 30), lo que permite entender que es necesario y que esa relación debe no ser simétrica.

Para responder esta pregunta es necesario, antes, detenerse en lo que Critchley llama la dualidad del sujeto, que establece que hay un yo que demanda y hay otro yo que parece aprobar esa demanda. De esta manera, lograremos entender la relación entre el yo y los otros. De esta manera, un sujeto está compuesto por un yo que cumple la demanda y por un yo que constantemente lo está evaluando y lo ubica bajo una demanda de esa demanda. Aquí vemos al sujeto enfrentado entre sus partes; no obstante, es un “yo” que es único e indivisible, ya que, al dividir al sujeto en más partes, encontraríamos una fragmentación mayor en el ser y no hallaríamos un sujeto.

El otro se me presenta con unas características especiales y puede ser algo o alguien que no identifique claramente, sino que es un otro que simplemente aparece en mi subjetividad, y que independientemente de si lo conozco o no, igual me genera una demanda. El sujeto al cual se le aparece el otro reconoce una demanda que apela a una clausura hacia él, y la relación asimétrica entre el sujeto y el otro abre un mundo en el que se genera un giro a la subjetividad del sujeto, en tanto la experiencia ética. Ahora bien, Critchley a este respecto sostiene que “La experiencia ética es heterónoma: la demanda del otro, la apelación que proviene de su rostro y que me sitúa frente a una obligación que no he elegido, cuestiona mi autonomía” (Critchley, 2010, pág. 80) En la subjetividad, el sujeto no llega al mundo para esclarecer la heteronomía y la relación con los demás, sino que, en clave levinasiana, la aparición del otro es la que conforma luego mi autonomía.

Si en la división del sujeto partimos del yo kantiano, en el que el yo es dibujado por los límites de una razón, lo que nos encontramos es lo que Pablo Lazo llama como una dictadura de la razón y que consiste en que “toda forma de habla y toda imagen ha de pasar por los ojos del censor, que aprueba o desaprueba imaginándose ser la encarnación de la comunidad y sus ideales

morales y políticos” (Citado por Briones, 2017, pág. 185). De acuerdo con este pasaje, la dictadura de la razón es el resultado de forzar al yo a constituirse con el fin de ser autónomo: el yo se vuelve no una demanda de la propia demanda, sino un censor de sus propias acciones.

Una crítica a la postura kantiana similar a esta es la que propone Foucault cuando habla sobre la posición del loco, a saber, cómo la locura lleva a que, en el proceso del suplicio del cuerpo, el individuo interiorice una normatividad que posteriormente censura sus propias disposiciones²⁵. Lo que muestra Foucault en sus estudios sobre el cuerpo es que el individuo cree en la necesidad de la elección entre una libertad negativa²⁶ y aquella que nosotros legitimamos como la ley, de manera que esta nos proteja. De aquí que el filósofo francés afirme que el sujeto ético se ubicaría en un plano contra la censura, en un espacio en el que pueda construir su resistencia a lo establecido por el estado y sus leyes, el espacio intersticial al cual se refiere Pablo Lazo.

El sujeto ético no tiene la pretensión de que el sujeto se vuelva infinito en el sentido de un ser todo poderoso, que no tiene límites, más bien, lo que resalta es que las exigencias son inextinguibles y, por ello mismo, infinitas. Esta infinitud, que según Levinas estaría en el Dios cristiano y judío, es lo que configura la otredad. De otra parte, Critchley afirma que en Levinas la relación con el otro se da en el rostro, en el cara a cara, y esto que se muestra en esta experiencia y que aparece en mi subjetividad es lo que se considera como lo infinito, esa relación entre mi yo y ese otro yo que se me presenta²⁷. Ahora bien, en la medida en que la relación es asimétrica, y

²⁵ Esto lo podemos ver en el seminario que dictó Foucault entre 1975 y 1976 en el Collage de Francia, que quedaron consignados en el libro *Defender la sociedad* (2021) del Fondo de Cultura Económica.

²⁶ Con libertad negativa, Foucault se refiere a esa libertad que nosotros hemos elegido y que justificamos como legislación para limitar ese campo ilimitado que encontramos en la sociedad, de manera que se justifique la existencia de un Estado que la sociedad admite.

²⁷ Como lo muestra Levinas a lo largo de su trabajo, pero más específicamente en *Totalidad e infinito* (2016), el rostro se vuelve la oportunidad de reconocimiento del otro. Aduce Levinas que “la alteridad no determina al otro formalmente como la alteridad de B respecto a A, que resulta tan sólo de la identidad de B, distinta de la alteridad de

está la exigencia ineludible de atender a su demanda, la aparición del otro puede generar una especie de *trauma*²⁸ en mi yo. Detengámonos un poco en este concepto.

El sentido de trauma es que el yo se prescribe bajo un estado psicológico: la exigencia de estar dispuesto a ponerse en los zapatos del otro en caso de que él lo necesite. A esto se refiere Critchley con que la demanda ética es una demanda traumática: aparición del otro se vuelve la aparición de la exigencia que nunca será cumplida, lo que hace que mi yo sea exigido sin un término.

Para cumplir con las demandas del otro, el yo tiene que estar en un cierto estado psicológico, de tal manera que al mismo tiempo que logra mantener su relación con el otro, este no llegue a derrumbarse. Ahora bien, en este esfuerzo, la demanda del otro puede estar más allá de cualquier tematización o comprensión en términos de la lógica de la satisfacción de las propias necesidades del yo. En otras palabras, las demandas del otro no se pueden ver como una proyección de los deseos y necesidades del yo. Los deseos del otro pueden desbordar los intentos de comprensión del yo y, por ello, el otro es un misterio para el yo. Así escribe el autor inglés que en la subjetividad ética: “La relación con el otro pervive como una impronta en el sujeto, una impronta ante la cual responde pero que no puede comprender. Así pues, en el centro de mi ser hay algo que probablemente me hace ser el “yo” que soy, pero que me resulta opaco” (Critchley, 2010, pág. 87). La exigencia del otro desborda al yo (por ello la ética no es ontología, como concluye Abensour [2013]), ya que es precisamente por ello que el sujeto ético está en una constante construcción bajo las demandas que se le presentan durante la aparición de nuevos

A. Aquí, la alteridad del Otro no resulta de su identidad, sino que la constituye: Otro es el Otro. El Otro, en tanto que el otro, se sitúa en una dimensión de altura y abajamiento.” (Levinas, 2016, pág. 285)

²⁸ Critchley describe a lo que se refiere Levinas de manera muy sencilla de entender en cuanto al trauma: “Un trauma es algo que proviene desde fuera del yo, la irrupción de un hecho heterónimo que puede ocurrir sin aviso...” (Critchley, 2013, pág. 85)

rostros —o nuevos otros— y este sujeto y su relación no tiene ningún tipo de principio del cual partir. Ni tampoco lo busca, por lo demás, sino que necesita de un estado previo, un sentido que parte de la misma conformación del yo y de la aparición del otro en mi subjetividad.

En síntesis, el sujeto ético es un sujeto compuesto, dividido en un yo que trata de cumplir con la demanda de otro, lo que implica un trauma que es propio del sujeto ético y que lo lleva al centro mismo de la experiencia ética. Para analizar la constitución de la psique de este sujeto dividido, en la siguiente sección reconstruiré en líneas muy generales ciertos planteamientos de Lacan y, en especial, los planteamientos que este autor hace sobre el humor como catarsis del sujeto. En esta catarsis hay un reconocimiento de sí mismo por parte del yo, que no lleva a una confrontación traumática del yo con el super yo. Además, Lacan demuestra que la dialéctica que Freud intentó imponer en el psicoanálisis es una salida desastrosa, pues implica una destrucción del sujeto como resultado de esa confrontación entre las partes del yo.

2.3. El psicoanálisis y el sujeto dividido

Lo que intentaré en esta última sección del capítulo es analizar la pregunta que se hace Critchley: “¿cómo se puede responder con una responsabilidad infinita hacia el otro sin aniquilarme yo mismo como sujeto?” (Critchley, 2010, pág. 96). Como vimos, este problema emerge de la tesis de que el sujeto ético es un sujeto escindido. Esta lucha entre las dos partes del yo puede terminar en la destrucción de una de sus partes, lo cual lleva a su autodestrucción. Este proceso se encuentra ya en la concepción heroica del sujeto en la antigua Grecia. En ese marco, el sujeto encuentra en el sacrificio de su propio yo la salida para cumplir con la demanda que viene del otro. Para dar cuenta de cómo se da este proceso, recurriré al análisis que hace Lacan hace del sujeto ético.

Pero antes, es necesario aclarar que en lo que sigue no pretendo dar cuenta de las diferencias entre Levinas y Lacan. Lo que quiero hacer, más bien, es usar a ambos autores para dar cuenta de la subjetividad del sujeto ético. Sobre esto, Critchley formula dos tesis que pueden ayudar en el análisis: En primer lugar, el psicoanálisis ofrece una teoría no-teológica de la naturaleza de lo que el mismo Critchley llama “razones estimulantes”²⁹, y que se refiere a lo efectivo; en segundo lugar, la postura de Levinas deviene en una sobrecarga ética, en la que el sujeto debe ser “incluso responsable de su perseguidor, y en la que, cuanto más justo es, más culpable es” (Levinas, 2010, pág. 94). En relación con la primera afirmación, el psicoanálisis permite encontrar una respuesta no trágica a la pregunta por la relación entre el sujeto y ese devenir del deseo en el sujeto, mientras que, con la segunda, logramos completar al sujeto y se evita caer en el ideal de un sujeto que hace de sí mismo un sacrificio a pesar de cualquier cosa.

Para resolver lo anterior, Critchley abre la discusión con la pregunta “¿qué o cuál es la finalidad del psicoanálisis?”. Una primera respuesta a ello es la felicidad. Pero esta respuesta está atravesada por el análisis de la ética y la relación del sujeto con el otro, al igual que en la búsqueda de una salida no destructiva en la división del sujeto que deviene en la demanda. Para ello, el filósofo inglés recurre a la definición de lo real en Lacan³⁰ y al respecto dice: “La ética es la relación del sujeto con lo real, y lo que ocupa el lugar de lo real es la Cosa” (Critchley, 2010, pág. 90). Según Critchley, lo real aquí es lo que tiene una relación con la cosa y que, en algunas de sus obras, Lacan asocia con el prójimo³¹.

²⁹ Con razones estimulantes, Critchley se refiere a las razones que, en oposición a las razones justificativas que legitiman una acción basándose en la generalidad, incluso costumbres, la autoridad y la tradición, son las que llevan al sujeto a realizar esas acciones.

³⁰ Lacan trata a profundidad la realidad en la *Ética del psicoanálisis*, en su seminario VII dictado entre 1959 y 1960. Allí afirma: “la ley moral, el mandamiento moral, la presencia de la instancia moral, es aquello por lo cual, en nuestra actividad en tanto que estructurada por lo simbólico, se presentifica lo real -lo real como tal, el peso de lo real.” (Lacan, 2007, pág. 30).

³¹ Como lo muestra Lacan en la *Ética del psicoanálisis* (2007), la relación del sujeto con lo real junto con lo que está alrededor de él, es donde la cosa, eso con lo que se relaciona el sujeto, se vuelve el prójimo. Para más detalle, ver el segundo capítulo de la *Ética del psicoanálisis* llamado “Placer y realidad”, página 29.

Lo real no se presenta en esta teoría como un término complejo. Critchley lo describe de una forma muy pragmática evitando las disertaciones como qué es lo que está fuera de mí y qué sería lo real. Es decir que esta teoría no pretende meterse en los problemas cartesianos, ni en los problemas de filosofía de la mente. Aquí lo real es aquello que se resiste a mi subjetividad, que vuelve a lo mismo: “el límite de toda simbolización” (Critchley, 2010, pág. 89). En otras palabras, lo real es aquello de lo que no se duda, pero sí es objeto de interpretación (qué significa eso que es real). Ahora bien, cabe preguntarse ¿qué es eso que se llama cosa y qué es aquí sinónimo de lo otro? Este concepto parecería complicar el texto, puesto que no está resuelto del todo desde la filosofía. Para evitar esta complicación, Critchley evita las definiciones que Freud esboza y señala que el otro es aquello que es ajeno a mí y que encontramos en nuestra subjetividad.

El otro, en la medida en que es lo extraño en mi subjetividad, no se presenta como un ser totalmente descubierto y, para encontrar la totalidad del otro, tenemos que ver qué es la cosa: pues en ella la definición del otro se complementa permitiendo al yo relacionarse con el otro. En un primer contacto, el sujeto visualiza al otro y comprende algunas cosas de su ser. La Cosa³² es entonces aquello que pertenece al prójimo, pero que, al mismo tiempo que lo encuentro, es eso que se me escapa y que sin el cual no puedo hablar de la totalidad del otro. Por lo tanto, no puedo entender la demanda que me es exigida, y ello me impide completarme como sujeto. Por ello Critchley escribe que la cosa “es el interior excluido, donde descubro que lo que es más interior a mi interioridad, es exterior a mí, es «algo extraño a mí, pese a que está en mi propio centro».” (Critchley, 2010, pág. 91).

Es claro que hay limitaciones desde el yo que no logro entender del otro, como, por ejemplo, pensar en las condiciones mentales del otro o sentir lo que siente el otro (es decir, sentir

³² Esta palabra es utilizada en mayúscula pues así lo hace Lacan en sus obras.

en el mismo grado y con la misma intensidad). Es precisamente esto a lo que llama Levinas la alteridad y que se vuelve muy importante al momento de construir al sujeto. Si bien hay grandes diferencias entre Levinas y Lacan al respecto del estatus del sujeto, hay una similitud en que ellos permiten dar cuenta de la experiencia ética del sujeto. Ambos pensadores centran la construcción de la experiencia ética en una demanda heterónoma: el sujeto construye su subjetividad principalmente desde los demás, “Todo el itinerario del sujeto se articula en torno a la Cosa que proyecta su sombra sobre él” (Critchley, 2010, pág. 93). En ambos autores, la demanda heterónoma no implica que el sujeto deje de lado sus propios deseos e intereses, sino que la construcción del sujeto está desde los demás y no únicamente del sujeto, completándose desde el entendimiento de la cosa.

Lacan considera que el sujeto se conforma desde la demanda del semejante, mientras que, para Levinas, es la demanda del rostro quien lo complementa. A este respecto, Critchley señala que hay algo que se le escapa al sujeto en cuanto al reconocimiento del otro, pero es algo que se aloja en el centro del sujeto, es el interior excluido (Critchley, 2010, pág. 92). Es este punto donde, dada la demanda, el yo sufre una experiencia traumática, la marca que deja ese otro en el yo es infinita. El sujeto comienza una confrontación con el trauma, en el que se forma un camino de lucha por resolver la demanda. Esto nota Levinas en el momento en el que el sujeto confronta la cosa, resultando en una experiencia que lo lleva a una aparente autodestrucción; como expliqué anteriormente, el sujeto está condenado a sufrir por el otro y esta relación puede implicar un sacrificio para intentar cumplir con esa demanda infinita. En este sentido, en Levinas encontramos que el yo padece una actitud lacerante y autoflagelante, en donde el sujeto debe buscar satisfacer al otro sin que importe su propio ser.

Para aclarar esto, conviene de nuevo volver al modelo de la tragedia. En este se reconoce una intromisión del otro en el sujeto que lo penetra, le ocasiona una afección en su subjetividad, que es lo que constituye su experiencia. El psicoanálisis, usando este modelo, entra en el juego de la ética y en su posterior acción social: en su política. Con este modelo, el psicoanálisis busca resolver los problemas del sujeto, en un intento por hallar la felicidad. Aunque esta felicidad no opera del modo en el que la concibe Aristóteles en su noción de *eudaimonia*, pues este persigue una idea de felicidad soberana y que debe ser imperante en la vida del sujeto; tampoco se refiere a la felicidad al estilo del utilitarista donde se equilibra en una balanza de placeres y deseos y se escoge aquella que logre el mayor bienestar o felicidad. Analicemos un poco más en el argumento del utilitarismo, pues este cae en graves problemas conceptuales al tener una visión muy tenue y débil, reduccionista de la psiquis del sujeto³³. La respuesta por lo que podemos definir como felicidad, como sugiere Critchley, la encontramos en lo sublime.

El sujeto, al enfrentar la realidad, la Cosa, el semejante o como se quiera llamar, es aplastado y ello lo puede llevar a su autodestrucción. Para no poner al sujeto en un estado de sufrimiento eterno, Critchley busca la solución lacaniana que está en lo sublime³⁴. Este concepto

³³ Para entender con más claridad la crítica al utilitarismo, recurriré al análisis que realiza John Rawls en *Teoría de la justicia* (2017). El filósofo estadounidense, aduce que “La idea principal [del utilitarismo] es que cuando las instituciones más importantes de la sociedad están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces la sociedad está correctamente ordenada y es, por tanto, justa” (Rawls, 2017, pág. 37). Más adelante, el filósofo pone en tensión al utilitarismo con la sociedad contemporánea, pues aduce que se totaliza la cantidad de felicidad en la sociedad para que, de allí, la idea de justicia sea distribuida en la sociedad de manera equitativa. Siguiendo con esto, una persona actúa por lo que es correcto; pero eso lleva a la pregunta por la cuestión de si lo que es racional para una persona lo es para un grupo de personas. Es allí donde se vuelve confuso si esa distribución es justa para toda una sociedad. Aduce Rawls que “una sociedad está correctamente ordenada cuando sus instituciones maximizan el equilibrio neto de satisfacción. El principio de elección para una asociación de hombres es interpretado como una extensión del principio de elección de un solo hombre.” (Rawls, 2017, pág. 35). Llegamos así, como lo presenta el pensador americano, a que la idea del utilitarismo parece enfocarse en que la justicia se separa de lo que se debe maximizar en la sociedad buscando el mayor bien, lo que nos deja en un campo social en el que la sociedad solo persigue el sueño de unas pocas personas, pero nunca alcanzará un nivel de justicia para todos.

³⁴ Critchley retoma el concepto de lo sublime de Hans Loewald que dice que lo sublime es “una pasión transformada, en contestación al vacío” (Critchley, 2010, pág. 98). Pues, si bien en Freud encontramos un intento de acercamiento cuando dice que “la sublimación es la satisfacción de un impulso en la medida en que ese impulso se desvíe de su meta u objetivo en la búsqueda de un nuevo objeto” (Freud, 1984, pág. 88), esta no es una definición exacta, por lo que quedan afirmaciones como las de Lacan al hablar de un vacío en el psicoanálisis respecto a este

evita un resplandor de lo real en el sujeto, puesto que permite que el sujeto vea la realidad de forma distanciada y permite entender la realidad, pero no toda al mismo tiempo. Aquí es donde podemos encontrar el arte como salida; este evita que el sujeto sea aplastado por su propia realidad. Lo sublime aparece como un corte tangencial entre el sujeto y lo real (o la cosa) de manera que se mantiene la división en el sujeto con la radicalidad de la demanda infinita y, en su división, el sujeto puede mantenerse en esta infinitud que le es exigida, en tanto conserva el sentido finito de su ser.

En la discusión fenomenológica de la contención de lo infinito dentro de lo finito puede haber una solución para este dilema, revisemos un poco este argumento. Aquí, el arte puede jugar un papel fundamental en esta elevación del sujeto, ya que la belleza aparece de manera tal que se logre aprehender la cosa, pues esta transforma el objeto en la cosa. Por ello, dice Critchley, es natural que lo primero que se encuentre sea una conexión entre Nietzsche y Lacan en cuanto a que el arte o lo estético es lo que permite la relación entre el sujeto y la cosa. En este sentido, la tragedia como género estético permite ver cómo se puede reconciliar la libertad del sujeto con la necesidad causal del mundo natural (Critchley, 2010); la sublimación aparece aquí para realizar el deseo del sujeto, deseo que se le refleja en el subconsciente y que es confrontado por el psicoanálisis.

La división del sujeto nos ha puesto en una confrontación entre lo real, y en ella encontramos su relación con lo ético, y la sublimación del sujeto con lo estético, y en esto último lo bello corresponde a aquella parte del sujeto, del yo que se realiza en lo artístico. Un ejemplo lo encontramos en *Antígona*. En esta obra encontramos que hay una sublimación: el movimiento de lo ético dentro de lo estético, como lo dice Lacan, se halla cuando *Antígona* transgrede las leyes

concepto. Así, el filósofo inglés parece acercarse más a la definición de Loewald, lo que le permite una reformulación del superyó algo que se verá más adelante en el texto.

impuestas por la ciudad de Tebas a su hermano Polinices, buscando una realización en lo simbólico de la muerte de ambos y reivindicando su estatus. Antígona se vuelve el sujeto que busca la reivindicación de la cosa (sus hermanos y la muerte de ellos) y la sublimación de su ser la halla en la sublimación del objeto, objeto que deja de ser objeto y se transforma en la cosa.

La tragedia es lo que puede llevar a que el yo se realice en el mundo, es lo que genera la demanda de hacer. Esa demanda que se le presenta al yo y que, posteriormente, el arte resuelve con lo bello, la tragedia la convierte en el concepto que reconcilia la libertad del sujeto con la causalidad del mundo natural, enfrentando así el yo con su libertad. Este sentido de lo trágico lo encontramos principalmente en el sujeto griego, ese sujeto que es héroe al sacrificarse a sí mismo por cumplir una demanda. Para Critchley, el sujeto trágico consiste en este movimiento del sujeto que, con sus deseos, confronta su finitud con la demanda infinita que deviene del otro, sacrificando su propio yo por cumplir esta demanda y llevando, en el caso de Antígona, al suicidio.

Esta búsqueda de lo trágico nos lleva a un sujeto auténtico —es decir, aquel que, dado su sentido único en el mundo, se enfrenta a él— que necesita de ese espíritu heroico para intentar cumplir con la demanda que se le presenta, lo que conduce al sujeto a una situación exasperante y de ansiedad en el ser. Es aquí donde se nos presenta la concepción heroica de la tragedia, cuyas raíces podemos encontraren ese ser heroico griego. Este concepto se define como alguien que, sin importar su propio ser, intenta cumplir la demanda que se le presenta, exponiendo a su propio yo a una inminente destrucción. La cuestión es con qué evitamos ese sentido heroico de lo trágico. Para Critchley, siguiendo el texto sobre el humor de Freud, la salida es la risa, el humor de nosotros mismos. De esta manera, “yo mismo me encuentro ridículo y acepto el hecho desde la risa... el humor es burlarse de la propia ridiculidad” (Critchley, 2011, pág. 109).

Al contrario del sujeto trágico que va directo a la inmolación, el humor trae bajo la sublimación el sentido del reconocimiento humorístico de esa tragedia donde se plantea que, al reconocer que el sujeto es un ser inauténtico y dividido, este reconoce sus errores y concluye con la risa como medio para superar el planteamiento del sujeto trágico-heroico. El enfrentamiento con el otro desde donde viene la demanda infinita no se construye con la intención de sacrificio. Para completar el sentido de humor, Critchley afirma que este, aunque “posee la misma estructura formal que la depresión, es un antidepresivo que elabora el yo al verse a sí mismo ridículo.” (Critchley, 2010, pág. 112). Más adelante complementa esta afirmación señalando que en el humor, el superyó no lacera al yo, sino que lo consuela sin recurrir al sentimentalismo.

Empero, en el humor la división del yo persiste y se encuentra un yo que demanda a otro yo. Es el yo demandante, como lo llama Lacan siguiendo a Freud, y corresponde a la cosa que se me presenta y a la cual debo incluir en el sujeto. La cosa es la que exige un juicio de aprobación, pues esta es la que comprueba ese sentido de demanda en la experiencia. Pero acá lo que hay es un alejamiento en el que el superyó se sublima, se construye no desde una dialéctica destructiva con el yo, sino que es la que confronta el yo y se burla de él, liberándolo de esa angustia trágica. “Es un superyó positivo que, al permitir que el yo se vea ridículo, lo libera y lo eleva” (Critchley, 2010, pág. 114). Con esta concepción psicoanalítica lacaniana en la que el yo afronta la tragedia en el sujeto y evita que caiga en la autenticidad heroica, el humor se nos presenta como un concepto que nace desde la misma tragedia. En otras palabras, el humor no es otra cosa que la respuesta de un sujeto a una acción que trasciende su yo de manera trágica y, al nacer de la tragedia misma, no se rompe con la concepción del sujeto trágico; pero si se busca una sublimación de este, de manera que en la finitud humana no caiga en la fatalidad levinasiana. Pablo Lazo lo sintetiza de la siguiente manera: “Pero sólo a condición de abandonar...la

concepción trágica heroica de una supuesta autenticidad del yo que se defendería frente a la inautenticidad del mundo... y asumir su experiencia desde la comedia antiheroica, la experiencia del reírse de las altas aspiraciones del yo y asumir su autenticidad radical.” (Briones, 2017, pág. 253). En este pasaje, Lazo, retomando a Freud, sostiene que el humor libera y exalta. No busca una autenticidad prometeica, sino que, en una especie de inautenticidad risible, el sujeto logra su sublimación por medio del humor y supera el fatídico destino de la demanda infinita.

Por último, me gustaría, y con esto le doy paso a la política, analizar lo que señala Lazo con respecto a la superación de la concepción auténtica heroica del sujeto y su relación en el tiempo actual del sujeto con su construcción interna³⁵ y posterior acción en la sociedad. Este autor mexicano, a partir de las obras de J. M. Coetzee, muestra cómo sus personajes toman un camino en el que buscan la *resistencia* al sistema. Resistencia que se realiza desde un espacio intersticial creado desde el sujeto y el sistema, de manera que esa lucha se da por un sujeto que está inmerso y que está siendo reprimido por él, finalizando en un espacio desde el cual el yo conforma su lucha política. Una de las características de esto es que el sujeto no cambia radicalmente debido a una sola acción, sino que, en virtud de las influencias y acciones externas, el sujeto se compromete a realizar acciones que no le son ajenas, sino que, por el contrario, tienen una afectación en el sujeto.

Este sujeto actuante necesita de un momento de *conversión* que luego cambiará su subjetividad. Lo que aquí se da es un proceso en el que el sujeto encuentra un sentido de resistencia que ya no necesariamente se presenta desde una posición clara. Con ello me refiero a casos en que, entre el Estado y los medios de la acción directa del sujeto, se realizan acciones nihilistas activas que son producidas por grupos como EZLN (Ejército Zapatista de Liberación

³⁵ Con esto me refiero a que no debemos abstraer al sujeto y eliminar la situación actual del sujeto, donde ya tiene una historia y necesita -debido a su precariedad y las afectaciones que tiene en un sistema que lo reprime y le direcciona a un camino de destrucción- el momento de cambio.

Nacional) u otros que luchan contra las representaciones de los poderes dominantes, y en las que se busca un lugar que se abre de manera intersticial dentro del Estado. De manera que la forma de resistencia no se abre en un solo sentido bajo esta posición del sujeto ético, sino que la resistencia se nos presenta bajo diferentes contextos como forma de expresión del mismo sujeto frente a una serie de acciones que se le presentan en su vida.

En síntesis, en este capítulo se intentó mostrar la construcción ética del sujeto, necesaria para la teoría del giro anarquista, pues en ella se está dando un giro a la conformación del sujeto, encajando dentro de los parámetros que son necesarios para la anarquía. Por otro lado, se intentó demostrar con Critchley que, a diferencia de una salida trágica del sujeto ético, se puede concebir una salida no trágica del sujeto, en donde el humor se vuelve la parte fundamental de ella, pasando por un filtro de la realidad que se nombró la sublimación. Así, la sublimación permite que el sujeto no se vea en un choque destructivo con la realidad y permita la aprehensión del otro. Todo esto nos lleva a la siguiente cuestión: ¿qué pasa con la acción del sujeto en la sociedad? Para responder a ello, en lo que sigue me dispondré a hablar del sujeto ético y su relación con la política.

Capítulo 3. An-arquía y la política

Antes de hablar respecto de la conformación política del sujeto, conformación que nace desde la construcción del sujeto ético y que nos transporta a mirar el anarquismo como ejercicio

político, es necesario revisar la actualidad del anarquismo. Retomando el esfuerzo por analizar y ver cómo se podían resolver las principales tensiones, veo necesario contextualizar el anarquismo en la actualidad. Para ello, seguiré muy de cerca los planteamientos que se hacen al final del libro *El giro anarquista* (2013).

Para comenzar, retomaré la discusión planteada en el primer capítulo en cuanto a la actualidad del anarquismo y del por qué es necesario formular uno nuevo, eludiendo algunas de sus derivaciones como el anarco-feminismo, el anarco-sindicalismo, el individualismo, el mutualismo, o el posanarquismo. Esto debido a que hay problemáticas específicas que cada corriente toma en cuenta. Las primeras no serán tratadas, pues los problemas que tratan desbordan el tema central de esta tesis. Problemáticas tales como la estructura patriarcal en el sistema político, social y económico (para el caso del anarco-feminismo), el calentamiento global, la exclusión política y social de las que son vistas como minorías sociales desde una estructura política burguesa y demás son de tal envergadura que no se pueden tratar con profundidad en un trabajo como el que se está desarrollando en esta tesis. Más bien, lo que haré es plantear el problema bajo un aspecto general y tratar de mostrar los distintos puntos intersticiales en el Estado, de manera que se logre abordar la cuestión social desde distintos puntos dentro de la política y destejando la red de autoridad que se creó desde el sistema liberal capitalista.

Para mostrar cómo se puede reivindicar al anarquismo en la política hoy, seguiré de cerca los planteamientos de David Graeber y Judith Butler. Es importante aclarar, como lo señalan Butler y Castro-Gómez, que el fin de muchos movimientos sociales es un cambio de dirigentes y no el cambio de la estructura del sistema —lo que mantendría la estructura de Estado— por lo que queda la duda de si esto se plantea o no desde los postulados del anarquismo.

Seguido de esto, abordaré el paso de la ética a la política y mostraré cómo desde el sujeto ético se puede pensar la política y cómo la responsabilidad hacia el otro debe estar en la base de una crítica a las instituciones que conforme la estructura básica de una comunidad política en el marco de una sociedad liberal. Para ello, defenderé la idea de que el sujeto ético se puede concebir como el fundamento del giro anarquista del que se habló en el primer capítulo de este trabajo. En este sentido, la tesis que quiero defender en esta parte es que hay un complemento entre la teoría del sujeto ético y la construcción de un nuevo anarquismo en el plano político.

3.1. Ética, política y anarquismo

La reconstrucción del sujeto ético plantea un quiebre en el sistema actual en cuanto a su organización. El sujeto se enfrenta a la necesidad de transformación, ya que, en las instituciones que tienen por motor la economía, lo homogeneizan. Así, se hace necesario encontrar que estas instituciones también piensen en el bienestar de cada uno de los sujetos, por encima de la acumulación del capital. Ello genera que el sujeto, al reconstruirse, bloquee las formaciones institucionales y su enfoque económico. Es decir que la finalidad del sujeto, la felicidad de ser libre, no la encontramos en el sistema económico capitalista en el que se promueve la competencia y la lucha por sobrevivir, sino en el apoyo social mutuo. Además, debido a lo que identifiqué como la desilusión que sufren las personas respecto a las instituciones, al sujeto se le exige el actuar desde un lugar intersticial donde la anarquía reside y contribuye a la construcción política del sujeto.

Empero, la anarquía la encontramos no solamente en lo político, sino también en aquel lugar que hay entre la política y lo que está más allá de la política: la metapolítica. El sujeto ético, justamente en la medida en que se ubica en ese lugar, puede llegar a resistir al sistema y generar una acción política que busque transformar el *status quo*. El sujeto se puede ubicar más

allá de la política para hacer política, y se conforma desde un sujeto ético que, por medio de la resistencia sin coacción ni interrupción —de allí la importancia de crear el espacio intersticial—, construye su acción política.

El sistema económico capitalista ha sido tan determinante en nuestra conformación del sujeto que da la impresión de que la felicidad de este último depende del primero. Aquella persona que tiene los recursos para lograr una estabilidad económica, en principio, logra cierta estabilidad emocional. Es por ello que, en las encuestas de los países que encabezan la felicidad, encontramos a aquellos que proporcionan estabilidad a sus ciudadanos; A pesar de ello, encontramos encuestas que, midiendo estándares subjetivos y poco reveladores de la población, afirman la felicidad de un país³⁶. Esto, más allá de simples cifras, muestra que la intención de relacionar el sentimiento-dinero es constante y crea la dependencia de este sofisma, pues enfoca la dependencia al dinero con la satisfacción de la persona. En ello hay un gran error: no hay una relación directa entre estas dos, pero si crea la ilusión de ello³⁷. Con lo anterior no quiero decir que necesitamos ser pobres para ser felices: antes, por el contrario, formulo que en la dependencia de la felicidad del dinero hay una ilusión creada por el sistema, pues la felicidad no

³⁶ Hay diferentes versiones de esta encuesta, pues en algunas, encontramos a Colombia como uno de los más felices del mundo, como lo es la encuesta realizada por la asociación mundial WIN en el 2020 o de la misma organización en 2018, cuando Colombia fue posicionada en el segundo lugar. Para más información visitar la página <https://www.infobae.com/america/colombia/2021/01/02/segun-encuesta-global-colombia-es-el-tercer-pais-mas-feliz-del-mundo/> o <https://www.eltiempo.com/salud/colombia-vuelve-a-ser-el-segundo-pais-mas-feliz-del-mundo-168578>. Estas encuestas parecen referirse a la satisfacción de cada persona y su expectativa frente a un optimismo futuro, pero vemos que para esta encuesta los países participantes fueron valorados por su cultura y otros factores que pueden variar al momento de cuantificar. Lo que nos lleva a una pregunta que no será respondida en este trabajo: ¿De qué depende la felicidad? Puedo pensar en al menos dos respuestas a ello: la primera refiere al grado de satisfacción que tiene el sujeto con respecto a la sociedad y su mundo circundante (esta es a la cual me refiero al texto); la otra refiere a la actitud del sujeto frente a la sociedad, la cual puede ser a la cual se refiere las encuestas en las que Colombia está entre los primeros lugares.

³⁷ No es necesario recurrir a grandes experiencias empíricas ni deducciones lógicas argumentativas para respaldar esta afirmación; el fin natural del hombre es buscar la felicidad, como bien se ha argumentado desde Aristóteles, pasando por diferentes teorías del sujeto, por lo que no pienso quedarme en esto. Por otro lado, es evidente que la economía no es causante de felicidad, bien sea porque el sujeto que logra acumular gran cantidad de dinero no necesariamente encuentra la felicidad absoluta ni la persona que no logre acumular dinero sea la más infeliz. Hay muchos factores que no son determinantes para la felicidad, pero sí es necesario incluirlos, al punto que no se ha logrado encontrar una “ecuación” que tenga como resultado La felicidad.

es directamente proporcional o equivalente a la cantidad de dinero. Esta ilusión crea desigualdad y crisis en la sociedad. Así, es necesario cambiar de enfoque en la política y, por tanto, de modelo económico.

Retomando el principio que Critchley defiende, se puede decir que hoy en día nos vemos enfrentados a una desilusión de los ciudadanos que nos está llevando a la necesidad de reconfigurar al sujeto, y reconocer que este es construido de manera heterónoma y no de forma autónoma. En el centro de ese sujeto encontramos una sublimación en la que el sujeto se constituye, bajo el parámetro de hacer el bien, como un ser inauténtico y que además excluye el sentido heroico. El sujeto, debido al fracaso de las instituciones neoliberales, se ve dirigido al acto de reformular el sentido de lo ético, de tal manera que este nuevo sujeto se resista al sistema desde su acción individual y en cooperación con otros. Teniendo en cuenta que son múltiples luchas que se dan desde distintos lugares, este giro ético en el sujeto se vuelve esencial para encontrar la salida a la desilusión de los ciudadanos.

Estamos inmersos en el mito del ser individual que pone como condición para la libertad el velar por el propio bienestar. En términos de Marx, este mito, a su vez, encaja con la ley de hierro de la acumulación del capital: la que formula que, para sobrevivir, para mantenerse, es necesario concentrar la mayor cantidad de recursos y movilizarlos para obtener el máximo rendimiento. En el capitalismo, opera el principio coloquial que dice que aquél que no trabaja, no consigue qué comer, condicionando al sujeto a ver el trabajo como una obligación de todos los seres si deseamos subsistir. Para combatir esta lógica es necesario dar el giro ético: transformar el sujeto y volcarlo desde la experiencia, siendo este atravesado por la hetero-afectividad. Esto de tal manera que se acepte su sentido trágico y el sujeto se dé cuenta de esa demanda infinita que se le ha impuesto a través de la sublimación del ser.

El sujeto queda comprometido a una acción social en la que es necesario satisfacer esa demanda, cumpliendo con una intención que, como ya expliqué en el capítulo precedente, es una acción individual que tiene cierta pretensión universal. Así, en la búsqueda por la actualidad del sujeto, encontramos una desilusión que parece resistirse a la realidad de la cual sus condiciones son originarias en el sujeto. Este, arrojado en la complejidad de las instituciones y la respuesta de estas a sus problemas como ciudadano y como ser político, se siente insatisfecho.

Si bien, como menciona Critchley, el resultado de lo anterior puede ser la constitución de un sujeto que al verse afectado tome una actitud derrotista. Hay aquí algo positivo y es que esto nos ha hecho pensar en otras formas de hacer política en oposición a la tradición liberal, a encontrar espacios intersticiales para la política y provocando una explosión de otras formas de participación y activismo que se salen de los canales institucionales establecidos por la democracia liberal. En este sentido, Critchley señala que: “la política se puede convertir en una práctica ética que surge en una situación de injusticia que ejerce una demanda de responsabilidad” (Critchley, 2010, pág. 126). De esta afirmación surge la pregunta: ¿cómo resolver la injusticia y a qué se refiere Critchley con la expresión demanda de responsabilidad?

Con esto llegamos a lo que se consideran las preguntas centrales de la filosofía política y de la filosofía de la justicia. En lo que sigue analizaré con más detalle la conexión entre la ética y la política para luego revisar el papel del anarquismo en la construcción del sujeto ético. Para ello partiré de Marx y finalizaré con un análisis desde el anarquismo sobre el papel del sujeto ético frente a la crisis de las sociedades liberales.

3.1.1. La crítica de Marx a la democracia liberal

Marx en sus investigaciones, especialmente en *El capital*, nos ha ofrecido un análisis de la sociedad capitalista que, si bien está enfocado en el siglo XIX, se puede extender a la

actualidad. Marx trata de mostrar que en este tipo de sociedades la mayoría de las personas viven alienadas, explotadas y no logran satisfacer sus necesidades materiales. Ahora bien, bajo estas condiciones es imposible que se pueda desarrollar lo que se puede llamar como una verdadera democracia. El propósito en lo que sigue es explicar a la luz de los planteamientos de Marx las falencias de la democracia liberal y, a partir de ellas, dar cuenta de algunos aspectos que serían constitutivos de una verdadera democracia.

Como hemos visto antes, el capitalismo lleva en la vida social a una dislocación del sujeto y sus relaciones y, como resultado de ello, hay un sujeto atomizado, individualizado, que se encuentra dentro de una sociedad, pero parece no pertenecer a ella, localizándose en una posición terrenal específica o, como diría David Harvey (2009), ubicado espacialmente en un lugar que genera distinciones con el terreno del otro y por lo tanto delimita su ser en la sociedad³⁸. Por ello, Marx, en palabras de Critchley, busca la *verdadera democracia*. Con este término el autor inglés se refiere a que el sujeto sea partícipe y determine la organización del Estado y la vida social, en contraposición a lo que ocurre en la mayoría de las democracias actuales en las que, si bien los ciudadanos participan en la elección de quienes gobiernan, están alejados de las decisiones políticas que los afectan y determinan. Con la idea de un giro hacia una democracia verdadera, en donde el sujeto no sea visto como el afectado por las políticas y el que participa mínimamente, Critchley trata de mostrar que la democracia se debe repensar en términos de la formación política y social. Recordemos que en las democracias actuales lo político gira alrededor del Estado y la participación de los ciudadanos se reduce al momento de elegir un representante para que, en teoría, defienda sus intereses ante las entidades estatales.

³⁸ Harvey trata a profundidad este tema del sujeto y su relación geográfica con la sociedad, para ello ver su libro *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad* (2009).

La verdadera democracia sería funcional en una sociedad donde los ciudadanos realmente fuesen libres. Para entender en qué sentido los ciudadanos serían libres, es menester acudir de nuevo a la idea del giro político del sujeto. Como dijimos antes, para el anarquismo son los ciudadanos quienes deben determinar las políticas y orientaciones de la sociedad, para lo cual se debe garantizar su participación efectiva en las decisiones de la comunidad. De allí la importancia del *consenso*. Para Marx es muy importante que en la sociedad haya un sufragio universal e igualdad política, en donde cada sujeto pueda participar en la política y en el mercado en igual medida; pero es la burguesía quien desvía esas decisiones, siendo el Estado el grupo de instituciones que es manipulado por los intereses particulares de los burgueses, es decir que el Estado toma las decisiones políticas desde los intereses económicos de unas pocas personas. Así, las decisiones de la comunidad deben surgir desde el proletariado y deben estar alineadas con los intereses de la comunidad en el mercado. Revisemos un poco más el profuso pensamiento de Marx.

Marx habla sobre los seres humanos como cambiantes, y que esos cambios son históricos. A su vez, siguiendo a Marx, encontramos que lo que es propio de los seres humanos es que tienen necesidades y que se requieren ciertas capacidades para suplirlas. Con este último concepto me refiero a la capacidad de producir cosas y de cooperar. Luego de conformar una sociedad, producto de esa capacidad de cooperación que es propia del ser humano, nos encontramos con el surgimiento de una división (división que aparece en la sociedad capitalista, pero que puede ser distinta en otras sociedades): los burgueses y el proletariado. Estos son dos grupos sociales cuyas relaciones, según Marx, se van transformando en las distintas crisis que atraviesa el capitalismo. Por ello, Critchley acusa a Marx de que, a pesar de hallar la existencia de una división en la sociedad capitalista y señalar una lucha constante producto de esta división,

la división parte de la misma esencia; así, esa esencia se entendería como la misma comunidad con las mismas problemáticas. De ser así, nos dirigiríamos a un problema y es que no se podría encontrar los diversos matices que tiene la sociedad. El surgir desde la misma esencia, oculta muchas de las problemáticas sociales que no son generales. Es decir que, las diferentes resistencias no son identificadas y, por el contrario, se diluirían en esas problemáticas que son consideradas como más importantes. Finalmente, esas resistencias invisibles serían aquello que desborda la realidad de los hechos.

Podemos encontrar ejemplos de que estas problemáticas se difuminan a partir de lo que se nombra como una esencia: la lucha LGBTIQ, al proclamarse contra el Estado, encuentra la misma respuesta que obtiene la lucha de las comunidades indígenas, afrodescendientes o cualquier otra lucha que se haya gestado contra el capitalismo y la formación del sistema liberal: el establecimiento de políticas y planes de acción generales para todas las luchas en donde, al ser generales terminan siendo poco efectivas; cada comunidad necesita una solución distinta. Es decir, la respuesta a las problemáticas particulares es un intento de inclusión en el mercado junto con una política que soluciona algunas problemáticas y solo para unas pocas luchas. Estas comunidades quedan expuestas al riesgo de la invisibilización, las compacta en una hegemonía social que no sería contestataria frente al sistema, sino que entraría en un círculo vicioso en el que se reclama por una injusticia, pero que siempre tendrá una respuesta general que no logra contestar a esa injusticia. Por ello, esta concepción ontológica marxista se vuelve peligrosa para el diagnóstico de lo socio-político y a la respuesta de lo económico-político.

3.1.2 El anarquismo y el sujeto ético

Dejando de lado la exposición de los peligros de una ontología marxista, en esta sección analizaré a los pensadores que siguen la ola del nuevo anarquismo, en particular a Critchley y

Grubacic. Para entender el alcance de sus propuestas, es importante reconstruir brevemente algunos de los planteamientos de Marx que estos autores usan como referentes en su propuesta de pensar una democracia que haga frente a los desafíos del capitalismo globalizado. Como ya lo hemos señalado, Marx en sus obras centrales ofrece una explicación sobre cómo funciona el sistema capitalista y cómo este permea las diferentes esferas de la vida social. Por ello, no podemos alejarnos de su análisis, especialmente en la primera parte de *El capital* y en el *manifiesto comunista*, donde declara la emergencia social que está ocurriendo en estos momentos debido al surgimiento y las consecuencias del capitalismo.

En las sociedades capitalistas lo que prima es la protección de la propiedad privada y la búsqueda de la ganancia. Esto ha conducido a una extrema individualización de los ciudadanos. Bajo este marco, los Estados nacionales han estado más preocupados por la preservación del funcionamiento del mercado y de quienes más se benefician de este, los dueños del capital, que de los demás ciudadanos.

Muchos Estados han puesto por encima del ser humano el bienestar de las empresas y de la economía. Respecto a esto, encontramos muchos ejemplos en el territorio colombiano, pero solo describiré uno: el de los indígenas del Cauca y el conflicto con los terratenientes que, por medio de la ganadería y la siembra a conveniencia de intereses del Estado colombiano (intereses económicos) han ido invadiendo territorios que fueron declarados territorios protegidos. De esta forma, el Estado prioriza los intereses económicos de una sola persona y, al mismo tiempo, ignora las necesidades básicas de las comunidades indígenas que habitan el territorio del Cauca, quitándoles el territorio y destruyéndolo. Además de que este proceso es protegido por medio de la herramienta de fuerza del Estado, a saber, la policía y los militares.³⁹

³⁹ Al no encontrarse información en los medios convencionales, es necesario revisar la página oficial del consejo regional indígena del Cauca (CRIC) <https://www.cric-colombia.org/portal/ocupa-monsanto-llega-a-la-casa-de-monsanto/> y sus comunicados o de los

La lucha de los indígenas entonces se bifurca: por un lado, luchan por lograr vivir con al menos una casa y algo de comida contra la apropiación de los territorios por parte de intereses individuales; por otro lado, luchan contra los gobiernos para legitimar su derecho a la vida exigiendo su reconocimiento como ciudadanos. Con este ejemplo pretendo evidenciar la relación entre los Estados, la esfera política, el sistema político-económico y la búsqueda de los ciudadanos de ese sujeto político que pueda resistirse al sistema para poder sobrevivir.

La conducción de una política en la que se privilegia el mercado ha llevado a que muchos grupos y comunidades vivan en la precariedad. Foucault, si bien no es un marxista, relaciona su análisis de la soberanía con la idea de resistencia. Me refiero al análisis que realiza en las clases de 1976 en el Collage de France; en este menciona que “Este [el modelo jurídico de la sociedad] presupone al individuo como sujeto de derechos naturales o de poderes primitivos; se asigna el objetivo de dar cuenta de la génesis ideal del Estado; por último, hace de la ley la manifestación fundamental del poder” (Foucault, 1976, pág. 239). Con este pasaje podemos inferir que la ley, al ser la que establece los límites, se vuelve bien una herramienta permisiva o bien algo que permite hacer exclusiones. Es acá donde encontramos el papel del capitalismo en la política; es quien juega con esta legislación y la manipula a conveniencia de la burguesía. Esto es lo que se puede presentar como una característica única del capitalismo y la que lo diferencia de los demás modelos económicos: absorbe toda aquella falla que se encuentra en su modelo. En otras palabras, es la ley la que le permite al capitalismo subsanar sus fallas. De esta forma, frente a cada falla el capitalismo tiene la capacidad no solo de hacerle frente, sino de reformarse sin cambiar las bases del mercado.

documentos realizados por Indepaz sobre el proceso de paz y de ocupación en el territorio del Cauca <https://indepaz.org.co/comunidades-indigenas-del-cauca-y-la-lucha-por-la-tierra/#:~:text=Para%20mostrar%20su%20preocupaci%C3%B3n%20por,en%20catastro%20como%20grandes%20propietarios.>

Analicemos un poco más el sentido de absorción del capitalismo. Una de las “habilidades” del capitalismo es la de absorber sus fallas, sus crisis, para renovarse y mantenerse. Al respecto, Critchley escribe una frase muy dicente para cualquiera que pretenda defender este tipo de sistema: “Si alguien encontrara un modo de superar el capitalismo, seguramente alguna corporación compraría los derechos de autor y de distribución” (Critchley, 2010, pág. 133). Frente a esta lógica del sistema, Critchley sostiene que las luchas deben estar enfocadas de manera tal que muestre que la estructura está fallando, y que el capitalismo no logra satisfacer las necesidades de las personas y comunidades.

En las últimas décadas, una serie de pensadores han sido influenciados por Marx pero no están dentro de la ortodoxia marxista, como David Harvey, Antonio Negri o Michael Hardt. Ellos han mostrado que el capitalismo ha tenido la capacidad de nutrirse de las críticas que se le han formulado, creciendo cada vez más y convirtiendo en una ilusión la idea de que se elimine este sistema. Así, la continuación del legado de una crítica al sistema capitalista y la intromisión en el sujeto, en el que se condiciona la libertad y las políticas que determinan al ser, se presentan como su declive.

Volviendo a Marx, en su diagnóstico al capitalismo señala que los bienes de capital, las máquinas, tienden a reemplazar a la mano de obra, lo que genera un desmejoramiento de las condiciones de vida de la clase trabajadora. La clase trabajadora le hace el juego al capitalismo y se hace partícipe en cuanto a satisfacer las necesidades de la acumulación del capital, lo que la lleva a sacrificar su bienestar y las relaciones entre sujetos, favoreciendo así lo que Marx llama plusvalía: el aumento en el valor del producto, el que genera la ganancia del burgués.

Ahora bien, sin importar los cambios generados dentro del mismo sistema liberal, el sistema económico transforma lo político y entonces necesita la garantía de que aquello que

logre acumular no será utilizado por algún otro. Recordemos que, en la lógica del capitalismo, lo público, que es el Estado mismo, se vuelve un instrumento de lo privado. Esto de tal manera que aquello que en principio es de todos, de la comunidad, está en función de los intereses privados. Es así como nos encontramos en un modelo económico-político en donde el sujeto se ve obligado a trabajar, acumulando el capital y es arrojado a una sociedad en la que debe sobrevivir por medio de su producción.

En contraste con un planteamiento de Marx y con el mismo liberalismo, el anarquismo plantea que la política tiene que ver con la creación de un espacio alejado del Estado y que permite a los seres humanos pensar y generar formas de lucha que apuntan a construir estilos de vida comunitaria en la que todos sus miembros puedan participar sin exclusiones en proyectos de vida comunes. En este sentido, para el anarquismo la política tiene que ver con la construcción de subjetividades políticas, un *habitus* del disenso respecto a las prácticas del Estado. Por ello, el sujeto no debe verse en el proceso de conversión a un sujeto a-político, sino que, por el contrario, y siendo esta una consecuencia del sujeto ético, es la acción del sujeto la que se ve realizada en la sociedad desde un espacio que está alejado⁴⁰ del mismo Estado, señalando esas problemáticas en las cuales está inmerso. Este espacio, que lo intenta desarrollar Pablo Lazo como ya lo había mencionado antes, es aquel en el que el sujeto puede desarrollarse alejado de las pretensiones de las instituciones y del gobierno, abriendo el lugar para que el sujeto exprese sus vulneraciones y luego lleve a cabo sus acciones desde la configuración de su entorno y de sí mismo.

Dicho espacio no debe ser pensado como un lugar alejado del espacio físico que delimita al Estado, sino todo lo contrario: este es un espacio intersticial, un espacio que está dentro del mismo Estado, pero en el que el sujeto que protesta señala las injusticias que no han sido

⁴⁰ El alejamiento al cual me refiero es un espacio creado dentro del mismo territorio, pero que se abstrae de esa configuración de Estado junto con su normatividad. Así, este espacio intersticial es aquel en el que, desde un alejamiento conceptual, el sujeto pueda construir su lucha.

reparadas ni por el régimen político ni por el sistema económico. No se sitúa la lucha en un espacio específico (arriba, abajo, fuera o lejos), sino que con la palabra “alejado” me refiero a que el sujeto, al formular su política, no se deja influenciar por el ruido de las instituciones ni se desvía su pensamiento. Este espacio se abre necesariamente desde el interior y hace referencia a aquello contra lo que se quiere luchar, permitiendo que sean aquellos quienes viven las problemáticas, los afectados por el sistema, quienes formulen las soluciones contra la injusticia. Esta lucha no puede darse sino en este espacio, dado que fuera de él se corre el peligro de plantear soluciones que no afecten al sistema ni correspondan con las experiencias de los sujetos afectados. De acuerdo con Critchley, para que la lucha efectiva ocurra es vital construir estrategias de construcción del sujeto que tengan una orientación ética y hetero-afectiva: a este respecto, lo que se busca es que las acciones estén motivadas por las necesidades e intereses de los otros, de la cual se pueden derivar demandas universales y formas de resistencia íntima que pueden comenzar en pequeños grupos de afinidad (Critchley, 2010, pág. 122).

En este punto es importante advertir que en esta lucha ciertamente hay una crítica radical al Estado, pero, al mismo tiempo, se tiene en cuenta que su eliminación no es algo que se pueda llevar a cabo de manera inmediata, sino después de un proceso de larga duración. Sería ingenuo pensar que el ideal anarquista de la eliminación del Estado se conciba inmediatamente y más aún en la situación actual: históricamente el sujeto ha construido toda la sociedad y todo lo que circunscribe su subjetividad alrededor de las instituciones estatales. En este sentido, eliminarlas inmediatamente sería algo inviable, ocasionaría caos y desconcierto en los sujetos.

Este Estado, si bien debe eliminarse en un momento dado, estará presente en una primera fase de transformación, ya que la conversión⁴¹ del sujeto depende de los procesos de formación y esto está muy ligado a los procesos educativos liderados por el Estado. Al respecto, la construcción de una sociedad libre no se puede hacer en un principio al margen del Estado. Esta libertad debe concebirse como un resultado que se da en virtud de la lucha política de los sujetos, que tienen como guía la idea de una sociedad en que se dé una *libertad de iguales*. Esta formación de pensamiento le apunta a una lucha contra el (neo)liberalismo desde el sujeto y su otredad. Ello teniendo en cuenta que esa pretensión de universalidad no se refiere a la totalidad de los sujetos, sino que puede ser, inclusive, desde las acciones de un solo sujeto.

La *conversión* del sujeto se puede dar por ciertas acciones detonantes donde el otro, la alteridad, interpela la subjetividad del actor que lucha, de tal manera que la demanda del otro tiene un impacto en el sujeto y este presta atención en eso que interviene, que es la sociedad misma y su sistema. Para Critchley, en el anarquismo, el giro ético se vuelve fundamental en la política. Es la demanda ética del otro la que le da sentido a la acción política: ya no se pretende de forma a-priori la realización de un ser autónomo que por sí solo transforme la sociedad, lo que se busca es un sujeto que sea conformado por su mundo circundante y que está sometido a la demanda infinita de los otros y que, en su proceso trágico de cumplirla, mantenga la salida estética de su ser por medio del humor. Es necesario aclarar que esto no es una exigencia externa para poder ser ese sujeto, sino que es un proceso interno del sujeto que se da en la interacción con los demás, demostrando que es posible encontrar un sistema político diferente y que tenga en cuenta al mismo tiempo la ética y la política.

⁴¹ Conversión es utilizada, como anteriormente la había mencionado, desde Pablo Lazo en *Los imaginarios de la resistencia* (2017), ya que él desarrolla con más profundidad el concepto de resistencia y los retos que se ven enfrentados los sujetos en el proceso del sujeto ético y su acción en la sociedad.

Un tema clave en esta construcción del sujeto ético que actúa en la política es el sentido de ese otro que conforma su subjetividad, pues este otro es susceptible de ser visto como un ser hostil. Aquí se está hablando de la diferencia en el sentido del bárbaro: este es aquel a quien no reconozco como perteneciente a mi comunidad, precisamente porque considero que está en la disposición de atacar y destruir mi humanidad y la de los otros. Es justamente esto lo que se intenta evitar con el sujeto ético. Es por lo anterior que, a aquel que entre en mi subjetividad, se le exige que no me vea como un ser hostil, ese que me hace señalarlo y excluirlo, sino que asuma un compromiso por ese otro, que en este caso soy yo.

Este sentido de la diferencia, de la alteridad, lo trabaja Pablo Lazo en su análisis de la obra de Coetzee⁴². En este texto se analiza lo que el escritor sudafricano, específicamente en *Esperando a los Bárbaros*, narra al respecto de la experiencia de los miembros de una comunidad al ver que el espacio que habitan es ocupado por seres que no hacen parte de ella. Ese otro, que en este caso es el bárbaro, es tratado como aquel que no pertenece a esa sociedad; en otras palabras, ese ser diferente puede ser el que no está inmerso en una construcción epistemológica occidental, como también el que pertenece a aquello a lo que se le adjudican unas ciertas prácticas sociales. De esta manera, según Lazo, para Coetzee el predicado de bárbaro se le atribuye a todo aquel que no tiene las mismas prácticas culturales de los grupos dominantes, ni la misma *episteme*, es decir la misma forma de conocer el mundo.

Este sentido de “bárbaro” se puede extender de aquellos seres humanos que no tienen nuestras mismas costumbres —me refiero a las costumbres y construcción de sujeto occidentales heredadas de los griegos—, también de los animales (a quienes en un lenguaje cotidiano se utiliza como ejemplo peyorativo para indicar “lo salvaje” y lo no racional) y de otros seres de la

⁴² Lazo, Pablo. *J.M. Coetzee: Los imaginarios de la resistencia*. Akal 2017. México.

naturaleza, tales como plantas y el mundo en sí mismo. Lazo, frente a la pregunta sobre la distinción entre la normalidad y lo bárbaro intenta construir este sentido de barbaridad respecto al individuo que pertenece al Estado y que se ve cobijado a una cultura social:

¿A qué se debe esta confusión del nómada con el bárbaro? Responde a una necesidad de la configuración de una cultura colonialista y su imaginario, de ello depende el poder que la constituye. Sin la oposición y la tensión que establece la cultura colonialista con aquellos que salen de su proceso identitario, que se pretende absoluto, que se continúa por los dispositivos de la expansión y la asimilación, no puede levantarse como tal cultura. (Lazo, 2017, pág. 135)

Este análisis del bárbaro tiene un antecedente en Kropotkin. En su libro *Apoyo mutuo* (1989), el padre del anarquismo ruso busca reformular este ver al otro como aquello que es salvaje y que no sigue los mismos principios éticos estandarizados por “nuestra sociedad”⁴³. Kropotkin, con múltiples ejemplos tomados empíricamente, trata primero de restituir el sujeto animal y, luego, con una genealogía de la historia del ser humano, rescata a aquellos que están por fuera de eso que se considera como nuestra sociedad. Lo dicho por Kropotkin muestra una salida en relación con el capitalismo contemporáneo. Desde Kropotkin se puede afirmar que el apoyo mutuo es inherente al ser humano, de tal manera que, si el individuo quiere su bienestar y libertad, estos deben alcanzarse a través de la libertad de todos los sujetos, es decir, de una *libertad de iguales*. En contraposición con esta postura, en las sociedades capitalistas nos encontramos un Estado que está presente en cada uno de los sujetos, pero que realmente nunca llega y posterga su presencia a los lugares que lo reclaman con urgencia. La representación geográfica es vestigio de ello, pues en las periferias, bien sea de las ciudades o de los países, se encuentra la mayor cantidad de abandono y pobreza, lo que evidencia que la sociedad se

⁴³ Lo pongo entre comillas debido a que, siguiendo la tradición decolonial, somos un intento de acoplación a la cultura europea y que intentamos reproducir este sentido colonial de la cultura aún en la actualidad, reformando el sentido de opresión de reinado a un sistema de opresión de un Estado-Nación.

encuentra en una emergencia en tanto se mantenga la centralización del poder político y económico.

En esta sección se intentó analizar la democracia liberal y la crítica de Marx a los postulados del liberalismo, de manera que se ligue el análisis del sujeto ético y su paso a la conformación de un sujeto político. Para lo que sigue se intentará definir ese sujeto ético en la contemporaneidad.

3.2. Del sujeto político a la contemporaneidad

Durante más de cinco siglos la palabra democracia ha sido el estandarte del liberalismo y del capitalismo. La idea de democracia ha sido usada por países considerados por la opinión pública como los estandartes del capitalismo, como Estados Unidos o Reino Unido, para legitimar su dominio sobre los *países del sur*⁴⁴, utilizando un concepto de Boaventura de Santos⁴⁵. Empero, como es de todos conocido, en nombre de esta noble idea se han instalado en la historia de los países latinoamericanos y de otras latitudes regímenes opresivos y de terror. Con el análisis de Butler intentaré mostrar con más detalle la relación entre el sujeto ético y el sujeto político; para ello, en este capítulo analizaré los planteamientos de Judith Butler en torno a lo que significa el terror, esto me permitirá poner un ejemplo en Colombia y es el de los

⁴⁴ Con este concepto, de Santos se refiere a todos los países diferentes a Estados Unidos y al núcleo de la cultura occidental europea tales como España, Francia y Reino Unido. El filósofo crea este concepto para distinguir esos países que han sido colonizados y los colonizadores, siendo los del país del sur esos que son excluidos, marginados, doblegados económicamente y a los cuales se les ha impuesto una cultura occidental.

⁴⁵ Es clara la intención económica que existe sobre el territorio del medio oriente, dado que este es uno de los más ricos en petróleo, demandando que estos Estados no tienen las garantías suficientes para sus ciudadanos, por lo que ellos son “los encargados moralmente de conducir a sus ciudadanos a “ver la luz” de lo que es la democracia, haciendo las veces de héroes que tienen que salvar a las personas. Por eso anteriormente intenté desarrollar el problema de la concepción heroica del sujeto, pero en ello, este caso da para muchos análisis, pues la intencionalidad que se encuentra por parte de este Estado es muy diferente a la aplicación de la universalidad que pretende: llevar la libertad a cualquier rincón del planeta. Esto lo quiero dejar esbozado, mas no tratarlo a profundidad.

indígenas en el Cauca. Después de este análisis, discutiré de nuevo la tesis del anarquismo bajo el prisma de la metapolítica.

Para comenzar, analizaré las tesis de Judith Butler (2013) en cuanto a cómo se aborda la cuestión del Estado dependiendo de lo que quieran los actores políticos; llegando al concepto del terror. En su análisis, la filósofa partirá de una distinción entre las luchas: la primera es la lucha por el restablecimiento de la legitimidad de una población civil a tener su propio Estado, defendiéndose de ataques externos; la segunda es la lucha que exige la abolición del Estado, pero que en esa misma medida se entiende como necesario el establecimiento de los derechos de otros, por lo que su lucha se enfoca en apoyar a los del primer grupo. Es así como ella recurre a la lucha de los palestinos, quienes serían del primer tipo de lucha, y los israelíes anarquistas, quienes serían del segundo tipo de lucha. A pesar de que las muestras de apoyo entre ambas luchas son frecuentes, no hay coherencia ni unión en los discursos y actividades entre estos dos actores. Los del primer tipo de lucha enfocan su lucha hacia una transformación del sistema, mientras que los del segundo pretenden romper las fronteras con el fin de construir una comunidad multinacional en la que todos quepan y en las que no haya necesidad de unas zonas limítrofes ni de un Estado soberano. Es necesario aclarar que solo se traerá el caso de Palestina e Israel a este trabajo en caso de ser necesario; no se busca distraer al lector de los conceptos principales de esta sección, que son, el régimen del terror y las diferentes luchas que se han originado.

Para Butler existe una división en la lucha debido a los diferentes fines, pero el nacimiento de las luchas se da por las problemáticas debidas a la falta de respuesta por parte de sistemas internacionales a problemas que son tanto locales, como nacionales e internacionales. Es deber de estos sistemas el garantizar el bienestar de los sujetos en cualquier territorio, lo que

pasa es que esos organismos solo garantizan el sistema económico imperante, generando que diferentes organismos políticos y económicos intenten imponerse sobre otros. Así, por ejemplo, las Naciones Unidas no han dado una respuesta satisfactoria al hecho de que Israel ha violado los derechos humanos de los palestinos en su proceso de expansión.

El ejemplo de la expansión israelí deja grandes interrogantes frente al sistema internacional, como, por ejemplo, ¿cómo es posible que, teniendo leyes internacionales que buscan proteger los derechos humanos por encima de cualquier cosa, haya una expansión de las fronteras por parte de un Estado con formas de extrema violencia? La respuesta de Butler es que el mercado es quien origina la necesidad de expansión y el liberalismo político es quien abre la puerta para que haya este tipo de acciones. A pesar de ello, parece ser que, al evocar los derechos humanos, el pueblo arremetido genera un tipo de resistencia a la ocupación del territorio ante los invasores, lo que ha logrado que su lucha de resistencia a la ocupación del territorio obtenga una legitimidad internacional.

Teniendo en mente el conflicto entre israelíes y palestinos, Butler sostiene que el mercado es el que ha imperado en las decisiones políticas de tal manera que se han socavado las relaciones comunitarias entre los ciudadanos tanto del atacante como del Estado violentado. Asimismo, los diferentes conflictos internacionales mundiales entre Estados develan una problemática en la economía capitalista global: una persona necesita, debido a lógicas del mercado, conseguir dinero para poder adquirir cosas básicas como comida y demás, por lo que es imperativo que el sujeto busque recursos por medio de su trabajo y las ganancias que obtiene de ello serán utilizadas para su subsistencia. En medio de ello, el sistema capitalista parece modificar sus lógicas y propone que cualquiera puede convertirse en capitalista si se logra la acumulación de esos recursos. En lo que sigue, se intentará reconstruir algo que desde Marx ya

se había dicho, pero que se complementará con autores más contemporáneos como Negri y Hardt y es que la lucha no se debe centrar solo en lo político, pues lo que ocurre en esta esfera está ligado con la esfera económica.

El sujeto, el que acumula, se construye con la necesidad de proteger lo que ha logrado acumular. La política liberal propicia el cuidado de esa propiedad privada, distinguiendo esa propiedad de lo que es público; de esta manera encontramos una normatividad para el sujeto en la sociedad: los derechos y los deberes. La legitimación de un Estado se hace prioridad pues se encarga de proteger los bienes privados de estos sujetos y, en consecuencia, se promueve la idea de que el deber principal de un ciudadano es respetar la propiedad privada de los demás —bien sea otros ciudadanos o personas jurídicas—. La relación entre los asuntos políticos y los medios económicos aparece en este punto del análisis, lo que conduce a que los intereses económicos parecen determinar la política y, posiblemente, las lógicas sociales.

Dada esta situación, la lucha anarquista no puede ser una lucha enfocada hacia una institución en particular, sino que ahora se debe dirigir contra todo el sistema: no es únicamente contra el Estado, ahora debe ser consciente de la posición política de empresas multinacionales quienes, siguiendo lo postulado por Negri y Hardt (2001), son las que controlan y se benefician en mayor parte de lo que puede producir un territorio y su población. En otras palabras, la lucha no se centra solo en el terreno político, sino que también en la opresión que se origina en el sistema económico y que es lo que condiciona la geopolítica y las relaciones entre los ciudadanos. La transformación a la que se debe apuntar en estas luchas debe tener como referente las formas de interacción y de subjetivación en el mundo. Para ello es necesario enfrentarse a las formas en las que el capitalismo contemporáneo hay una construcción de las

subjetividades políticas, apelando como mecanismo de legitimación al discurso liberal⁴⁶. Respecto a estas luchas contra la idea de un nuevo colonialismo, se podrá hablar con más profundidad en un trabajo posterior a este.

Un ejemplo más cercano del territorio nacional frente a estas luchas lo encontramos en Colombia, en los reclamos y movilizaciones de los pueblos indígenas. Por un lado, el Estado colombiano es legitimado por los ciudadanos en acciones como la protección a la ciudadanía y la distribución económica, pero esto no termina funcionando de esta manera. Encontramos que existe un grado de vulneración a cada ciudadano tal que la violencia está presente en el día a día, los desplazamientos son masivos y las masacres en las poblaciones periféricas son parte de las noticias diarias. El Estado mantiene la perspectiva ante los ciudadanos en la que este es el único que puede llegar a protegerlos de un ataque o de cualquier otra cosa que nos vulnere en tanto ciudadanos. Como dije antes y retomando las palabras que Lazo utilizó para describir el abandono del Estado, este no se hace presente, los territorios periféricos están siendo afectados por una violencia desatada, los territorios centrales parecen mantener esa categoría de ajenos a las zonas de las periferias, pero estas, a su vez, se están convirtiendo en territorio de conflicto. Como respuesta a ello, varios ciudadanos decidieron conformar grupos que tienen procesos democráticos individuales, protegiendo así sus derechos y su vida, su bienestar social. En algunas ocasiones, encontramos conformaciones de grupos que se armaron para proteger a las comunidades, tal es el caso de la guardia indígena en el Cauca o de la comunidad de Cherán en Michoacán, México. Lo que demuestra que, si bien desde hace veinte años la izquierda política ha permitido una visibilización de muchas problemáticas, no ha sido suficiente esta participación, por lo que en algunos casos se hace necesario que haya violencia junto a esas

⁴⁶ Esta crítica se puede encontrar y seguir más ampliamente desde la tradición decolonial de Santiago Castro-Gómez (2019).

exigencias. Sea como sea, tanto las conformaciones de procesos democráticos como grupos armados han sido la respuesta a las ineficientes acciones del ente encargado de proteger el bienestar, es decir el Estado.

Estos grupos son un ejemplo de aquello a lo que me refería con la apertura de los espacios intersticiales, pues es en esos espacios donde el sujeto conforma la lucha colectiva; es decir que en estos es donde crea el espacio para pensar políticamente y actuar. Respecto a esto, es necesario hacer la siguiente aclaración, la violencia contra el otro no es lo que trato de defender. Lo que pretendo hacer, más bien, es mostrar cómo a través de los espacios intersticiales los actores sociales y, en general, los ciudadanos del común crean comunidades y formas de resistencia que responden tanto a la desilusión política como a las vulneraciones de las que son víctimas. Así mismo, los diferentes grupos indígenas colombianos, principalmente hablaré de algunos de los indígenas en el Cauca, padecen un conflicto en el territorio en el que se concentra su acción directa: en estos territorios ellos tienen sus propias leyes, sus propias formas de liderazgo.

En los estudios realizados por diversas organizaciones defensoras de los Derechos Humanos⁴⁷ se muestra que la intromisión del gobierno colombiano únicamente ha traído problemas, ya que el Estado intenta imponer políticas externas a la comunidad, además de priorizar la propiedad privada y dejar de lado el bienestar de las comunidades étnicas que habitan estos territorios. La manera en la que el Estado ha tratado a las comunidades, y su enfoque centrado en el desarrollo económico y en la protección de la propiedad de los terratenientes, ha

⁴⁷ Para más información sobre estos estudios, ver el informe sobre la situación actual de vulneraciones a los derechos humanos e infracciones al DIH en contra de los pueblos indígenas en Colombia en el contexto del acuerdo de paz. Recuperado de: <https://comisionddhpi.com/wp-content/uploads/2018/05/Informe-PUBLICO-Audiencia-CIDH-mayo10.pdf>

contribuido a la violación de los derechos y ha llevado a desplazamientos de la población civil y a asesinatos de líderes comunitarios.

Para los líderes de las comunidades indígenas en el Cauca, la acción del Estado ha estado enfocada en garantizar el funcionamiento del modelo económico que protege y beneficia a los grandes terratenientes y ha dejado en un segundo plano la defensa de los derechos humanos de los ciudadanos, en particular de las comunidades. Tal es el caso en Corinto, Cauca, en donde los indígenas fueron desplazados por empresarios, y estos últimos obtuvieron las tierras, mientras que los indígenas fueron forzados a ocupar un territorio mínimo e improductivo⁴⁸. Así, las tierras que eran de propiedad de grupos indígenas dejaron de pertenecerles debido a un proceso jurídico de adjudicación que tuvo como beneficiario a varios terratenientes. Como lo señala Caballero, estas adjudicaciones se han justificado a nombre de la modernización del campo. En palabras de este autor: “en el caso concreto de la lucha por la tierra, se la pretende deslegitimar desde paradigmas modernizantes, referentes al progreso, la productividad y a la igualdad” (Caballero, 2019, tomado de <https://indepaz.org.co/comunidades-indigenas-del-cauca-y-la-lucha-por-la-tierra/>).

El caso de los indígenas en Colombia muestra claramente que abordar el análisis de la situación de estas comunidades solo desde lo político es insuficiente, pues deja de lado los factores económicos que han incidido fuertemente en las acciones del Estado. De acuerdo con Critchley, para comprender cómo abordar lo político teniendo en cuenta otras esferas, la categoría de lo metapolítico es central. Como se señaló en secciones precedentes, para entender el alcance del giro anarquista es necesario ver la conexión entre la metapolítica y la política. La primera noción refiere justamente a una perspectiva de las luchas de los actores que hacen parte

⁴⁸ Para ver un estudio más profundo respecto a esto, ver el trabajo realizado por Henry Caballero Fula (2019), publicado en el instituto de estudios para el desarrollo y paz (INDEPAZ), donde realiza un análisis de la lucha por parte del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).

de la sociedad que va más allá de los temas considerados políticos como, por ejemplo, la construcción de un sujeto ético que tiene su centro en lo hetero-efectivo. Lo político, por otra parte, tiene que ver con los derechos e intereses tanto de los ciudadanos como de los grupos que solo se pueden hacer valer dentro de una comunidad política. A partir de estos dos conceptos lo que hace el giro anarquista es propender hacia la construcción de un sujeto en el que hay, al mismo tiempo, un entendimiento político del sujeto y de su lugar de la sociedad, como también una defensa de unas ciertas demandas éticas que requieren ir más allá del *status quo*. De acuerdo con Miguel Abensour (2013), la acción política debe tener a la base un principio ético, es decir, en una *arché* que no se debe desligar de la realidad con la que se ve enfrentado el sujeto.

Desde esta perspectiva, la pretensión liberal de construir un sujeto autónomo autosuficiente se deja de lado para dar paso a una perspectiva en la que se considera fundamental para el sujeto la aparición de otro, de una alteridad que lo afecta. Esta aparición genera un conflicto que puede ser enriquecedor entre las demandas del otro y los intereses legítimos del sujeto. Tal como lo señala Critchley, el sujeto, el yo, tiene una relación *hetero-afectiva* en la que los principios de espontaneidad y soberanía se ponen entre paréntesis. En otras palabras, para este autor aquí nos encontramos en una relación anárquica entre mi yo y los otros: “los otros me emplazan bajo su demanda a pesar de mí mismo y previamente a cualquier acto de la voluntad.” (Critchley, 2010, pág. 166). Es una relación que es *an-arché*, previa algún principio personal o político. Así el sujeto que se construye desde la ética, que es la base del sujeto político, lleva a un sujeto que está dispuesto a transformar su entorno de manera consciente y a cambiar cualquier institución que se imponga de manera opresiva.

Ahora bien, a la anarquía no la podemos limitar únicamente a lo político, tampoco a un lugar metapolítico. Como ya lo había mencionado antes, el sujeto anarquista constantemente está

entre estos dos conceptos. A este respecto, Abensour (2013) sostiene que el anarquismo se construye desde el entendimiento de las condiciones de posibilidad de la acción política y desde los fundamentos mismos del anarquismo, que es la lucha contra cualquier tipo de opresión o imposición. Pero estas exigencias no están siempre sincronizadas, ya que la primera exige entender que la acción política requiere tener en cuenta los intereses de los actores que están en pugna en el juego político; intereses que pueden ir en contra de las exigencias éticas y que están más allá de los intereses políticos. Al mismo tiempo, surge la cuestión de cómo el sujeto anarquista puede entrar al juego político y tratar de luchar por hacer valer ciertas exigencias éticas sin imponerlas a los otros. En este sentido, surge la cuestión: ¿cómo puede el anarquismo convertirse en un modelo de lucha política sin que por ello mismo se convierta en otra forma de hegemonía política?

Frente a esta pregunta, el anarquismo parece encontrarse en una especie de paradoja, pues, al mismo tiempo que quiere evitar cualquier imposición, al entrar en la esfera política, requiere que los ciudadanos hagan valer las demandas mismas del anarquismo. Para salir de este punto muerto es necesario acudir al distanciamiento intersticial, porque es en este donde ocurre la creación del momento anarquista para luchar contra todos los principios rectores de la sociedad dominante. Esta lucha está erigida contra el sentido de Estado y el de gobierno, entes que son los que sostienen y dirigen la normatividad política y que a su vez llevan a los parámetros éticos. El anarquismo, en contraposición a una teoría que genere un principio de cómo ser un anarquista, es una corriente de pensamiento que replantea el sistema político y económico, brindando el espacio para la duda y su respectiva respuesta, desde cada sujeto. Dicho en otras palabras, el anarquismo necesita de una formación ética que permita que el sujeto se

transforme en el ser consciente de la demanda, de manera que sea él quien establezca la relación con el otro y se cumpla esa demanda que le ha sido impuesta.

El sujeto ético pasa a ser el núcleo de la lucha del anarquismo y, para ello, la nueva generación de anarquistas propone la realización de acciones directas no violentas, en un principio, lo que lo distingue del anarquismo de finales del siglo diecinueve y principios del veinte. Esta acción directa está planteada desde lo satírico y la burla en las que el sujeto, lejos de ser un sujeto implosivo que se destruye con las problemáticas que lo aquejan, se refugia en la risa y la ironía, y desde allí responde a la afectación del Estado y las instituciones en el sujeto (Critchley, 2010, pág.109).

En relación con esta acción directa y, por ende, con las llamadas acciones revolucionarias no violentas, Jacob Blumenfeld señala lo siguiente: “Revolución no es simplemente gente viniendo junta para auto manejar su propia explotación, sino gente viniendo junta para abolir su propia condición de explotación” (Blumenfeld, 2013, pág. 245). De acuerdo con este pasaje, la resistencia al sistema no debe ser vista solo desde el plano individual ni tampoco desde la perspectiva de que cada uno debe luchar por los otros, sino, más bien, que la acción directa requiere que cada persona tenga siempre presente que, al abolir la explotación de los otros, también está acabando con la posible explotación de la que puede ser víctima él o ella. En primer lugar, las luchas, al apoyarse una en la otra, soportan la idea de Bottici de la creación de puentes entre las luchas y, en segundo lugar, permiten consolidar una reunión que lucha contra la totalidad de un sistema fallido.

Partiendo de un análisis microestructural (de las relaciones entre sujetos) respecto a la política, el anarquismo pretende estructurar la lucha conjunta contra un mismo enemigo: el capitalismo y el liberalismo. Para ello representa a las instituciones existentes, como formas

específicas de opresión y represión. Esto implica que cada grupo construya su propio enfoque, pero su lucha no debe ser pensada como algo aislado, sino que, por el contrario, debe haber una especie de entendimiento integral para poder construir la lucha contra lo macroestructural.

Bajo este planteamiento y como veremos más adelante, el anarquismo no busca una afectación a los bienes físicos; lo que propicia más bien es ese espacio intersticial del cual los sujetos se nutren. Hay que ver varios ejemplos de ello en la actualidad, uno de ellos es el caso de los payasos *Clown*, quienes, por medio de la risa, buscan solucionar las dificultades médicas y sobreponen a los enfermos a las problemáticas sociales y personales. Otro ejemplo son los grupos que realizan una lucha no violenta en las manifestaciones políticas, se enfrentan al Estado y sus herramientas de coerción y control regalando flores en medio de protestas a policías y a otros representantes del Estado, mientras que otros intentan entablar diálogos con las instituciones represivas, ambos con el fin de resolver conflictos.

Así, lo que se ha intentado durante este capítulo ha sido mostrar que el sujeto pasa desde su conformación a un pensamiento político en el que llega a participar en los ámbitos sociales. Allí es donde el anarquismo se plantea como una gran opción que, teniendo en cuenta los peligros que se corre al no practicarlo bien, permitirá que el sujeto dé ese paso de lo ético a lo político. En la sección siguiente se discutirá qué es eso que llamamos anarquismo en la actualidad.

3.3. La actualidad de la anarquía

Andrej Grubacic en “The anarchist moment”, continuando con el análisis que realiza Butler, aduce que la revolución pareciera ser un asunto de élites. Con ello, Grubacic se refiere al hecho de que en muchas latitudes del mundo la idea de hacer la revolución es una propuesta

elaborada e impulsada por personas que se identifican como de izquierda, muchas de las cuales vienen de la academia y/o de círculos cercanos a ella. El problema de esta concepción elitista es que para que la revolución tenga algún grado de éxito debe tener como principal actor a segmentos importantes de la población. De allí surge la pregunta de cómo es posible que las iniciativas individuales y de grupo que buscan generar un cambio estructural del sistema se universalicen en el sentido de que se expandan a todos los ciudadanos. Para ello, es necesario conectar estas luchas con los sufrimientos de aquellos que son afectados tanto por el sistema económico como por el Estado que lo defiende. La economía, por medio de la política, hace una escisión en el trabajador en la que, por una parte, está la persona de carne y hueso que tiene muchas necesidades sin satisfacer y, por otra, está la imagen de un obrero que es feliz y que vive bien.

La acumulación del capital ha llegado a tal punto que los individuos que conforman el uno por ciento de la sociedad pueden mantenerse solos, haciendo las veces de consumidores y productores, y conservando la economía como el principal factor de la sociedad (Grubacic, 2013). Al mismo tiempo, esa acumulación y concentración del ingreso y el poder es tan grande que, en una hipotética distribución de los recursos, la riqueza producida es suficiente para satisfacer las necesidades materiales de todos los habitantes de la tierra. A este respecto, David Graeber (2014) ha llegado a sostener que hoy es posible eliminar la moneda como medio de cambio, con ello, acabar con el sistema de mercado tal como lo conocemos y, en últimas, construir un sistema económico que tenga la capacidad de producir los recursos suficientes para que cada persona pueda tener una vida confortable.

Como ya se dijo antes, hoy hay una gran diversidad de luchas: la de los estudiantes que luchan por una mejor educación; la de las comunidades afro e indígenas que buscan mejores

condiciones de vida, y luchan por tener a su disposición unas tierras en el cual puedan vivir y así conseguir comida que puedan cultivar; campesinos que luchan contra una violencia que los ha desplazado de sus viviendas; personas marginadas en las ciudades. Estas luchas no son las mismas en cada país, cada una tiene su particularidad: los afroamericanos mantienen las luchas por reconocimiento y por superar la represión y las afectaciones directas, es decir contra una cultura racista y xenófoba; los indígenas buscan un reconocimiento pleno a su cultura; las comunidades latinas intentan transformar el pensamiento territorial y nacionalista; etcétera.

Lo que muestran todas estas luchas es que el sistema neoliberal está en crisis. Como se vio antes, las políticas neoliberales han generado sociedades más jerárquicas en las que se presentan distintas formas de discriminación económica, de raza, género, orientación sexual, etc. Para los Estados que hoy nos gobiernan, la misión no es mejorar las condiciones de vida de quienes han sufrido de la opresión y la explotación, sino proteger al mercado y a quienes se benefician de este. Si un ciudadano necesitado le debe a un banco o a una empresa, la legislación favorece a estos últimos y no a quien verdaderamente lo necesita. Esta deuda es diferente a lo que hablábamos con anterioridad respecto a la demanda y la aprobación, pues es necesario que la naturaleza de esta deuda proviene del mercado y no corresponde a la demanda con respecto al sujeto.

La deuda económica que ha sido impuesta en el sistema se presenta como fundamental a la hora de mirar las relaciones entre los sujetos e indica que el dinero se volvió el sentido único del trabajo y que se ha dejado a un lado el acto de trabajar por un bienestar común. Los sujetos somos contruidos como individuos que pertenecen a una sociedad y con la idea de que con el avance individual hay un avance de la sociedad. La individualidad está remarcada y atada a la palabra “desarrollo”. Con ello se ha transformado lo que significa la autonomía: esta se concibe

en un sentido individualista en el que los esfuerzos de las personas se dirigen a la acumulación y al consumo, con lo cual se satisface la lógica del mercado de mayores ventas y ganancias. Satisfacer una necesidad que se presenta en la comunidad se convierte en la clave para que el productor logre sobresalir dentro de un mercado competitivo, esto propicia la competencia y la destrucción del otro para la supervivencia del producto propio.

Graeber se refiere a la tesis de una competencia destructiva como la etapa actual del capitalismo. Esta etapa se caracteriza porque buena parte de la población se endeuda en lugar de ahorrar para adquirir distintos bienes de consumo. Esto ha hecho que hoy en día entre los sectores más rentables se encuentre el sector financiero, que vive de la especulación. En el capitalismo de finales del XIX y de buena parte del siglo XX la gente en general no se endeudaba. En esas fases del capitalismo los sectores más dinámicos era la industria manufacturera y la construcción de infraestructura.

Hoy en día nos encontramos en un momento en el que las relaciones entre los sujetos se reducen a un fin económico y se garantiza una retribución por cualquier cosa brindada. ¿Realmente tenemos solo estas posibilidades de adquisición y de retribución? En tanto el sistema económico esté centrado en el intercambio y acumulación, será así. El antropólogo estadounidense tiene un amplio trabajo respecto a la economía, demostrando que esto no siempre fue así. En muchas comunidades encontramos que las personas trabajaban para conseguir comida y demás bienes no a cambio de alguna retribución monetaria, sino con el fin de construir una sociedad en la que el trabajo sea para conseguir beneficios en la sociedad, y quien quisiera hacer uso de ello, lo haría sin problema⁴⁹. Si bien ningún economista ha negado el punto señalado por

⁴⁹ Para profundizar esto, véase a David Graeber en *En deuda: una historia alternativa de la economía* (2014) y el análisis que le realiza Octavio Barriuso en la Revista Internacional de Filosofía Política 3 titulado *GRAEBER, David (2014). En deuda. Una historia alternativa de la economía.*

Graeber de que el fin de un sistema económico es satisfacer las necesidades de los ciudadanos, la pregunta que queda con este autor es si un sistema que tenga este propósito y que deje en un segundo plano el dinero y el mercado es viable en sociedades urbanizadas y de masas como las nuestras.

La deuda puede ser vista como el producto de una relación de trabajo⁵⁰, lo que genera el desentendimiento por parte de las personas y el distanciamiento de los sujetos. El reto es construir un sistema económico que deje de lado la deuda de los ciudadanos hacia el mercado y se centre, más bien, en una cooperación en que lo primordial es atender las demandas del otro. Un sistema como este rompe con el esquema económico actual basado en el egoísmo y, en su lugar, lo que se tendría es una economía solidaria de apoyo mutuo entre los sujetos. Lo que dirige a la economía a romper con las relaciones dependientes de la deuda.

Este propósito no implica dejar de lado las tradiciones culturales surgidas tanto en occidente como en oriente, sino de lo que se trata es de formular una teoría alternativa a la eurocentrista⁵¹, que parta de lo que Boaventura dos Santos llama el *sur*, y en la que se tenga como eje un *nosotros* que se reconoce a sí mismo como dueño de su propio destino. Podemos tomar casos como el de un John Rawls o Jürgen Habermas quienes, en sus reflexiones sobre filosofía política⁵², aunque pensadas para contextos como Europa o Estados Unidos, apuntan hacia la construcción de una sociedad liberal que sea más igualitaria y solidaria. Para ello acude,

⁵⁰ Como refiere Graeber en su libro *En deuda*, las deudas son un residuo que encontramos entre las relaciones de los individuos en la sociedad, pues en medio de las relaciones se encuentran acciones que parecen dejar a la otra persona en una situación que tiene que ser recíproca con el otro, tal como se puede ver en un trabajo: una persona trabaja para otra o una empresa, esta debe devolver lo realizado de alguna manera, por lo que se retribuye por un medio económico.

⁵¹ Es necesario tener en cuenta la diferencia entre eurocentrismo y teorías que pueden darse en cualquier territorio del mundo, pero que abogan por una reivindicación y una estructuración desde lo que no ha sido tenido en cuenta por los imperios.

⁵² Es posible verlo en algunas de sus obras como *Teoría de la justicia* y *Justicia como equidad* de John Rawls, como *El discurso filosófico de la modernidad* y *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* en Jürgen Habermas

el primero, a una teoría redistribucionista de los recursos económicos y, el segundo, a una teoría de acción comunicativa en la que se tiene como criterio ético central la participación de todos los afectados por el sistema en las decisiones que les conciernen. La concepción del sur que propone Boaventura de Sousa Santos se refiere a tres cosas: primero, es un símbolo que remite a un lugar tanto actual, como a una construcción imperial; segundo, es la forma de señalar un tipo de cultura, lenguaje y tradiciones de unos individuos; y tercero, es una metáfora en la que se privilegian ciertas subjetividades que tienen una energía emancipatoria (Grubicic, 2013, pág. 189).

Dejando claro en qué consiste la idea de la construcción del sur, quisiera volver a Graeber y a Critchley y su discusión sobre la democracia: analizar las similitudes y diferencias que hay entre estos dos defensores del anarquismo, pues, respecto a esto, es necesario salvar distancias entre estos dos pensadores. La idea de buscar el sentido de democracia directa de la sociedad se encuentra en ambos, pero con algunas diferencias. Por un lado, Critchley expone que la democracia debe ser vista como una cadena de equivalencias donde se tiene en cuenta que hay luchas diferentes, que son las que generan una demanda al sujeto y, por lo tanto, son las que imponen las políticas en la sociedad. Por otro lado, el antropólogo norteamericano parece defender que la construcción del sujeto está aún aferrada al criterio de autonomía y de libertad, mostrando que está criticando eso que defiende, exigiendo al sujeto un criterio de acción individual en una sociedad; con ello se estaría volviendo a la vieja idea liberal de darle primacía al individuo. En otras palabras, como dice Critchley, Graeber cae en una especie de *ortodoxia de la autonomía*. A pesar de lo que señala Critchley, Graeber nos abre a un mundo en el que es necesario repensar la situación económica una vez se asume que el capitalismo está instaurado, de manera que se logre superar este sistema y se pase a un orden anarquista.

Volviendo a la política, David Graeber, en el texto *Los nuevos anarquistas* (2002), aduce que la globalización puede ser diferente a la que encontramos en un sistema capitalista, de manera que puede haber supervivencia y una adecuación en la forma de implementar la globalización desde cualquier nuevo sistema económico. Una de las acusaciones más comunes que recibe la globalización es que fue una de las principales aperturas para que el capitalismo se pudiera desarrollar, por lo que sería necesario removerlo. Estas perspectivas nos llevan a un mal planteamiento sobre las posiciones sociales y el poder adquisitivo que acarrear, es decir los ricos y los pobres. La posición de antiglobalización se volvió una insignia en las consignas de varios movimientos sindicales y demás grupos que luchan en las movilizaciones sociales, ¿pero es realmente la globalización el concepto al cual debemos enfrentarnos? ¿Qué ocurre con la era de la tecnología y de la construcción de unidad mundial respecto a tiempos anteriores donde la información y demás recursos no llegaban o tardaban mucho en llegar a las diferentes partes del mundo? Graeber afirma en su texto que hay una problemática de censura, es decir, hay un veto a tratar el concepto de globalización. En muchas regiones, especialmente en Estados Unidos, el mencionar la palabra anti-neoliberalismo remite a un acto que por sí mismo está volcado contra el sistema y se vuelve un gran obstáculo al desarrollo social que desea el liberalismo\capitalismo, por lo que la persona que declara la frase es señalada como terrorista. De la misma manera se refiere Lazo en cuanto a los cuentos de Coetzee y al intento de censura a las palabras mismas, volviéndolas actos prohibidos y “satanizándolas”, de manera que la misma sociedad se encarga de censurarlas.

Palabras como “anti-neoliberalismo” o “desobediencia civil” se presentan como formas contestatarias al Estado y, por ende, se ven como formas de agresión que se llevan a cabo contra las instituciones. Retomando a Henry Thoreau, la desobediencia civil es la acción no violenta del

pueblo contra el Estado, en la que los ciudadanos expresan su inconformidad contra las políticas de este Estado⁵³, así aduce Thoreau: “si mil hombres dejaran de pagar sus impuestos este año, tal medida no sería ni violenta ni cruel mientras que, si los pagan, se capacita al Estado para cometer actos de violencia y derramar la sangre de los inocentes. Esta es la definición de una revolución pacífica.” (Thoreau, 2008, pág. 52). Términos como desobediencia civil, protesta social, objeción de conciencia expresan actos de rebeldía, y convierten el lenguaje en un arma y en un primer paso para que las personas comiencen su *conversión*. En todo esto es claro que para los ciudadanos el lenguaje es una herramienta que tienen para transformar la sociedad, mientras que para las instituciones la primera herramienta del Estado —y la más efectiva— es la policía. Es así como se construyen las luchas en contra de este tipo de instituciones y los actos realizados quedan desestimados por la sociedad, la presencia misma de los policías es visto como un acto de censura.

Finalmente, en sus distintas formas de expresión, la policía y el ejército han sido la representación de la autoridad, reprimiendo por medio de la violencia a las personas que protestan o que simplemente están expresando su inconformidad. En Colombia, como en cualquier país democrático, las protestas son un derecho constitucional que tienen los ciudadanos y el rol de la policía y fuerzas armadas no es reprimir la protesta, sino los actos violentos que pueden degenerar en violaciones de los derechos de los demás ciudadanos. La protesta, lejos de ser un acto violento sin sentido o con una intención de tomar ventaja individual por parte de unos

⁵³ Thoreau trata este tema específicamente en su texto *Desobediencia civil* (2008), pero para ver un complemento y un ejemplo de su postulado, se ve con claridad en el texto de Thoreau *Apología del capitán John Brown* (), cuando defiende la postura del asesinado capitán por parte del Estado y se pregunta “¿acaso es imposible que un solo individuo tenga la razón y un gobierno esté equivocado? ¿Deben imponerse las leyes tan sólo porque se hayan aprobado?... Yo no creo en los abogados, en ese modo de acusar o defender a un hombre, porque descendéis para tratar con el juez en su propio campo y, en los casos más importantes no tiene mayor trascendencia si un hombre transgrede una ley humana o no” (Thoreau, pág. 120).

pocos, es una herramienta que los ciudadanos tienen para expresar sus inconformidades con respecto a las injusticias que cometen las instituciones.

El Estado aparece como un ente que no tiene la capacidad de resolver las problemáticas que surgen a raíz de su política y el resultado de esta incapacidad es la agresión en las marchas. En el enfrentamiento con quienes protestan, el Estado tiende a tergiversar a sus críticos y muestran entonces las acciones de protesta, como formas de violencia que atentan contra la misma sociedad y no buscan un fin común. El argumento del Estado se vuelve violencia, primero para generar un *ethos* violento en la misma sociedad y luego respaldarse en esta violencia para contrarrestar con agresividad esa otra forma de violencia. Al respecto Graeber escribe: “Me atrevería a decir que lo que preocupa de veras a los que detentan el poder no es la “violencia” del movimiento, sino la relativa ausencia de ésta; sencillamente, los gobiernos no saben cómo manejarse con un movimiento abiertamente revolucionario que se niega a caer en los modelos conocidos de la resistencia armada”. (Graeber, Los nuevos anarquistas, 2017)

Lo que Graeber sugiere en este pasaje es que los movimientos de resistencia acuden a formas de interpelación al Estado y a la sociedad en general, que, sin acudir a la violencia, ponen en evidencia la falta de legitimidad de las instituciones que acuden a ella. Para mostrar lo que subyace en esta forma de enfrentar al sistema resulta útil lo metapolítico. Como dijimos antes, lo metapolítico es lo que va más allá de lo político y que estaría dado por lo ético. En este sentido, lo metapolítico se expresa en estos movimientos de resistencia como una forma contestataria al sistema actual y que generan mayor impacto, pues logran que haya una pérdida de legitimidad del Estado y del sistema económico. A través de esta metapolítica, el anarquismo aparece como la ingeniosa salida al análisis metapolítico que, recordemos, es lo que va más allá de lo político, como lo ético; se vuelve una forma contestataria al sistema actual, convirtiendo las expresiones

de la sociedad en una resistencia no violenta que tiene un mayor impacto, pues genera el mayor daño posible al Estado. Junto con ella, el anarquismo aparece como la forma de pensamiento que permite ese lugar en el que el sujeto puede hacer política y construye ese sujeto que habita el territorio, pero que tiene en perspectiva a la sociedad en general.

El sujeto anarquista, en la actualidad, se ve enfrentado a formas de pensar, como el comunismo —en sus diferentes variantes— y el liberalismo, siendo objeto de rechazo por parte de cualquiera de estos movimientos. Esto se debe a que la palabra anarquía se asocia a un significado que refiere lo peor que se puede llegar a hacer socialmente: el caos en la sociedad y el sentido a-político de un sujeto. Debido a ello, ha sido necesaria la deconstrucción del término mismo para contestar a esta concepción. Al hablar del rechazo por parte de cualquier sector político, me refiero a que se rechaza por ser una forma inadecuada de hacer política, pues tiene un carácter utópico que, en el mejor de los casos, es el menor de los problemas que puede resultar de sus teorías.

Para terminar esta sección se puede decir que en la actualidad las formas de resistencia no solo deben estar dirigidas contra el Estado, sino también contra otras fuerzas que son opresivas y que también se oponen al Estado; tal es el caso de muchos movimientos fundamentalistas de carácter religioso. Ahora bien, en las formas de lucha encontramos dos clases: en la primera están aquellos movimientos que representan a una parte de la sociedad que se ve atacada y en los que se conduce al sujeto a su conversión y se lo arrincona a tal punto que se le exige participar activamente en las luchas sociales; en la segunda están aquellas luchas que consideran que es el sistema el que está ocasionando daño en la sociedad, por lo que es necesario un cambio de sistema que, por medio de una reconstrucción de Estado, logre redirigir la sociedad hacia un cambio. Estos últimos refieren a los herederos del marxismo latinoamericano, asunto con el que

culminará este escrito, abordándolo de una manera superficial en el siguiente apartado, pero dejándolo abierto para un trabajo posterior.

4. Conclusión. Anarquismo y colonialismo

Nos encontramos en un momento, como se mencionó en el capítulo anterior, en el que hay dos clases de lucha. Para comenzar el análisis, volveré al trabajo realizado por Butler (2013), pues me permite guiar el análisis de las dos formas de lucha que pretendo abordar. Recordemos que la filósofa norteamericana trabaja sobre dos luchas diferentes: la primera es la de los palestinos contra la ocupación israelí; la otra es la lucha de los israelíes anarquistas en contra del sentido mismo de Estado, dirigiéndose principalmente contra el Estado israelí. Este último es el que Butler toma como la forma más visible de lo que es un Estado neo-colonizador. Así, se estará refiriendo constantemente a las protestas, pero desde el análisis específico que realizó Butler.

Las luchas pueden generar un distanciamiento con los ideales de los actores que están protestando, por ello es necesario centrar la lucha principalmente en la ocupación colonialista de los Estados invasores. Para ello, es necesario tener presente el fin que se busca, que, en este caso, es reformar el sistema y combatir el Estado que lo respalda, tal como sucede en el conflicto entre Palestina e Israel. Recordemos que los israelíes constantemente están ampliando sus fronteras y por medio de bombardeos y de asentamientos logran adquirir más terreno, por lo que la población palestina se reduce y las comunidades sufren pérdidas. La problemática ya no es tan solo de aquellas personas que quieren consolidar su propio Estado, es decir los palestinos que luchan por el reconocimiento de su Estado, pues intentan legitimar sus acciones por los derechos internacionales, sino que se vuelve una lucha conjunta por el reconocimiento de las vidas y de su

derecho a la vida. Aquí es donde aparece la necesidad de reunir las luchas y que todas se enfoquen hacia un fin en común: proteger la vida.

En las luchas de resistencia se debería tener como principio la idea del sujeto ético, tal como lo propone Critchley a partir de Levinas, y que consiste en que los ciudadanos deben asumir su responsabilidad frente a los otros en los territorios en que habitan. La demanda en este caso es no seguir reproduciendo la violencia que parece perpetuarse en el tiempo hasta la eliminación de, por ejemplo, los palestinos; por ello es importante que sea visto que la colonización israelí no prioriza ninguna demanda de los sujetos; por el contrario, la deja de lado y se enfoca en la expansión. La pregunta entonces sería de qué manera hacer entender al Estado colonizador que debe salir de los territorios ocupados. Esta pregunta sería contestada por un planteamiento ético donde se interiorice en el sujeto colonizador y su Estado que se están violentando los derechos de los otros. Por ello es necesario la intervención internacional que debería hacer cumplir esta exigencia ética.

En lo dicho hasta aquí no hemos analizado aún cuál es la postura del anarquismo. A este respecto, se puede decir que, por un lado, la lucha de los anarquistas se puede hacer desde los ciudadanos del Estado opresor y no únicamente del colonizado, un Estado que ocupa de manera arbitraria e injusta territorios en los cuales ya habitan sujetos; por otra parte, estos anarquistas están luchando contra la idea de un Estado en general, por lo que hay una oposición desde fuera. Esto nos recuerda el conflicto planteado para el anarquismo en donde los sujetos se encuentran bajo un sistema totalmente conformado, pero que a su vez plantean la eliminación del Estado como solución a sus problemáticas. Y la salida a esto es la propuesta en la que el sujeto se debe ubicar en el punto intersticial.

En medio de esta confrontación interna del anarquismo, nace la pregunta por el legado colonial que nos ha sido heredado en nuestros tiempos: ¿dónde queda y cómo se enfrenta desde el giro anarquista? Esta pregunta, en palabras de Butler, se puede reformular en los siguientes términos: “si el objeto de la resistencia es tanto el Estado como las conexiones de la explotación y el monopolio corporativo ¿qué pasa con el Estado del poder colonial?” (Butler, 2013, pág. 207). Las conexiones con la explotación a las que se refiere Butler parecen ser aquellas que son realizadas por las instituciones no estatales que ejercen una fuerza coercitiva contra los ciudadanos. Así, siguiendo lo dicho por Butler, el mercado es la herramienta que continúa con un legado colonial que, estructurado por esas conexiones de explotación y por los monopolios corporativos, son las empresas las que rigen el mercado y las que determinan el movimiento político.

Antes de responder a la pregunta planteada por Butler, es necesario aclarar lo siguiente: afirmar que hay una igualdad de condiciones para cada una de las luchas sería recaer en el error de plantear que todas las personas tienen las mismas posibilidades, pero esto no es cierto. Justamente lo que tenemos que encontrar es, como había dicho anteriormente, una *libertad de iguales* donde cada uno de los sujetos se responsabilice por los demás y así se logre el sentido de igualdad. Pero esto es algo que no tenemos como sociedad, por lo que se necesita de un proceso para encontrarla. Si hablamos de sujetos que generan la lucha desde el interior del Estado y de personas que no son incluidas en ese sistema, se puede decir que ya hay diferencia: las luchas no tienen las mismas condiciones y estas no pueden tener el mismo papel en el enfrentamiento contra el sistema neoliberal.

A partir de lo dicho anteriormente, se puede concluir que la conversión hacia un sujeto ético requiere llevar a cabo una lucha contra el sistema, en las resistencias que se dan a nivel

local y para cuya solución se requiere una respuesta universal. Es aquí donde se puede encontrar una salida a la cuestión de cómo enfrentar al sistema capitalista. Por este motivo, es importante recuperar la propuesta de Gramsci de la construcción de un sujeto que actúa siguiendo una concepción universal de la solidaridad.

Pero, como bien lo señalan Hart y Negri (2001), el colonialismo es un proceso que aún no ha terminado y, por ende, no puede ser descartado. Bajo el colonialismo, o como ellos lo llaman, el imperialismo, la autodeterminación del sujeto se ve coaccionada y desdibujada, y se da paso a una sociedad homogenizada y heteropatriarcal. Para estos autores, la resistencia no es algo que se deba solo a lo político o a lo económico, sino que emerge en diferentes ámbitos del sistema. En este sentido, es necesario tener presente que lo económico y lo político no se pueden separar, y que la lucha contra el sistema se tiene que dar en diferentes frentes.

Finalmente, a pesar de las diferencias que hay entre el anarquismo y el marxismo, es posible encontrar una complementariedad entre ellos en el sentido de que, si no se rompe con el sistema económico como los marxistas señalaban, no es posible superar la opresión; pero, al mismo tiempo, es necesario cambiar lo político de tal manera que el manejo de los asuntos comunes no esté a merced de los intereses económicos. La condición de libertad de iguales no puede existir sin un sujeto ético y sin la conciencia de apoyo mutuo. Estos términos están ligados y son necesarios para luchar contra la homogeneización que impone el sistema. En otras palabras, si encontramos que el punto central del capitalismo es el individualismo, es necesario concebir un sujeto que cumpla las propiedades de ser heterónimo, y que esto sea dado para un fin colectivo desde una acción directa, de manera que enfrente al sistema y su modelo económico y político.

Para terminar, en este último capítulo se intentó hablar de la actualidad del anarquismo y la protesta. Para ello, como guía se usó el estudio realizado por Judith Butler sobre el conflicto Israel-Palestina, pues en este nos muestra las diferentes formas de lucha que encontramos, además de permitir un análisis de una de las luchas anarquistas que presentamos en estos tiempos. Así, se logra dilucidar el alcance de la teoría analizadas a lo largo de este texto. El sujeto ético es un concepto que debe ser un poco más tratado con profundidad y que permite darle un nuevo respiro al anarquismo, pues este pensamiento aparece en la actualidad como un término relegado y confuso, que se utiliza de una manera peyorativa en el contexto social. El estudio del sujeto y el nuevo enfoque que se le ha dado en este trabajo permiten concebir el anarquismo como un enfoque que apunta a buscar un nuevo rumbo a la sociedad que supere la alianza que se ha dado en las sociedades capitalistas entre la democracia liberal y el mercado. En el anarquismo se conjugan la ética y lo político de una manera tal que se puede responder no sólo a lo que ocurre con el poder político sino también a lo que pasa en otras esferas sociales. A pesar de esto quedan preguntas en el aire como el análisis del colonialismo actual y la implicación que tendría un anarquismo en estas teorías o también otros análisis a otras corrientes del anarquismo, esto con el fin de crear puentes entre ellas y tener una teoría mucho más extensa; pero esto, dado los límites trazados para este trabajo, no se llevará a cabo. Como resultado de este trabajo podemos afirmar que es posible plantear un sujeto ético tal como lo plantea Critchley y que en el que el anarquismo se postula como una respuesta necesaria para la precariedad creada por el liberalismo y el capitalismo en la sociedad.

Bibliografía

Abensour, M. (2013). An-anarchy, between metapolitics and politics in C. B. Jacob Blumenfeld, *The anarchist turn* (pp. 80-97). Plutopress.

- Arruza, C. (2013). Of what is anarchy-feminism the name? In C. B. Jacob Blumenfeld, *The anarchist turn* (pp. 111-124). New York: Plutopress.
- Bakunin, M. (2009). *Dios y el Estado*. Liberduplex: Diario Público.
- Bargu, B. (2013). The politics of commensality. In S. Critchley, *The anarchist turn* (pp. 35-54).
- Barriuso Varela, O. (2014). GRAEBER, David (2014). En deuda. Una historia alternativa de la economía. Barcelona: Ariel, 714 pp. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 3, 121-125.
- Blumenfeld, J. (2013). Postface: occupation and revolution. In C. B. Jacob Blumenfeld, *The anarchist turn* (pp. 235-245). New York: Plutopress.
- Bottici, C. (2013). Black and red: The freedom of equals. In C. B. Jacob Blumenfeld, *The anarchist turn* (pp. 9 - 33). New York: Plutopress.
- Briones, P. L. (2017). *J. M. Coetzee: los imaginarios de la resistencia*. Ciudad de México: Akal.
- Butler, J. (2013). Palestine, state politics and the anarchist impasse. In C. B. Jacob Blumenfeld, *The anarchist turn* (pp. 203-223). New York: Plutopress.
- Castro-Gómez, S. (2017). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*. Bogotá: Ediciones Akal.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cobo Pulido, P. J. (2021, diciembre 19). *Estados Unidos entre el petróleo e Israel o cómo conseguir la cuadratura del círculo*. Retrieved from En-claves del pensamiento, 1(2), 75-96: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2007000200005&lng=es&tlng=es.
- Corradi, L. (2013). Black, red, pink and green: Breaking boundaries, building bridges. In C. B. Jacob Blumenfeld, *The anarchist turn* (pp. 125 - 142). New York: Plutopress.
- Cowen, M. (2013). Undoing patriarchy, subverting politics: anarchism as a practice of care. In C. B. Jacob Blumenfeld, *The anarchist Turn* (pp. 101-110). New York: Plutobooks.
- Critchley, S. (2008). Violent thoughts about Slavoj Zizek. *Naked punch review*, 3-6.
- Critchley, S. (2010). *Demanda infinita*. Barcelona: Marbot ediciones.
- Graeber, D. (2014). *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Barcelona: Ariel.
- Graeber, D. (2017, septiembre 17). *Los nuevos anarquistas*. Retrieved from Hemisferio izquierdo: <https://www.hemisferioizquierdo.uy/single-post/2017/09/18/los-nuevos-anarquistas>
- Grubacic, A. (2013). The anarchist moment. In C. B. Jacob Blumentfeld, *The anarchist Turn* (pp. 187-201). New York: Plutopress.
- Guérin, D. (1992). *El anarquismo*. Buenos Aires: Anarres.
- Hardt, A. N. (2000). *Imperio*. Massachusetts: Harvart University Press.

- Kropotkin, P. (1989). *Apoyo mutuo*. Nossa y Jara Editores.
- Lacan, J. (2007). *La ética del psicoanálisis*. Buenos aires: Paidós.
- Levinas, E. (2016). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Malatesta, E. (1974). *Anarchy*. Londres: Freedom Press.
- May, T. (2013). Friendship as resistance. In C. B. Jacob Blumendfeld, *The anarchist turn* (pp. 59-79).
- Puentes Cala, M. y. (Julio-Diciembre 2016). Un acercamiento a Gramsci: la hegemonía y la reproducción de una visión del mundo. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 7(2)., 449-468.
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Barcelona: Herder Editorial.
- Rorty, R. (2000). Derechos humanos, racionalidad y Sentimentalismo. In R. Rorty, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3* (pp. 229-242). Barcelona: Paidós.
- Schiebinger, R. P. (2008). *Agnotology, the making and unmaking of ignorance*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Schürmann, R. (1986). On constituting oneself as an anarchist subject. *Praxis internacional Volumen 6, Nº 3*, 141 - 165.
- Simón, P. (2021, diciembre 19). *La democracia según Marx*. Retrieved from Jotdown: <https://www.jotdown.es/2015/10/la-democracia-segun-karl-marx/>
- Thoreau, H. D. (2009). *Desobediencia civil y otros escritos*. Editorial Tecnos.
- Zizek, S. (2011). Contra los derechos humanos. In S. Zizek, *Suma de Negocios. Vº 2* (pp. 115-127). Disponible en: publicaciones.konradlorenz.edu.co/index.php/SumaDeNegocios/article/download/879/610).