

LAS DOCTRINAS ANARQUISTAS

Extraído de “La Ideología Anarquista” de Angel J. Capelletti

FLJA

www.nod050.org/juventudesanarquistas

Federación Ibérica de Juventudes Anarquistas

1 EL ANARQUISMO COMO FILOSOFÍA SOCIAL

El anarquismo, como filosofía social y como ideología, nace en la primera mitad del siglo XIX. Igual que el marxismo, supone, pues, la Revolución Francesa, el ascenso de la burguesía, la formación de la clase obrera, el nacimiento del capitalismo industrial.

Tiene, sin duda, igual que el marxismo, una larga prehistoria, pero su formulación explícita y sistemática no puede considerarse anterior a Proudhon.

Aun cuando sus principales representantes, como Bakunin y Kropotkin, vinculan la concepción anarquista de la sociedad y de la historia con la concepción materialista y evolucionista del universo; aun cuando la mayoría de sus teóricos, de Proudhon en adelante, la relacionan con el ateísmo o, para ser más precisos, con el antiteísmo, no puede demostrarse que tal vinculación sea lógica e intrínsecamente necesaria.

De hecho, algunos pensadores de singular importancia dentro del anarquismo desconocen y, más aún, contradicen la fundamentación materialista y determinista de la idea anarquista de la sociedad y de la historia. Tal es el caso, en el siglo XX, de Malatesta y de Landauer. Tampoco han faltado quienes, como Tolstoi intentan basar una concepción anarquista en el Cristianismo y en la fe, ciertamente adogmática y antieclesiástica, en el Dios del Evangelio.

Inclusive la absoluta confianza en la ciencia como fuente de conocimientos incontrovertibles acerca del mundo y como sólido fundamento de la sociedad ideal ha sido objeto de severas críticas en el pensamiento anarquista de nuestro siglo. También en el marxismo son muchos los filósofos que desvinculan hoy totalmente el materialismo histórico (esto es, la concepción que Marx desarrolló sobre la sociedad y la historia) y el materialismo dialéctico (es decir, la filosofía de la naturaleza, que es, sobre todo, obra de Engels).

Así como no faltan en nuestra época quienes pretenden encontrar en el marxismo un método de investigación e interpretación de la sociedad, que se puede aplicar prescindiendo de cualquier concepción del mundo y de la vida, tampoco han faltado quienes pretenden reducir el anarquismo a un mero fermento revolucionario o a una mera conciencia crítica de la izquierda¹. Esto implica, sin duda, minimizar su significado con el pretexto de universalizarlo y de justificar su necesidad en el mundo actual.

Cosa muy distinta de esto es el reconocimiento de que, en la actualidad, diversas ideas que son típicamente anarquistas o que han surgido históricamente en el contexto de la doctrina y de la praxis anarquista han sido asumidas por la izquierda marxista, y aun por partidos democráticos, liberales o populistas, o han dado lugar a corrientes autónomas con finalidades determinadas y parciales². Tal es, por ejemplo, el caso de la autogestión, hoy inscrita en el programa de muchos partidos socialistas europeos; tal es el caso del antimilitarismo, que ha generado el movimiento de los objetores de conciencia en Estados Unidos y en Europa Occidental. Un trasfondo anarquista, no muy claramente definido pero no por eso menos real y actuante, está presente en muchos grupos juveniles y de la llamada «nueva izquierda» en movimientos contestatarios, feministas, antirracistas, ecologistas, etc.

¹ Carlos DÍAZ y Félix GARCÍA (16 tesis sobre el anarquismo, Madrid, 1976 p. 62 ss.) sostienen que «el anarquismo es la izquierda del marxismo». La tesis no puede ser aceptada al pie de la letra porque ello supondría afirmar que el anarquismo es parte del marxismo, pero sería correcta si se formulara diciendo que «el anarquismo está a la izquierda del marxismo».

² Absolutamente inaceptable es la explicación de B. W. TUCHMAN (The Anarchists, Atlantic, t. 211, núm. 5, 1963. Citado por Horowitz) según la cual el anarquismo habría muerto en 1914 porque sus ideales fueron absorbidos por los reformadores sociales y por la conciencia social de las clases medias. Baste recordar las banderas rojinegras de mayo de 1968, levantadas contra «la conciencia social de las clases medias».

2 EL ANARQUISMO COMO IDEOLOGÍA

Un problema bastante discutido entre los historiadores y politólogos es el carácter de clase de la ideología anarquista. En el pasado los marxistas sin excepción se empeñaron en presentar el anarquismo ya como una ideología de los pequeños propietarios rurales y de la pequeña burguesía (artesanado, etc.), ya como una ideología del *lumpen proletariat*. El propio Marx trataba a Proudhon como un *petit-bourgeois* y a Bakunin como un «desclasado». Hoy, algunos marxistas más lúcidos o menos dogmáticos reconocen que el anarquismo ha sido y es una de las alternativas ideológicas de la clase obrera. Si de algo sirviera, podríamos recordar que Proudhon era hijo de un tonelero y de una sirvienta, mientras Marx lo era de un próspero abogado y Engels de un rico industrial. Pero entonces tendríamos que traer a colación también el hecho de que Kropotkin era un príncipe que pertenecía a una de las más antiguas estirpes nobiliarias del Imperio Ruso y que Bakunin era también miembro de una aristocrática familia, vinculada a altos dignatarios de la corte del zar. Lo cierto es que allí donde el anarquismo floreció y logró influencia decisiva sobre el curso de los acontecimientos, sus huestes estaban mayoritariamente integradas por obreros y campesinos. Varios ejemplos podrían traerse, pero el más significativo es, sin duda, el de España.

Bien sabido es que, pese al esfuerzo y al disciplinado tesón de los enviados de Marx y de los discípulos de Pablo Iglesias, la clase obrera española, en la medida en que tuvo alguna ideología consciente, fue mayoritariamente anarquista (al menos entre 1870 y 1940). No en todas las regiones y provincias de España, sin embargo, el anarquismo arraigó con igual fuerza. Su principal baluarte fue, indiscutiblemente, Barcelona. Ahora bien, Barcelona era la ciudad más industrializada y, por consiguiente, la de mayor población obrera en la península. La conclusión es clara. No se puede dudar de que el anarquismo es allí la ideología de la clase obrera, y ello no sólo porque la mayor parte de los trabajadores industriales la han abrazado como propia, sino también porque tal ideología es el motor principal (sí no único) de todos los cambios auténticamente revolucionarios que allí se producen. Pero es cierto también que en muchas regiones el anarquismo es profesado por las masas de los campesinos sin tierra y que en esas regiones en nombre del anarquismo se realiza todo cuanto de revolucionario se hace. Más aún, inclusive el *lumpen proletariat* ha abrazado a veces el anarquismo, sobre todo en los momentos de gran agitación social y de efervescencia revolucionaria (lo cual no quita que otras veces se haya puesto al servicio del fascismo).

¿Quiere esto decir, entonces, que el anarquismo es una ideología policlasista? Quiere decir que, aunque surge, se desarrolla y alcanza su mayor fuerza dentro de la clase obrera, es una ideología de todas las clases oprimidas y explotadas en cuanto tales, mientras sean capaces de liberarse sin oprimir o explotar a otras clases, quiere decir que, si bien halla ante todo en la clase obrera su protagonista, corresponde así mismo a otras clases sometidas e inclusive puede extenderse a minorías discriminadas³. En esto se muestra el carácter amplio y no dogmático del anarquismo: no tendría ninguna dificultad en aceptar que la clase obrera puede, en determinadas circunstancias históricas, dejar de ser la protagonista de la revolución y que su bandera puede ser recogida por otra clase o por un sector de otra clase. Las ideas de Marcuse a este respecto, que tanto escandalizan a la ortodoxia marxista, no son una herejía ni siquiera una novedad para el anarquismo. Dentro de la misma clase obrera son los sectores más explotados, las víctimas de los mayores rigores del sistema capitalista y de la más cruel represión policiaco-militar los que, en general, se inclinan más hacia el anarquismo. El marxismo, por el contrario, encuentra sus mejores adeptos sobre todo en las capas medias y altas de la clase obrera, entre los obreros especializados y alfabetizados, entre los semitécnicos y los cuasiletrados y desde luego, entre quienes renuncian a la opción pequeño-burguesa por la aspiración más o menos consciente al funcionariado en el presunto Estado «socialista».

³ MELTZER y Stuart CHRISTIE (Anarquismo y lucha de clases, Buenos Aires, 1971, p. 32) sostienen que, aunque todas las clases pueden ser revolucionarias y producir grandes cambios en la sociedad, sólo las clases productivas pueden ser libertarias porque no necesitan explotar a otros.

En su célebre folleto A los jóvenes, apela al artista «en medio de este mar de angustia cuya marea crece en torno a ti, en medio de esa gente que muere de hambre, de esos cuerpos amontonados en las minas y esos cadáveres mutilados yaciendo a montones en las barricadas... tú no puedes permanecer neutral; vendrás y tomarás el partido de los oprimidos, porque sabes que lo bello y lo sublime -como tú mismo- está del lado de aquellos que luchan por la luz, por la humanidad, por la justicia.»

Es evidente, sin embargo, que este «compromiso» que Kropotkin exige al artista de nuestros días no implica ninguna limitación preceptiva y dogmática ni tiene nada que ver con el después llamado «realismo socialista»³⁵.

En general, puede decirse que Kropotkin considera el realismo naturalista (de Zola, por ejemplo) como un arte burgués, donde la anatomía de la sociedad aparece en toda su crudeza, disociada de los ideales éticos y sociales. Si hubiera llegado a conocer el «realismo» del arte staliniano, su juicio hubiera sido más severo y no hubiera dejado de ver allí la más perfecta síntesis de la trivialidad con el servilismo.

3 SOCIEDAD Y ESTADO

«Anarquismo» no significa en modo alguno ausencia de orden o de organización. Los pensadores anarquistas, desde Proudhon, opusieron el orden inmanente, surgido de la vida misma de la sociedad, de la actividad humana y del trabajo, al orden trascendente, externo, impuesto desde afuera por la fuerza física, económica o intelectual. El primero, que es no sólo el único auténtico sino también el único sólido y duradero, supone la supresión del segundo, falaz y esencialmente inestable. En esta oposición se basa la aparente paradoja proudhoniana: La libertad no es la hija desordenada sino su madre.

Aunque en un momento dado se produjo un debate bastante violento entre los anarquistas partidarios de la organización por un lado y los enemigos de la misma por otro, la disputa se refería más bien al tipo de organización deseable y a la participación de los anarquistas en los sindicatos. Nadie o casi nadie ha desconocido la necesidad de una organización; todos los anarquistas, sin excepción, se han pronunciado contra cualquier organización artificiosa, impuesta y, sobre todo, vertical.

“Anarquismo” no quiere decir, tampoco, negación de todo poder y de toda autoridad: quiere decir únicamente negación del poder permanente y de la autoridad instituida o, en otras palabras, negación del Estado.

Los anarquistas pueden admitir perfectamente la intrínseca autoridad del médico en lo que se refiere a la enfermedad y a la salud pública en general o del agrónomo en lo que toca al cultivo del campo: no pueden aceptar, en cambio, que el médico o el agrónomo, por el hecho de haber sido elegidos por el sufragio popular o impuestos por la fuerza del dinero o de las armas, decidan permanentemente sobre cualquier cosa, sustituyan a la voluntad de cada uno, determinen el destino y la vida de todos.

Del mismo modo que las sociedades llamadas primitivas no desconocen el poder (y aun, como quiere Clastres, el poder político), pero se caracterizan esencialmente frente a los pueblos civilizados por ignorar el Estado, esto es, el poder político permanente e instituido, los anarquistas aspiran a una sociedad no dividida entre gobernantes y gobernados, a una sociedad sin autoridad fija y predeterminada, a una sociedad donde el poder no sea trascendente al saber y a la capacidad moral e intelectual de cada individuo.

En una palabra, los anarquistas no niegan el poder sino ese coágulo del poder que se denomina Estado. Tratan de que el gobierno, como poder político trascendente, se haga inmanente, disolviéndose en la sociedad.

La Sociedad, que todos los pensadores anarquistas distinguen cuidadosamente del Estado, es para ellos una realidad natural, tan natural por lo menos como el lenguaje. No es el fruto de un pacto o de un contrato. No es, por consiguiente, algo contingente, accidental, fortuito⁴.

El Estado, por el contrario, representa una degradación de esa realidad natural y originaria. Se lo puede definir como la organización jerárquica y coactiva de la sociedad. Supone siempre una división permanente y rígida entre gobernantes y gobernados. Esta división se relaciona obviamente con la división de clases y, en tal sentido, implica el nacimiento de la propiedad privada.

El marxismo coincide, en líneas generales, con esta última tesis. Pero un grave problema se plantea a este propósito y la solución del mismo vuelve a dividir a marxistas y anarquistas.

Para los primeros la propiedad privada y la aparición de las clases sociales da origen al poder político y al Estado. Éste no es sino el órgano o el instrumento con que la clase dominante ase-

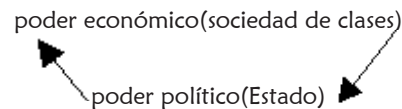
⁴ Dice R. FURTH (Formas y tendencias del anarquismo, Madrid, 1977, p. 46) que la oposición entre sociedad y Estado, que se encuentra en los fisiócratas y es una idea clave del socialismo, es expresada de la manera más coherente por el socialismo libertario «en la medida que él rechaza todo compromiso, aun provisorio, con el aparato del Estado».

³⁵ Algunos anarcosindicalistas, como PELLOUTIER (L'art et la révolution, París, 1896), exhortaron a los artistas a poner su inspiración al servicio de las luchas obreras y sindicales; nunca, sin embargo, al servicio de una organización política única, de un Partido y, menos todavía, de un Estado «socialista».

gura sus privilegios y salvaguarda su propiedad. El poder político resulta así una consecuencia del poder económico. Éste surge primero y engendra a aquél. Hay, por tanto, una relación lineal y unidireccional entre ambos:

poder económico (sociedad de clases) → poder político(Estado)

Para los anarquistas, en cambio, es cierto que el Estado es el órgano de la clase dominante y que el poder económico genera el poder político, pero éste no es sino un momento del proceso genético: también es verdad que la clase dominante es órgano del Estado y que el poder político genera el poder económico. La relación es aquí circular y, sin duda, dialéctica (a pesar de que algunos anarquistas como Kropotkin, rechacen toda forma de dialéctica):



La raíz de todas las diferencias entre el marxismo y el anarquismo en lo referente a la idea de la sociedad, del Estado, de la revolución, se encuentra precisamente aquí.

Los anarquistas saben (desde Proudhon y Bakunin) que una revolución que pretenda acabar con las diferencias de clase sin acabar al mismo tiempo (y no más tarde) con el poder político y la fuerza del Estado está inevitablemente condenada no sólo a consolidar el Estado y a atribuirle la totalidad de los derechos, sino también a engendrar una nueva sociedad de clases y una nueva clase dominante. En este sentido, las palabras que Bakunin escribiera en su polémica con Marx y la socialdemocracia de su tiempo resultaron proféticas. Algunos marxistas lo reconocen así en nuestros días, obligados por el mismo Marx a confesar que los amados países «socialistas» han sustituido simplemente el clásico capitalismo de la libre empresa por un capitalismo de Estado; que el papel de la burguesía ha sido cómodamente asumido, en la URSS, por una nueva clase tecno-burocrática; que las llamadas «democracias populares», lejos de superar las limitaciones e incongruencias de la democracia representativa, las han agravado hasta la caricatura, y que de la auténtica democracia directa de los soviets de 1918 no queda hoy sino el nombre irónicamente adosado al nombre de un Estado donde no hay ningún tipo de autogestión auténtica⁵.

⁵ A este propósito pueden leerse los trabajos de algunos marxistas del grupo «Praxis», como STOJANOVIC (Crítica del socialismo de Estado, Madrid, 1972), pero, sobre todo, las profundas y exhaustivas críticas de Cornelius Castoriadis

14 EL ARTE Y LA LITERATURA

La estética anarquista se desarrolla sobre dos principios fundamentales: 1) la concepción del arte como libertad creadora y 2) la idea del arte como expresión de la vida del pueblo.

Por una parte, al concebir al hombre como un ser que trabaja, no deja de concebir al trabajo como creación y como autorrealización de la esencia humana. En la medida en que todo trabajo, despojado de su condición alienante, de su carácter servil y puramente mecánico, implica la acción intelectual y espiritual del hombre y traduce su personalidad al mismo tiempo que la configura y la crea, todo trabajo es creación artística. Sólo las clases dominantes y el Estado, al explotar en provecho propio el trabajo, han hecho de él una carga y una maldición. En una sociedad sin clases y sin Estado no habrá mayor fuente de gozo y de alegría que él, ya que allí se identificará plenamente con la creación artística.

De esta manera, para el pensamiento anarquista, todo hombre y todo trabajador es un artista, con lo cual afirma una vez más, como dice Reszler, «la soberanía de la persona, o mejor, el derecho inalienable del hombre a la creación»³⁴. Por una parte, los estetas del anarquismo (entre los que no dudamos en incluir a Oscar Wilde y a William Morris) critican acerbamente en el arte de la época industrial y capitalista el condicionamiento de la labor creadora del artista y la subordinación de su obra a los fines mezquinamente utilitarios de la burguesía. Por otra parte, ya desde Godwin, atacan el culto de la genialidad artística y la autoridad del «gran poeta». Tan nefasta les parece la trivialización del arte por parte de la sociedad burguesa y la prostitución del artista en manos del capitalismo como la idea romántica y parafascista del artista como líder (lo cual equivale a decir del líder como artista). En todo caso, el ideal del gobierno del poeta o del artista es, para ellos, tan inadmisibles como el del gobierno del filósofo o del sabio. Más aún, hasta el poder informal (pero muy real y efectivo) de la «gran obra de arte» y del «gran artista» deben ser combatidos como manifestación de una dictadura del gusto y como rémora al surgimiento de nuevas formas del arte.

Muchos teóricos anarquistas (Kropotkin, Rocker, Landauer, etc.) han señalado que la decadencia profunda del arte en Occidente coincide con el surgimiento del individualismo burgués y la consolidación del Estado nacional, a comienzos de la Edad Moderna. En este momento, la obra de arte deja de ser expresión de una comunidad viviente; aparece el artista como un ente privado, como un solitario; no se pinta ni se esculpe para la catedral o para el mercado sino para la cámara del duque o para el aposento de la querida del rey; la poesía no se recita en los atrios y las plazas sino que se escribe para ser leída en lo recóndito de una biblioteca.

Kropotkin exalta, por eso, como modelo del arte auténtico, el de las antiguas ciudades griegas y, sobre todo, el de las libres comunas medievales. Son memorables las páginas que dedica, en El apoyo mutuo, al arte de las catedrales, «resultado de la experiencia colectiva reunida» y «expresión de una gran idea». La autenticidad de este arte traduce, para él, la autenticidad de una organización social (de la ciudad libre) que puede describirse como una federación de gremios y guildas, en base a la idea de la ayuda mutua, ajena a toda verticalidad gubernamental y a toda autoridad estatal propiamente dicha. Rocker generaliza, en Nacionalismo y cultura, la concepción kropotkiniana y desarrolla la tesis de que en toda la historia hay una relación directamente inversa entre arte y poder estatal. El arte más elevado y puro, el más genuino y creador, se da allí donde el Estado y el gobierno están reducidos a un mínimo, como en la Grecia clásica y en el Medioevo de las ciudades libres.

Para Kropotkin, una época como la nuestra, en que está planteada una lucha a muerte entre explotados y explotadores, entre oprimidos y opresores, entre trabajadores y capitalistas, el arte sólo puede aspirar a ser auténtico mediante el compromiso con la causa del pueblo.

³⁴ RESZLER, La estética anarquista, México, 1974, p.8.

y oprimidos en general contra las clases y grupos dominantes; no evita los ataques directos contra el capitalismo, la burguesía, el clero, el ejército, etc. Esta solución, que es la de la Escuela Moderna de F. Ferrer, aproxima la pedagogía libertaria a la marxista. Se trata de impartir una educación clasista, socialista, definitivamente ideológica.

Otros pedagogos anarquistas, en cambio, como Mella en España, consideran que una escuela verdaderamente libertaria debe ser neutra frente a cualquier filosofía o concepción del mundo, ni materialista ni espiritualista, ni atea ni teísta, etc., y que su misión esencial será formar personalidades con gran independencia y espíritu crítico, capaces de decidir por sí mismas respecto a éstos y todos los demás problemas teóricos y prácticos que deban enfrentar en su vida adulta. Desde este punto de vista, se acercan más a instituciones tales como Summerhill³³.

En cualquier caso, toda pedagogía anarquista considera indispensable la integración del trabajo intelectual con el trabajo manual; insiste en el valor de la experimentación personal y directa; considera el juego (aunque no el deporte puramente competitivo) como excelente medio educativo, tiende a suprimir los exámenes, las calificaciones, las competencias académicas, los premios y los castigos al mismo tiempo que fomenta la solidaridad, la curiosidad desinteresada, el ansia de saber, la libertad para pensar, escribir y construir, etc.

4 ESTADO Y GOBIERNO

El principal centro de los ataques del anarquismo es el Estado porque éste representa la máxima concentración del poder. La sociedad está dividida esencialmente por obra del Estado; los hombres se encuentran alienados y no pueden vivir una vida plenamente humana gracias, ante todo, a tal concentración del poder⁶.

La existencia del poder es algo natural en la sociedad: cada individuo y cada grupo natural dispone de un poder más o menos grande, según sus disposiciones físicas e intelectuales. Tales diferencias no son nunca, por sí mismas, demasiado notables. En términos generales puede decirse que la vida social tiende a hacerlas equivalentes. En ningún caso el exceso de poder del que naturalmente dispone un individuo o un grupo natural basta para establecer un dominio sobre la sociedad y sobre los demás hombres considerados en conjunto.

Sin embargo, por causas diferentes, y no siempre claramente comprendidas, el poder de los individuos y de los grupos comienza a reunirse y a concentrarse en unas pocas manos. El fenómeno básico que da origen a tal concentración puede describirse como una delegación (que pronto se convierte en cesión definitiva) de los poderes de los individuos y de los grupos naturales (comunidades locales, gremios, guildas, confraternidades, etc.). En términos éticos cabría describir tal cesión como una actitud de fundamental pereza o cobardía. Desde un punto de vista social debe explicarse así: los hombres (individuos y grupos) ceden a determinados individuos el derecho de defenderse y de usar su energía física, a cambio de ser eximidos del deber de hacerlo. Nace así el poder militar. Ceden también el derecho de pensar, de usar su capacidad intelectual, de forjar su concepción de la realidad y su escala de valores, a cambio de ser relevados de la pesada obligación y del duro deber de hacerlo. Nace entonces el poder intelectual y sacerdotal. Guerreros y sacerdotes exigen al mismo tiempo una partición de los bienes económicos y, ante todo, de la tierra. Y para hacer respetar los derechos que se les han cedido y las propiedades que ipso facto han adquirido, instituyen el Estado y la Ley, y eligen de su propio seno al gobernante o los gobernantes⁷.

Nace así, junto con las clases sociales y la propiedad privada, el Estado, que es síntesis, cifra y garantía de todo poder y de todo privilegio. Lejos de ser, pues, una entidad universal, imparcial, anónima, el Estado es la expresión máxima de los intereses de ciertos individuos y de ciertas clases. Lejos de ser la más perfecta encarnación del Espíritu, es la negación misma de todo Espíritu, pues nace de la cobardía y se nutre de los más mezquinos intereses.

³³ Cf. ERA 80, Els anarquistes, educadors del poble. «La Revista Blanca» (1898-1905), Barcelona, 1977, p. 201.

⁶ Cf. R. GUÉRIN, El anarquismo, Madrid, 1978, p. 14 ss.

⁷ P. KROPOTKIN, habla de «la triple alianza, finalmente constituida, del jefe militar, del juez romano y del sacerdote» para explicar el origen del Estado Moderno (El Estado- Su rol histórico. Buenos Aires, 1923, p. 35).

5 BUROCRACIA Y PARLAMENTARISMO

La crítica del Estado asume una forma particular en la crítica de la burocracia. Y ésta es sin duda la forma más accesible al público no anarquista, al ciudadano común y ajeno a cualquier ideología política de los grandes centros urbanos e industriales. Por otra parte, también han sometido a crítica a la burocracia muchos pensadores liberales y hasta algunos marxistas. Así, De Tocqueville concuerda con Kropotkin en el análisis de la burocracia francesa.

La burocracia nace del Estado y puede decirse que se desarrolla con él. No hay Estado sin burocracia y ésta extiende sus funciones a medida que el Estado se hace más Estado, es decir, a medida que éste se hace más centralista y autoritario.

En primer lugar, los pensadores anarquistas suelen señalar la irracionalidad de la estructura burocrática; después, su naturaleza mecánicamente opresiva; y, en fin, su carácter antieconómico.

Durante el Antiguo Régimen, si el viento derribaba un árbol en un camino público -observa Kropotkin-, no se lo podía retirar y vender sin hacer cinco o seis trámites; con la Tercera República es preciso intercambiar no menos de cincuenta documentos. El Estado genera así una burocracia de miles de funcionarios y gasta en pagarlos miles de millones. Pero al mismo tiempo prohíbe a los campesinos unirse entre sí para solucionar sus problemas comunes. Tales observaciones de Kropotkin cobran cada día mayor vigencia, ya que la burocracia crece y se multiplica de año en año, al mismo tiempo que resulta más ineficaz y parasitaria⁸.

En el siglo pasado, se necesitaban semanas para llegar de Caracas a Buenos Aires, pero podía uno embarcar casi sin trámite burocrático alguno; en nuestros días se hace el viaje en unas horas, pero se necesitan semanas para llenar todos los requisitos previos que el Estado exige al viajero.

Está de más decir que esta impertinencia fastidiosa y tanto más irritante cuanto más pequeña, lejos de haber sido atenuada en los llamados «países socialistas», se ha potenciado al máximo. Los burócratas han llegado a constituirse allí en la nueva clase dominante, porque, sin haber logrado la propiedad «jurídica» de los medios de producción, han concentrado en sus manos los medios de decisión, como bien advierte Cornelius Castoriadis.

En los llamados «países democráticos», a su vez, la burocracia como clase no sólo comparte el poder con los dueños de los medios de producción, es decir, con los capitalistas (por lo demás agrupados en grandes empresas transnacionales que equivalen, desde el punto de vista económico, a los Estados «socialistas»), sino que inclusive se sobrepone a los mismos capitalistas, como «clase empresarial» o como «clase política».

Los anarquistas se han opuesto siempre a la democracia representativa y al parlamentarismo porque consideran que toda delegación del poder por parte del pueblo lleva infaliblemente a la constitución de un poder separado y dirigido contra el pueblo.

En el antiparlamentarismo coincidieron, durante un tiempo, con los bolcheviques y los marxistas revolucionarios. Más allá de las posiciones de éstos, que se oponían a la democracia indirecta y a los comicios democráticos porque aspiraban simplemente a imponer la dictadura del proletariado (esto es, la dictadura del partido), los anarquistas propusieron siempre como única alternativa la democracia directa. Democracia —piensan— supone burocracia; democracia representativa supone manipulación de la voluntad popular por parte del gobierno y de las clases dominantes; democracia representativa quiere decir de los menos aptos y decisión en manos de los que no saben. ¿Puede acaso un diputado, aun cuando fuera un sabio en algún campo particular (que es difícil que lo sea), opinar y decidir con competencia sobre todos los problemas, tanto educativos como financieros, tanto jurídicos como criminológicos, tanto culturales como agrícolas? Y, por otra parte, aun cuando pudiera, ¿quién me asegura que su voto traduce la opinión y la voluntad de sus electores? Y aun cuando la tradujera alguna vez, ¿cómo podría saberse que la seguiría

8 Cf. April CARTER, Teoría política del anarquismo. Caracas, 1975, p. 61 ss

13 LA EDUCACIÓN

Los primeros pensadores anarquistas, como Godwin, consideran que la educación es el factor principal de la transformación social y el medio más importante para llegar a una sociedad sin Estado. Se trata de una herencia de la filosofía de la Ilustración (y, en particular, del pensamiento de Helvetius), que comparten con los socialistas utópicos (Fourier, Owen, etc.). También para Bakunin la educación reviste enorme importancia, pero, ubicado ya, como Marx, en el contexto de la lucha de clases y de la revolución social, no puede considerarla como instrumento único del cambio social. Bakunin señala la inutilidad e incongruencia del esfuerzo de positivistas y utilitaristas (y, en general, de la burguesía progresista) por fundar escuelas y promover la educación popular: antes que proveer instrucción es preciso asegurar el pan, el vestido y la habitación, y la mayoría en las clases populares no los tienen asegurados. He aquí, pues, que para cualquier espíritu lógico y bien informado de la realidad primero será necesario promover el cambio social (que para ser efectivo deberá ser radical y no podrá lograrse sino con la revolución) y después podrá pensarse en instruir y educar al pueblo³⁰.

Este orden no es, sin embargo, absoluto, puesto que para casi todos los anarquistas (y hasta para el propio Bakunin) la revolución no puede darse sin una cierta conciencia revolucionaria, lo cual implica un mínimo de instrucción y educación. He aquí por qué Bakunin insiste al mismo tiempo en la necesidad de educar a las masas y de transformar las iglesias en escuelas de la emancipación humana; he aquí por qué una de las prioritarias exigencias de la Primera Internacional fue la educación integral e igualitaria; he aquí por qué la Comuna en medio de su cruenta lucha, no dejó de fundar escuelas laicas y humanitarias para la infancia parisiense; he aquí, en fin, por qué las organizaciones obreras de tendencia anarquista (como la CNT en España) no descuidaron ni en sus momentos más difíciles la creación de escuelas elementales para la educación de los trabajadores y de sus hijos.

La pedagogía libertaria parte de la idea de que el niño (el educando) no es «propiedad» de nadie, ni de sus padres, ni del Estado, ni de la Iglesia y que pertenece, como dice Bakunin, sólo a su libertad futura o, como prefieren decir otros, a su libertad actual. La base de toda pedagogía anarquista es, obviamente, la libertad. Toda coacción y toda imposición no sólo constituyen en sí mismas violaciones a los derechos del alumno, sino que también deforman su alma para el futuro y contribuyen a crear máquinas o esclavos en lugar de hombres libres. El lema de la escuela ácrata es, por consiguiente, «a la libertad del hombre por la libertad del niño». Y aun cuando en la interpretación de este lema hay diferentes criterios (desde el de Bakunin, que considera necesario cierto uso de la autoridad para formar en el niño un carácter firme y disciplinado, hasta el de Tolstói y otros pedagogos más recientes que excluyen absolutamente toda coacción y toda imposición), en general los anarquistas están de acuerdo en rechazar todos los modelos pedagógicos tradicionales, precisamente por sus características autoritarias y coactivas³¹. A una pedagogía de este tipo se acercaron notablemente desde fines del siglo XIX hasta nuestros días algunos pedagogos ajenos, en principio, al anarquismo como ideología y como filosofía político-social. Tales fueron, por ejemplo, los que fundaron en Hamburgo y otras ciudades alemanas las Gemeinschaftschule (comunidades escolares), la Kinderheim Baumgarten en Viena, la Kearsley School, etc.: figuras como las de Ellen Key, Berthold Otto, M.A.S. Neill,³² etc. El principal problema que la pedagogía declaradamente anarquista debe enfrentar, es, precisamente, el de los contenidos anarquistas de la enseñanza. La mayoría de los pedagogos anarquistas han optado por sustituir la cosmovisión cristiana o liberal que informaba toda la enseñanza en la escuela tradicional por una cosmovisión «científica», que por lo generales más bien «cientificista» y materialista. La enseñanza de la historia y de las ciencias sociales comprende una crítica abierta al Estado, a la Iglesia, a la

30 Cf. G. LEVAL, La pedagogía de Bakunin, «Reconstruir», 100.

31 Cf. J. ÁLVAREZ JUNCO, La ideología política del anarquismo español, Madrid, 1976, p. 529.

32 Cf. J. R. SCHMID, El maestro compañero y la pedagogía libertaria, Barcelona, 1976

compulsión ni privación alguna de la libertad²⁸.

No debe olvidarse que los anarquistas no admiten el dogma del pecado original y que para ellos la naturaleza humana es fundamentalmente buena o, por lo menos, no radicalmente mala. Kropotkin, sobre todo, en su obra capital, *El Apoyo Mutuo*, reúne una gran masa de hechos biológicos, antropológicos e históricos para demostrar que para la evolución tan importante o más que la lucha por la vida y que los instintos agresivos es la ayuda mutua entre los miembros de una especie (y aun de especies diversas).

El mismo Kropotkin, al tratar, en otro escrito, sobre el fenómeno delictivo, se opone enérgicamente a las doctrinas, entonces en boga, del criminólogo italiano Lombroso y a la idea del delincuente nato. Para el príncipe anarquista, si bien es cierto que en la constitución psico-fisiológica de ciertos individuos pueden encontrarse tendencias que lo inclinan a una conducta delictiva, tales tendencias nunca se concretan ni llegan a la práctica sino gracias al medio social que envuelve al sujeto. Con lo cual sostiene que el factor determinante decisivo en la criminalidad es el factor social y no el biológico. Cuando la sociedad debe juzgar un delito cualquiera, debe, pues, ante todo, juzgarse a sí misma²⁹.

²⁸ Cf. P. FORD, *Prisons-A Case for their Abolition*, «Anarchy», 87.
²⁹ Cf. C. DARROW, *Crime, its causes and treatment*, 1907.

traduciendo siempre? ¿Cómo puede un hombre hacer representar su opinión por un lapso de cuatro o seis años, cuando no puede saber siquiera qué opinará la semana que viene? Para los anarquistas, la democracia representativa es una ficción, más o menos hábilmente tramada por la burguesía para detentar el poder con apoyo del pueblo y de los trabajadores. Sólo la democracia directa (en forma de consejos, soviets, asambleas comunales, etc.), es democracia auténtica y merece el nombre (lamentablemente degradado) de democracia popular⁹.

⁹ Cf. R. GUÉRIN, op. cit. p. 16 ss.

6 LA REVOLUCIÓN

La existencia de una sociedad sin clases está inescindiblemente vinculada, para el anarquismo, con la abolición del Estado. Por tal razón, el criterio para discernir la autenticidad de una revolución está dado por la real y efectiva liquidación del poder político y del aparato estatal desde el mismo instante en que la revolución se produce. Los anarquistas no han compartido jamás la teoría marxista del Estado como superestructura que caería de por sí, como fruto maduro, cuando se instaurara el comunismo y desaparecieran los últimos vestigios de la sociedad de clase. Afirmar, como Engels, que en un remoto futuro el Estado será relegado al Museo de Antigüedades les parece una actitud singularmente evasiva e irrealista. Esto no quiere decir, sin embargo, que para ellos el Estado pueda y deba abolirse al día siguiente de la revolución. Ningún pensador anarquista ha defendido tal idea, y contra ella se pronunciaron con claridad tanto Kropotkin como Malatesta. Pero ningún pensador anarquista ha dejado tampoco de insistir en la exigencia de iniciar la liquidación del Estado junto con y no después de la demolición de la estructura clasista de la sociedad.

La revolución es entendida por los anarquistas no como conquista del Estado sino como supresión del mismo.

Desde un punto de vista positivo, muchos teóricos del anarquismo, como Bakunin y Kropotkin, la conciben simplemente como la toma de posesión de campos, fábricas y talleres (de la tierra y los medios de producción) por parte de los productores. Lo cual no excluye, para ellos, la necesidad de defender con las armas esta expropiación o, por mejor decir, esta restitución de toda la riqueza a quienes son sus legítimos dueños, puesto que la han creado. Quienes no apelan a la idea de la revolución, como es el caso de Proudhon y sus discípulos, confían de todas maneras en la acción mutualista de los productores, que ha de conducir de por sí a una autogestión integral y a la liquidación de la idea misma de la propiedad y del Estado¹⁰.

¹⁰ E. RECLUS sostuvo la tesis, compartida por Kropotkin y otros muchos, de que la revolución surge como un salto brusco en el seno de una lenta y continua evolución (Evolución, revolución y anarquismo, Buenos Aires, 1966). Nuevas perspectivas libertarias de la revolución hallamos en la obra de G. LANDAUER (La revolución). Cf.

A. MELTZER, S. CHRISTIE, op. cit. p.129ss.

12 EL DELITO Y LA PENA

Otra de las objeciones importantes que los críticos (sociólogos, juristas, politólogos, etc.) suelen oponer a la doctrina anarquista se basa en la necesidad que toda sociedad tiene de defenderse de los enemigos que alberga en su seno, es decir, de quienes atentan contra la convivencia pacífica de sus miembros. Así como el militar se justifica por la presencia, real o potencial, de un enemigo externo, el policía, el juez, el carcelero y el verdugo encuentran su razón suficiente en la existencia, real o potencial de enemigos internos (delincuentes). Sin represión del delito no podría subsistir la vida social y tal represión es función especial del Estado, se arguye. A esto suelen responder los anarquistas, ante todo, que la represión policial y judicial genera en la sociedad males mayores que los causados por el delito. Considerada en sí misma y en la totalidad de sus efectos la acción del policía es más nefasta que la del delincuente, porque da lugar a un mayor cúmulo de injusticia, porque provoca más dolor, porque denigra más la dignidad humana, porque se desarrolla en nombre de los más fuertes y poderosos sobre los más débiles y pobres²⁶. Esta respuesta no resulta, sin embargo, del todo satisfactoria, ya que se plantea en términos de mera comparación, y a un mal, que es el delito, sólo contraponen, como mal mayor, la represión del delito mismo.

Una respuesta más profunda supone un análisis de la naturaleza y la génesis de la conducta delictiva. En Kropotkin y en William Morris tenemos ya esbozadas las líneas fundamentales de tal análisis. Si consultamos las estadísticas nos será fácil comprobar que una gran mayoría de los delitos en cualquier lugar del mundo está constituida por los delitos contra la propiedad (robos, hurtos, estafas, etc.). Ahora bien, una sociedad que haya eliminado la propiedad privada, como debe ser la sociedad anarquista sin duda alguna, no dará ocasión para esta clase de acciones delictivas. Desaparecida la institución y hasta la idea misma de la propiedad, ¿qué sentido tendría el robo? ¿Qué se podría robar en tal situación y para qué se robaría? He aquí, pues, que la represión sería innecesaria porque el delito sería imposible. Quedan, sin embargo, los delitos contra las personas, que son por lo común los más graves (homicidios, lesiones, etc.). Pero, si analizamos las causas de los mismos, no tardaremos en advertir que éstas se encuentran, en la mayoría de los casos, en conflictos de intereses, los cuales suponen la existencia del dinero y de la propiedad privada. Eliminada ésta, quedarían automáticamente eliminados estos crímenes contra las personas. Pero aún con esto no agotamos todos los delitos. Los hay, en efecto, que se originan en factores emocionales o pasionales (el amor, los celos, etc.). Este residuo, el de los llamados «crímenes pasionales», se puede adscribir a lo meramente «patológico». Pero cabe también el recurso de buscar detrás de sus causas evidentes e inmediatas una causalidad más profunda, que se vincula con la naturaleza y la estructura de la sociedad estatal y la capitalista. ¿Acaso la rapiña de la burguesía y la prepotencia del gobierno no incitan, permanente y constitutivamente, a la agresión y la violencia? Por eso los anarquistas suelen considerar la culpa como pena y la pena como culpa²⁷.

Pero, ¿qué actitud deberá asumir una sociedad sin Estado frente a los antisociales y los que, de cualquier manera, no se adaptan a la convivencia y constituyen un peligro para los demás? Quizá la respuesta más común a esta pregunta sea la siguiente: la sociedad tiene derecho a expulsar de su seno a aquellos elementos que sean incompatibles con la propia vida social, como los asesinos o sádicos compulsivos, los que no quieren trabajar, etc. No se trata, sin duda, de castigarlos o de devolverles mal por mal, sino simplemente de evitar que sigan perjudicando a los demás miembros de la sociedad. Algunos autores anarquistas consideran, sin embargo, esta solución como insuficiente y proponen, en su lugar, un programa de rehabilitación que no implique ni

²⁶ Cf. A. CARTER, op. cit., pp. 69-74; T. GIBSON, Anarchism and crime, «Anarchy».

²⁷ Cf. HAMON, De la définition du crime, «Archives de l'Anthropologie criminelle», 1893; L. MOLINARI, Il tramonto del Diritto penale, Mantua, 1904; A. GOLDENW EISER, Le crime comme peine, la peine comme crime, 1904.

Para quien parte del principio de que el verdadero sujeto de la historia y de la moralidad es la persona humana y la sociedad libremente constituida no puede haber nada más inmoral que la privación de la libertad y de la igualdad para las personas ni nada más criminal que su subordinación a instituciones consideradas artificiales y, más aún, esencialmente enemigas de la libertad y la igualdad, como son los gobiernos, las dinastías, los Estados. El hombre puede y debe sacrificarse por los altos valores que lo hacen hombre, morir y aun matar por la libertad y la justicia; no tiene porqué morir ni matar en defensa de quien es un natural negador de tales valores, es decir, del Estado (y de las clases dominantes). La revolución y hasta el terrorismo pueden parecer así derechos y obligaciones; la guerra, por el contrario, no será sino una criminal aberración²⁵.

La cuestión que, en último análisis, aún queda planteada es, sin embargo, la siguiente: ¿Cuándo se ejerce la violencia, cualquiera que ésta sea y cualquiera que sean sus motivos y sus fines, no se está ejerciendo ya el poder? Los anarquistas contestarán que ellos luchan contra el poder establecido y permanente que es el Estado, no contra cualquier forma de poder y que el poder que la violencia comporta es lícito cuando es puntual y funcional, ilícito cuando se consolida y se convierte en estado-Estado. Pero cabría preguntar todavía: ¿La violencia puntual y funcional no tiende siempre a convertirse en permanente y estatal?

7 SISTEMAS ECONÓMICOS

Aunque todos los anarquistas, sin excepción, aspiran a la instauración de una sociedad sin clases, no todos están de acuerdo con el régimen de propiedad que debe establecerse en ella. Podría decirse, sin embargo, que tres doctrinas económicas concitaron sucesivamente la adhesión de la mayoría de ellos.

En un primer momento fue el mutualismo de Proudhon; después, en una segunda época, predominó el colectivismo de Bakunin; finalmente, en tercer lugar, se impuso mayoritariamente el comunismo de Kropotkin. Podría añadirse todavía un cuarto momento, en el cual el comunismo no deja de presentarse como forma ideal pero sin que se le considere único y exclusivo sistema compatible con la sociedad sin clases y sin Estado. Esta posición es sostenida sobre todo por Malatesta.

El mutualismo, cuyo supuesto es la negación de la propiedad (considerada como *ius utendi et abutendi*), no niega la «posesión», inclusive personal, de la tierra, pero se basa en la idea de que, siendo el trabajo la única fuente de toda riqueza, nadie tiene derecho sino a lo que ha producido. La propiedad privada implica el robo o apropiación ilegítima y genera el despotismo y la noción de la legítima autoridad estatal. El comunismo es opresión y servidumbre, contradice el libre ejercicio de nuestras facultades y nuestros más íntimos sentimientos, recompensa por igual la pereza y el trabajo, el vicio y la virtud.

La solución del mutualismo consiste en lo siguiente, según lo expresa el propio Proudhon: 1) Niega la propiedad privada (que es el suicidio de la sociedad); afirma la posesión individual (que es la condición de la vida social); 2) El derecho de ocupar la tierra debe ser igual para todos. Así, el número de poseedores varía, pero la propiedad no puede llegar a establecerse; 3) Como todo trabajo humano resulta de una fuerza colectiva, toda propiedad se convierte en colectiva e indivisa: el trabajo destruye la propiedad; 4) Puesto que el valor de un producto resulta del tiempo y el esfuerzo que cuesta, los trabajadores tienen' guals salarios; 5) Los productos sólo pueden comprarse por los productos y, puesto que la condición de todo cambio es la equivalencia, no hay lugar alguno para el lucro y la ganancia; 6) La libre asociación, que se limita a mantener la igualdad en los instrumentos de producción y la equivalencia en todos los intercambios, es la única forma justa de organizar económicamente la sociedad; 7) Como consecuencia, todo gobierno del hombre por el hombre debe desaparecer: la más alta perfección de la sociedad consiste en la síntesis del orden y de la anarquía.

El mutualismo proudhoniano se basa en la asociación de productores y consumidores que establecen como norma el cambio mutuo, es decir, el trueque de un objeto por otro equivalente, esto es, por otro cuya producción represente el mismo trabajo. Todo cambio se hace a partir de su precio de costo; todo productor tiene quien desee adquirir sus productos; no se necesita ningún capital para comenzar el trabajo. Suprimido el lucro, los precios se reducen al mínimo y el modo de producción capitalista desaparece para ceder su sitio al mutualismo o la asociación. Con el objeto de promover este magno y, sin embargo, no violento cambio social, propone precisamente Proudhon la creación del Banco del Pueblo, que tendrá por meta fomentar el crédito gratuito y mutuo y el intercambio de productos equivalentes entre los trabajadores¹¹.

El segundo momento es el del colectivismo doctrina económica sostenida por Bakunin adoptada, en general, por los antiautoritarios o federalistas dentro de la Primera Internacional. Bakunin que, como Proudhon, rechaza el comunismo por considerarlo vinculado a un autoritarismo jacobino (piensa, sobre todo, en los seguidores de Babeuf, en Cabet y en Blanqui), es colectivista porque cree indispensable mantener el principio: «De cada uno según su capacidad; a cada uno según sus méritos». Supone que el olvido de esta norma no sólo implicaría una injusticia para con los mejores trabajadores sino también una drástica disminución del producto social.

25 Cf. A. CARTER, op. cit. pp. 95-98

11 Cf. P. ANSART, Sociología de Proudhon, Buenos Aires, 1971.

Según la fórmula colectivista, la tierra y los instrumentos de producción deben ser comunes, pero el fruto del trabajo debe ser repartido en proporción al esfuerzo y la calidad del trabajo de cada uno. De esta manera, aunque bajo modalidades un tanto diversas, se conserva el régimen del salariado.

El colectivismo, que adoptaron luego como meta inmediata los socialdemócratas y que el Estado bolchevique pretende haber implantado (aunque no es difícil ver que allí, por una parte, no hay real correspondencia entre esfuerzo o mérito y salario, y por otra no hay verdadera propiedad social de los medios de producción) fue objeto pronto de agudas críticas en el seno de los grupos anarquistas¹².

Surgió así el tercer momento, que es el del comunismo cuyo principal (aunque no el primer) representante fue Kropotkin. Esta doctrina económica se impuso sobre todo a partir de la década del ochenta en Francia (en Italia ya desde el setenta, en España sólo después del novecientos).

Su punto de partida es: «De cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades».

Los anarco-comunistas aspiran a suprimir por completo cualquier forma de salariado. No sólo la tierra y los medios de producción deben ser comunes, según ellos, sino también el producto. El criterio de distribución está dado por las necesidades reales de cada miembro de la sociedad.

Refutando a los colectivistas que consideran imprescindible para la justicia que cada trabajador reciba una parte del producto proporcional a su propio y personal esfuerzo, los comunistas responden, por boca de Kropotkin: cualquier producto, cualquier bien económico es, en realidad, fruto de la cooperación de todos los trabajadores, tanto del propio país como del extranjero, tanto del presente como del pasado. ¿Cómo se podrá medir y segregar en la gran masa de la riqueza social la parte que corresponde al esfuerzo y a la inteligencia de cada uno? ¿Acaso el mayor esfuerzo y la mayor inteligencia hubiera podido crear sola y sin ningún auxilio una parte, siquiera ínfima, de aquella riqueza social? Por otro lado, cuando se trata de valorar el trabajo de cada uno de acuerdo con el costo social de la formación del trabajador (como quieren no sólo Ricardo y Marx, sino también los anarcocolectivistas), los anarco-comunistas preguntan: ¿Cómo calcular los gastos de producción de la fuerza laboral sin tener en cuenta que tal vez un buen obrero cuesta a la sociedad más que un artesano o que un profesional, dado el alto número de hijos de obreros muertos por anemia y otras enfermedades «sociales»?¹³

Las discusiones entre colectivistas y comunistas dentro del campo del anarquismo dominaron las dos últimas décadas del siglo pasado y aun la primera del presente¹⁴. Como resultado de ellas surgieron algunas posiciones menos rígidas. Así, Malatesta, sin dejar de considerar al comunismo como la forma ideal de organización económica de una sociedad sin Estado, adopta una actitud muy abierta frente a todas las demás propuestas (mutualismo, cooperativismo, colectivismo, etc.) y se pronuncia por el experimento en este terreno.

El cubano-español Tárrida de Mármol, seguido entre otros por Max Nettlau y por Ricardo Mella (en su última época), defiende simplemente un «anarquismo sin adjetivos».

Los tres sistemas señalados bien podrían entenderse como momentos evolutivos de una misma doctrina que intenta explicar la producción y distribución de los bienes en una sociedad sin clases y sin Estado. El mutualismo corresponde al tránsito de una economía agrario-artesanal hacia el industrialismo; el colectivismo se plantea en la primera fase del desarrollo industrial y con la inicial expansión del capitalismo; el comunismo se impone ante el cenit de la burguesía, con el

12 Cf. R. GUÉRIN, op. cit. pp. 46-47; J. GUILLAUME, Il collettivismo dell'Internazionale, «Volontà», febrero de 1963; M. DE PRÉAUDEAU, Bakounine, le collectivisme dans l'Internationale, Paris, 1912.

13 KROPOTKIN fundamenta su concepción comunista, en La conquista del pan y en otros escritos, mucho más extensamente que Bakunin su colectivismo (Cf. G. W OODCOCK, J. AVAKUMOVIC, The anarchist prince, London, 1950, pp. 314-315).

14 Cf. Juan GÓMEZ CASAS, Historia del anarcosindicalismo español, Madrid, 1969, pp. 70-71.

11 PACIFISMO Y VIOLENCIA

El anarquismo repudia las guerras entre Estados, ante todo porque repudia al Estado. Toda guerra de este tipo, en efecto, tiene por fin afirmar y expandir el poder de un Estado en detrimento de otro²⁰. A partir de Bakunin, la guerra se interpreta como una lucha por imponer los intereses de un sector de la clase burguesa sobre otro. Puesto que lo que importa es la defensa de los capitales y de las empresas vernáculas, que peleen los capitalistas y los empresarios, arguye la propaganda anarquista antibélica, dirigida sobre todo a obreros y campesinos. En este punto tal propaganda coincidió durante mucho tiempo con la de los socialistas marxistas.

Pero el anarquismo no se detiene en condenar el hecho de la guerra. Condena también la institución misma del ejército. No es sólo antibelicista sino también antimilitarista. Y ello no solamente porque ve en las Fuerzas Armadas uno de los más sólidos soportes del Estado y de la clase dominante, sino también porque considera a cualquier Ejército una institución basada en la obediencia absoluta y estructurada vertical y jerárquicamente. Hasta podría decirse que ve en el Ejército el arquetipo o la idea pura del Estado, con sus dos elementos esenciales (coacción-jerarquía)²¹. Esta oposición a la guerra, basada en el internacionalismo y en el antiestatismo, parece comportar una oposición a la violencia.

Sin embargo, la mayoría de los anarquistas considera que la acción directa, bajo la forma de acción violenta y terrorista contra el Estado y contra la burguesía, es no sólo un medio lícito sino también el único medio posible en muchas circunstancias para alcanzar los fines propuestos, a saber, la sociedad sin clases y sin Estado. Más aún, durante mucho tiempo (y aún hoy), prevalece en la fantasía popular, en el periodismo y en la literatura, la imagen del anarquista como dinamitero y «tira bombas»²².

Los críticos del anarquismo suelen encontrar aquí una de las más graves contradicciones de esta ideología. Es preciso aclarar, por consiguiente, el punto. En primer lugar, debe hacerse notar que hay y ha habido muchos anarquistas adversos al uso de la violencia. Ni Godwin ni Proudhon la propiciaron nunca: el primero como hijo de la ilustración, confiaba en la educación y en la persuasión racional; el segundo, consideraba que una nueva organización de la producción y del cambio bastaría para acabar con las clases sociales y con el gobierno propiamente dicho. Más aún, algunos anarquistas, como Tolstoi, eran tan radicalmente pacifistas que hacían consistir su Cristianismo, coincidente con su visión anárquica, en la no resistencia al mal. Para ellos, toda violencia engendra violencia y poder, y no se puede combatir el mal con el mal²³. Pero aun entre aquellos que admiten la violencia bajo la forma del atentado y del terrorismo, no hay ninguno que la considere como algo absolutamente indispensable o como la forma única de lucha social. Todos, sin excepción, ven en ella un mal impuesto a los oprimidos y explotados por los opresores y explotadores. El mismo Bakunin no tiene otro punto de vista, y en esto se diferencia profundamente del puro adorador de la violencia, esto es, del nihilista al estilo de Nechaev²⁴. Kropotkin, Malatesta y cuantos vienen en pos de ellos la consideran como un recurso extremo, como una lamentable necesidad.

En segundo lugar, es preciso advertir que esta relativa aprobación de la violencia no supone ninguna contradicción con la negación de la guerra entre Estados y con la condena del militarismo.

20 Cf. F.-J. SIMMONS, Tolstoy, Boston, 1946; J. V. BONDURANT, Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict, Princeton, 1958; BARTDE LIGHT, The Conquest of Violence, London, 1937.

21 Cf. R. GUÉRIN, op. cit. pp. 55-56.

22 Cf. I. L. HOROWITZ, Fundamentos de sociología política, México, 1977, pp. 204-207; Varios, Tolstoismo y anarquismo, «La Revista Blanca», Madrid, 1900.

23 Cf. A. GORELIK, El anarquismo y la violencia, «La Revista Blanca», Madrid, 1935; F. HARRIS, The Bomb, London, 1908.

24 Cf. H. DEWAR, Assassins at large, London, 1951; R. HUNTER, Violence and the Labor Movement, New York, 1914; J. CONRAD, The Secret Agent, London, 1907; D. AURICH, Bakunin y Nechaev, «Ruta», Caracas, núm. 25.

10 INTERNACIONALISMO Y NACIONALISMO

El anarquismo es esencialmente internacionalista, como lo fue, en sus orígenes, el socialismo marxista.

En la medida en que las fronteras políticas son obvia consecuencia de la existencia de los Estados, los anarquistas no pueden menos que considerarlas también fruto de una degeneración autoritaria y violenta de la sociedad.

El cosmopolitismo de los antiguos cínicos y estoicos, fundado en la idea de la humanidad como un todo natural y moral, es acogido, a través de ciertos aspectos de la ilustración, como uno de los componentes esenciales de la filosofía social anarquista.

Mientras en el marxismo la actitud internacionalista (tantas veces minimizada y negada, incluso antes de la neoeslavofilia de Stalin) se funda en la idea de que la clase social constituye, por encima de toda frontera política y cultural, un vínculo universal más sólido que la pertenencia a un mismo Estado o a una misma raza o nacionalidad, en el anarquismo se funda simple y absolutamente en la convicción de que no hay unidad más real (puesto que no hay ninguna más natural) que la de la especie humana¹⁹.

En el marxismo, la posición internacionalista deriva de un hecho histórico; en el anarquismo, de un hecho biológico y de una exigencia ética.

La patria es rechazada en la medida en que se vincula con el Estado nacional; en la medida en que se deja representar por un gobierno y se presenta como enfrentada a las otras «patrias»; en la medida en que exige un ejército o fuerza armada para conservar su ser y su identidad. El antinacionalismo anarquista deriva de su antiestatismo y genera, a su vez, el antimilitarismo y el pacifismo del cual hablaremos más adelante.

La literatura de propaganda anarquista ha insistido mucho, sin embargo, a semejanza de la marxista, en el usufructo de la noción de «patria» por parte de la burguesía. Y lo cierto es que el nacionalismo, en la Edad Moderna, ha estado siempre vinculado a la clase burguesa y ha sido siempre ajeno, como ideología, a la clase obrera¹⁹.

Si por nacionalismo se entiende la consideración de la nación y del Estado nacional como un valor supremo, podría verse al anarquismo como su más clara antítesis, esto es, como un antinacionalismo radical. Pero si, prescindiendo de lo ideológico, nos atenemos al plano de los sentimientos y los vínculos afectivos, ningún anarquista negará, por lo menos en la práctica, que el amor hacia la tierra que nos vio nacer (a su paisaje, a su lengua, a sus tradiciones, etc.) es, por lo menos, tan natural como el amor que sentimos por nuestros padres, hermanos e hijos. El nacionalismo, en este sentido, como bien lo veía Landauer, no es sin duda incompatible con el internacionalismo y con el repudio del Estado y de la guerra. Pocos pensadores hubo más rusos que Tolstoi o más franceses que Proudhon; pocos españoles más españoles que los militantes de la FAI.

auge del imperialismo y el colonialismo, con la internacionalización del capital, en la era de los trusts y de los monopolios.

A los tres sistemas económicos se les presentaron graves objeciones, nunca entera y satisfactoriamente resueltas. Los comunistas consideran que en el mutualismo y en el colectivismo hay aún residuos de individualismo burgués. Ven en el salariado un medio para mantener, en cierta medida la jerarquía socio-económica y la sociedad de clases. Los colectivistas, por su parte, consideran que el régimen comunista quita todo incentivo al trabajador y que sólo podrá implantarse mediante un férreo control estatal. De cualquier manera, aunque estas últimas objeciones puedan ser desechadas, el comunismo, tal como lo conciben los anarquistas, supone una abundancia prácticamente indefinida de bienes y servicios, situación que nada nos permite esperar en un futuro próximo.

¹⁹ Bakunin, que durante largos años de su vida participó de los ideales del nacionalismo democrático del siglo XIX, se declaró abiertamente antinacionalista al abrazar el socialismo antiautoritario y atacó a Mazzini y Garibaldi (Cf. B. HEPNER, Bakounine et le panslavisme révolutionnaire, Paris, 1950; M. NETTLAU, Bakunin e l'Internazionale in Italia dal 1864 al 1872, Genève, 1928).

8 AUTOGESTIÓN

Si algún concepto práctico y operativo pudiera sintetizar la esencia de la filosofía social del anarquismo, éste sería el de la autogestión. Así como el mismo Proudhon, que utilizó por vez primera la palabra anarquismo, dándole un sentido no peyorativo y usándola para designar su propio sistema socioeconómico y político, pronto prefirió sustituirla por otra (mutualismo, democracia industrial, etc.) que tuviera un significado positivo (y no meramente negativo, como «an-arquismo»), hoy podríamos considerar que el término «auto-gestión» es un sinónimo positivo del «anarquismo». Sin embargo, tal equivalencia semántica no se puede establecer antes de haber dejado establecida una serie de premisas y de haber hecho una serie de precisiones. La palabra «autogestión» y el concepto que representa son de origen claramente anarquista. Más aún, durante casi un siglo ese concepto (ya que no la palabra) fue el santo y seña de los anarquistas dentro del vasto ámbito del movimiento socialista y obrero¹⁵.

Ninguna idea separó más tajantemente la concepción anarquista y la concepción marxista del socialismo en el seno de la Primera Internacional que la de la autogestión obrera. Pero en las últimas décadas, la idea y, sobre todo, la palabra, se han ido difundiendo fuera del campo anarquista, se han expandido en terrenos ideológicos muy ajenos al socialismo libertario y, por lo mismo, han perdido peso y densidad, se han diluido y trivializado. Hoy hablan de «autogestión» socialdemócratas y eurocomunistas, demócratas cristianos y monárquicos. A veces se confunde la «autogestión» con la llamada «cogestión», en la cual los anarquistas no pueden menos que ver un truco burdo del neocapitalismo. A veces, se la vincula con la economía estatal y se la ubica en el marco jurídico-administrativo de un Estado, con democracia «popular» (Yugoslavia) o «representativa» (Israel, Suecia), etc. Una sombra de «autogestión» puede encontrarse inclusive en las «comunidades campesinas» del mastodóntico imperio marxista-confuciano de China. Y no faltan tampoco rastros de la misma en regímenes militares (como el que se implantó en Perú en 1967) o en dictaduras islámico-populistas (como la de Libia).

Pero la autogestión de la que hablan los anarquistas es la autogestión integral, que supone no sólo la toma de posesión de la tierra y los instrumentos de trabajo por parte de la comunidad laboral y la dirección económica y administrativa de la empresa en manos de la asamblea de los trabajadores, sino también la coordinación y, más todavía, la federación de las empresas (industriales, agrarias, de servicio, etc.) entre sí, primero a nivel local, después a nivel regional y nacional y, finalmente, como meta última, a nivel mundial. Si la autogestión se propone en forma parcial, si en ella interviene (aunque sea desde lejos y como mero supervisor) el Estado, si no tiende desde el primer momento a romper los moldes de la producción capitalista, deja enseguida de ser autogestión y se convierte, en el mejor de los casos, en cooperativismo pequeño-burgués. Por otra parte, no se puede olvidar que una economía autogestionaria es socialista -más aún, parece a los anarquistas la única forma posible de socialismo- no sólo porque en ella la propiedad de los medios de producción ha dejado de estar en manos privadas, sino también, y consecuentemente, porque el fin de la producción ha dejado de ser el lucro¹⁶. De hecho, el mayor peligro de todo intento autogestionario, inclusive del que alguna vez se dio en un contexto revolucionario (como en la España de 1936-1939), se cifra en la fuerte inclinación, que siglos de producción capitalista han dejado en la mente de los trabajadores, hacia la ganancia y la acumulación capitalista. Una vez salvados todos los escollos previos (entre los cuales emerge uno tan duro y abrupto como el Estado), la autogestión deberá salvar todavía el más peligroso y mortal de todos: la tendencia a reconstruir una nueva forma de capitalismo.

¹⁵ Cf. R. GUÉRIN, op. cit. p. 36ss. Sobre diversas interpretaciones de la autogestión véase R. MASSARI, *Las teorías de la autogestión*, Madrid, 1975.

¹⁶ El más importante intento de autogestión integral es tal vez el que se llevó a cabo en la España de 1936-1939 (Cf. Frank MINTZ, *La autogestión en la España revolucionaria*, Madrid, 1977).

9 FEDERALISMO

En el seno de la Primera Internacional los partidarios de Bakunin solían autodenominarse «federalistas» (por oposición a los seguidores de Marx, a quienes llamaban «centralistas»).

En tal contexto parece evidente que «federalista» se toma como sinónimo de «antiautoritario» y que el término «autoritario» es considerado, a su vez, como equivalente a «centralista».

Estos adjetivos que, en primer término, marcaban diferentes posiciones frente a la organización de la Internacional obrera, sirvieron inmediatamente para señalar también diferentes modos de interpretar la organización de la futura sociedad socialista.

No fueron, sin embargo, Bakunin y sus discípulos quienes primero utilizaron el concepto de «federalismo». Ya Proudhon había elaborado una teoría de la federación como contrapartida de la teoría del Estado y, al mismo tiempo, de la economía política clásica¹⁷.

El «federalismo», tal como lo entienden los bakuninistas (y, posteriormente, Kropotkin, Malatesta, etc.), no debe confundirse, en modo alguno, con el federalismo puramente político o con la mera descentralización administrativa, que muchas veces ha sido postulada por ciertos sectores del liberalismo y otras ha servido inclusive como careta de la reacción aristocrática y clerical. Recuérdese que durante la Revolución Francesa los girondinos se proclamaron partidarios de la república federal y que en nuestro siglo la Action Française defendía (no sin citar a Proudhon) la idea de una Francia federal (por oposición a la Francia centralista, que presumía de origen jacobino).

«Federalismo» significa, para los anarquistas, una organización social basada en el libre acuerdo, que va desde la base local hacia los niveles intermedios de la región y de la nación y, por fin, hacia el plano universal de la humanidad.

Así como los individuos se asocian libremente para formar comunas, las comunas se asocian libremente hasta constituir la federación local; las federaciones locales lo hacen, a su vez, para formar federaciones regionales o nacionales; éstas, por fin, se agrupan, siempre mediante pactos libremente concertados, en una federación universal. El principio federativo implica, pues, un movimiento contrario al principio estatal, que se realiza desde arriba hacia abajo. Y en este sentido sería totalmente erróneo (aun utilizando los recursos de un menguado y pueril estructuralismo) considerar que la federación defendida por el anarquismo no es sino otro modo de designar al Estado.

Por otra parte, el federalismo anarquista se refiere, ante todo, a la organización económica: la toma de los medios de producción por parte de los productores libremente asociados. Y esto supone, evidentemente, la autogestión.

La comunidad de los trabajadores, que decide con absoluta autonomía la producción, la distribución y el consumo de los bienes, decide también todos los aspectos de la vida social, de la administración, de la sanidad, de la educación, de la cultura, etc. Y desde este punto de vista sustituye a toda autoridad política¹⁸. Se trata nada más (y nada menos), como puede advertirse, de los «soviets», que tan promisoriamente surgieron con la Revolución Rusa, en 1917, y tan lamentablemente se convirtieron pronto (ya desde 1919) en meros órganos del Comité Central del Partido Bolchevique.

¹⁷ PROUDHON sin embargo, en su obra *Del principio federativo* (1863). Al polemizar con los nacionalistas de su época, parece haber considerado la federación sólo como una etapa hacia la anarquía, meta final y remota (G. WOODCOCK, *El anarquismo*, Barcelona, 1979, p. 132). Cf. B. VOYENNE, *Le fédéralisme de P. Proudhon*, París, 1973.

¹⁸ Cf. R. GUÉRIN, op. cit., pp. 53-55; C. DÁAZ, *El anarquismo como fenómeno político-moral*, México, 1975, pp. 71-85.