

ANARQUISMO HOY

COLECCIÓN

ACERCA DEL ANARQUISMO

Nicolas Walter

El movimiento anarquista contemporáneo tiene ahora cien años, a contra del momento en que los bakuninistas entraron en la Primera Internacional, y en Inglaterra ha habido un movimiento anarquista continuado durante noventa años (La Freedom Press funciona desde 1886). Tal pasado es una fuente de fortaleza, pero también de debilidad, especialmente en lo que respecta a la palabra impresa. La literatura anarquista del pasado pesa gravemente sobre el presente, y no hace difícil producir una nueva literatura para el futuro. Y sin embargo, aunque las obras de nuestros predecesores son numerosas, la mayoría de ellas están agotadas, y el resto, en general, resulta anacrónico; además, la gran mayoría de las obras anarquistas publicadas en inglés han sido traducciones de otras lenguas.

Esto significa que es poco lo que podemos llamar cabalmente propio. En este artículo intentaremos acrecentarlo presentando una nueva formulación del anarquismo. Lo dirigimos, en particular, a los lectores ingleses de fines de la década de 1960, pues ocurre en Inglaterra en ese momento una considerable resurrección del interés en el anarquismo como base no para la argumentación sectaria acerca del pasado, sino para la discusión práctica acerca del futuro.

Tal formulación constituye necesariamente un enfoque individual, pues uno de los rasgos esenciales del anarquismo consiste en que éste se basa en el juicio individual; pero nos proponemos a la vez tomar en cuenta los puntos de vista generales que prevalecen en el movimiento anarquista e interpretarlos sin prejuicios. Nos expresaremos en lenguaje simple y sin hacer constante referencia a otros autores o eventos pasados, de modo que se nos pueda comprender sin dificultad y sin tener ningún conocimiento previo. Pero nuestras ideas derivan de lo que otras personas dijeron en el pasado, y no pretenden ser originales. Tampoco están destinadas a ser definitivas; hay mucho más que decir acerca del anarquismo de lo que puede encerrarse en estas pocas páginas, y este resumen pronto será superado, sin duda, como casi todos los que lo precedieron.

Ante todo, no apelo en absoluta a la autoridad, pues otro rasgo esencial del anarquismo es que rechaza la autoridad de cualquier portavoz. Si mis lectores no tienen ninguna cosa que criticar, habré fracasado. Lo que sigue es simplemente una exposición personal del anarquismo, nacida de la experiencia de la lectura de literatura anarquista, la discusión de ideas durante quince años, la participación en actividades y la publicación de artículos en la prensa anarquista durante diez años.

Mayo de 1969.

* Colección: *Signo Libertario*. Ensayos publicados en inglés en *Anarchy*, de Londres, núms. 68, 100, 106 y 111. Traducción: Eduardo Prieto. Digitalización: KCL.

LO QUE CREEN LOS ANARQUISTAS

Los primeros anarquistas eran participantes de las revoluciones inglesa y francesa de los siglos XVII y XVIII, a los que se dio ese nombre como insulto, para sugerir que deseaban la ANARQUÍA en sentido de caos o confusión. Pero desde la década de 1840 los anarquistas aceptaron ese nombre como señal de que deseaban la ANARQUÍA en el sentido de ausencia de gobierno. La palabra griega *anarkhía*, como la inglesa “anarchy” y la española “anarquía”, tienen ambos significados; las personas que no son anarquistas piensan que las dos cosas equivalen a lo mismo, pero los anarquistas insisten en mantenerlas separadas. Durante más de un siglo los anarquistas creyeron no sólo en que la ausencia de gobierno no tiene por qué significar el caos y la confusión sino en que una sociedad sin gobierno será realmente mejor que aquella en que vivimos en la actualidad.

El anarquismo es la elaboración política de la reacción psicológica contra la autoridad que aparece en todos los grupos humanos. Todo el mundo conoce a los anarquistas por naturaleza, que no creerán o harán algo sólo porque alguien se lo diga. A lo largo de la historia, la tendencia práctica hacia la ANARQUÍA se observa entre individuos y grupos que se rebelan contra quienes los dominan. La idea teórica de la ANARQUÍA es también muy vieja; así, la descripción de una edad de oro basada en que no existía gobierno puede encontrarse en el pensamiento de la antigua China y de la India, Egipto y Mesopotamia, Grecia y Roma, y de la misma manera puede descubrirse el deseo de una utopía futura sin gobierno en el pensamiento de innumerables autores y comunidades religiosas y políticas. Pero la aplicación de la ANARQUÍA a la situación actual es más reciente, y sólo en el movimiento anarquista del siglo pasado encontramos la exigencia de una sociedad sin gobierno aquí y ahora.

Otros grupos, tanto de izquierda como de derecha, desean librarse del gobierno en teoría, sea cuando el mercado es tan libre que ya no necesita supervisión o cuando la gente es tan igual que ya no necesita coacción, pero las medidas que toman parecen robustecer cada vez más al gobierno. Son los anarquistas, y sólo ellos, los que desean librarse del gobierno en la práctica. Esto no significa que los anarquistas piensen que todos los hombres son naturalmente buenos, o idénticos, o perfectibles, o cualquier insensatez romántica de esa clase. Significa que los anarquistas piensan que casi todos los hombres son sociales y similares, y capaces de vivir sus propias vidas. Muchas personas dicen que el gobierno es necesario porque hay algunos hombres en cuya capacidad para cuidarse a sí mismos no podemos confiar, pero los anarquistas dicen que el gobierno es dañino porque no puede confiarse a ningún grupo de hombres el cuidado de los demás. Si todos los hombres son tan malos como para necesitar que otros los dominen, preguntan los anarquistas, ¿cómo puede haber algún grupo de hombres que sea suficientemente bueno como para dominar a los otros? El poder tiende a corromper, y el poder absoluto corrompe absolutamente. Al mismo tiempo, la riqueza de la Tierra es producto del trabajo de la humanidad en su conjunto, y todos los hombres tienen igual derecho a participar en la continuación del trabajo y en el goce del producto. El anarquismo es un tipo ideal que requiere al mismo tiempo total libertad y total igualdad.

LIBERALISMO Y SOCIALISMO

El anarquismo puede verse como un desarrollo, sea del liberalismo o del socialismo, o del liberalismo y el socialismo a la vez. Como liberales, los anarquistas desean la libertad; como socialistas, desean la igualdad. Pero no nos satisface el liberalismo solo o el socialismo solo. La libertad sin igualdad significa que los pobres y débiles son menos libres que los ricos y fuertes, y la igualdad sin libertad significa que todos somos esclavos. La libertad y la igualdad no son contradictorias, sino complementarias. En lugar de la vieja polarización de libertad frente a igualdad -de acuerdo con la cual se nos dice que más libertad iguala a menos igualdad, y más

igualdad iguala a menos libertad-, los anarquistas señalan que en la práctica no podemos tener una sin la otra. La libertad no es auténtica si algunas personas son demasiado pobres o demasiado débiles para disfrutarla, y la igualdad tampoco es auténtica si hay algunas personas dominadas por otras. La contribución crucial a la teoría política que realizaron los anarquistas consiste en esta comprensión de que la libertad y la igualdad son, en el fondo, la misma cosa.

El anarquismo parte también tanto del liberalismo como del socialismo en su adopción de un punto de vista diferente acerca del progreso. Los liberales ven la historia como un desarrollo lineal que parte del salvajismo, la superstición, la intolerancia y la tiranía, y llega a la civilización, la ilustración, la tolerancia y la emancipación. Hay progresos y retrocesos, pero el verdadero progreso de la humanidad se realiza a partir de un pasado malo hacia un futuro bueno. Los socialistas ven la historia como un desarrollo dialéctico a partir del salvajismo, a través del despotismo, el feudalismo y el capitalismo, hasta llegar al triunfo del proletariado y a la abolición del sistema de clases. Hay revoluciones y reacciones, pero el verdadero progreso de la humanidad se realiza nuevamente a partir de un pasado malo hacia un futuro bueno.

Los anarquistas ven el progreso en forma totalmente diferente; de hecho, a menudo no ven ninguna clase de progreso. Según nuestro enfoque, la historia no constituye un desarrollo lineal o dialéctico en una dirección, sino un proceso dualista. La historia de toda sociedad humana es el relato de una lucha entre los dominadores y los dominados, entre quienes poseen y los desposeídos, entre la gente que desea gobernar y ser gobernada y las personas que desean librarse a sí mismas y a sus congéneres; los principios de la autoridad y la libertad, del gobierno y la rebelión, del Estado y la sociedad, están en perpetua oposición. Esta tensión no se resuelve nunca; el movimiento de la humanidad va ahora en una dirección, luego en otra. El surgimiento de un nuevo régimen o la caída del antiguo no es una ruptura misteriosa en el desarrollo o una parte aún más misteriosa del desarrollo, sino que es exactamente lo que parece ser. Los eventos históricos sólo son bienvenidos en la medida en que acrecientan la libertad y la igualdad para todo el pueblo; no hay ninguna razón oculta para llamar buena a una cosa mala porque sea inevitable. No podemos hacer ninguna predicción útil acerca del futuro, y no podemos estar seguros de que el mundo vaya mejorando. Nuestra esperanza reside solamente en que, a medida que aumentan el conocimiento y la conciencia, la gente se dará más cuenta de que puede cuidarse a sí misma sin necesidad de ninguna autoridad.

Sin embargo, el anarquismo deriva en verdad del liberalismo y del socialismo, tanto histórica como ideológicamente. El liberalismo y el socialismo son movimientos que se produjeron antes que el anarquismo, y éste surgió de la contradicción que existía entre ellos; la mayoría de los anarquistas comienzan aun siendo liberales o socialistas, o ambas cosas. El espíritu de rebelión raramente está del todo desarrollado al nacer, y en general crece no dentro del anarquismo, sino como un proceso que lleva a él. En cierto sentido, los anarquistas siguen siendo siempre liberales y socialistas, y cuando rechazan lo que es bueno un uno y otro movimiento traicionan al propio anarquismo. Por un lado, consideramos necesaria la libertad de expresión, de reunión, de movimiento, de conducta, y, especialmente, la libertad para diferir; por el otro, sostenemos la igualdad de posesiones, la solidaridad humana, y, especialmente, la posibilidad de compartir el poder. Somos liberales pero lo somos más, y somos socialistas pero lo somos más.

Sin embargo, el anarquismo no es sólo una mezcla de liberalismo y socialismo; eso sería la socialdemocracia o el capitalismo de bienestar, que es el sistema que prevalece en Inglaterra. Por mucho que debamos a los liberales y a los socialistas, y por más cerca que estemos de ellos, diferimos fundamentalmente de ambos -y de los socialdemócratas- en tanto rechazamos la institución del gobierno. Tanto los liberales como los socialistas dependen del gobierno (los liberales aparentemente para preservar la libertad, pero en realidad para impedir la igualdad y los socialistas aparentemente para preservar la igualdad, pero de hecho para impedir la libertad). Aun los liberales y socialistas más extremados no pueden prescindir del gobierno, del ejercicio de la autoridad por algunas personas sobre otras. La ausencia del anarquismo, la

única cosa sin la cual no es anarquismo, es la negación de la autoridad sobre cualquiera por parte de cualquiera.

DEMOCRACIA Y REPRESENTACIÓN

Muchas personas se oponen al gobierno no democrático, pero los anarquistas difieren de ellas porque también se oponen a gobierno democrático. Algunas personas se oponen también al gobierno democrático, pero los anarquistas difieren de ellas no porque temen u odian el dominio del pueblo, sino porque creen que la democracia no es el dominio del pueblo -que la democracia es, de hecho, una contradicción lógica, una imposibilidad física-. La auténtica democracia sólo es posible en una pequeña comunidad donde cada uno pueda participar en cada decisión; y entonces no es necesaria. Lo que se llama democracia y se supone que es el gobierno del pueblo por sí mismo es, de hecho, el gobierno del pueblo por gobernantes elegidos, y será mejor llamarla "oligarquía consensual".

El gobierno en manos de personas a las que hemos elegido difiere del que ejercen quienes se eligieron a sí mismos, y en general mejor que este último, pero es, con todo, un gobierno que algunas personas ejercen sobre otras. Aun el gobierno más democrático depende, no obstante, de que alguien haga hacer a otros determinadas cosas o les impida hacerlas. Aunque nos gobiernen nuestros representantes somos aún gobernados, y tan pronto comienzan a gobernarnos contra nuestra voluntad cesan de ser nuestros representantes. La mayoría de las personas están actualmente de acuerdo en que no tenemos ninguna obligación ante un gobierno en el cual no se nos conceda ninguna voz; los anarquistas van más lejos e insisten en que no tenemos ninguna obligación ante un gobierno que hayamos elegido. Podemos obedecerlo porque estamos de acuerdo con él o porque somos demasiados débiles para desobedecerlo, pero no tenemos ninguna obligación de obediencia cuando disintimos de él y somos bastante fuertes como para no obedecer. La mayoría de las personas coinciden actualmente en que quienes están implicados en cualquier cambio deberían ser consultados acerca de él antes de que se tomen decisiones; los anarquistas van más lejos e insisten en que esas personas mismas deberían tomar la decisión y proceder a llevarla a cabo.

Así, los anarquistas rechazan la idea de un contrato social y la idea de representación. En la práctica, sin duda, la mayoría de las cosas las harán siempre unas pocas personas -aquellas que estén interesadas en un problema y sean capaces de resolverlo-, pero no hay ninguna necesidad de que se las seleccione o elija. Surgirán siempre de cualquier manera, y es mejor para ellas que esto ocurra en forma natural. La cuestión reside en que los líderes y los expertos no tienen que ser gobernantes, en que el liderazgo y la pericia no se vinculen necesariamente con la autoridad. Y cuando es conveniente la representación, no debe ser sino eso; el único representante verdadero es el delegado o diputado que tiene mandato de quienes se lo confieren y está sujeto a revocación inmediata de su designación por parte de éstos. En ciertos aspectos, el gobernante que pretende ser un representante es peor que aquel que es obviamente un usurpador, porque resulta más difícil luchar contra la autoridad cuando esta está revestida por finas palabras y argumentos abstractos. El hecho de que seamos capaces de votar por nuestros gobernantes una vez cada varios años no significa que tengamos que obedecerlos por el resto del tiempo. Si lo hacemos será por razones prácticas, no sobre fundamentos morales. Los anarquistas están contra el gobierno, como quiera que se le constituya.

ESTADO Y CLASE

Los anarquistas han concentrado tradicionalmente su oposición a la autoridad sobre el Estado, es decir, sobre la institución que pretende tener el monopolio del poder dentro de una cierta

extensión territorial. Esto ocurre porque el Estado es el supremo ejemplo de autoridad en una sociedad y constituye también la fuente o la confirmación del uso de la autoridad a través de ella. Además, los anarquistas se han opuesto tradicionalmente a toda clase de Estado: no sólo a la obvia tiranía de un rey, un dictador o un conquistador sino también a variaciones tales como el despotismo ilustrado, la monarquía progresista, la oligarquía feudal o comercial, la democracia parlamentaria, el comunismo soviético, etcétera. Los anarquistas tendieron incluso a decir que todos los Estados son lo mismo, y que no hay nada que elegir entre ellos.

Esta es una simplificación excesiva. Todos los Estados son por cierto autoritarios, pero algunos de ellos son, con la misma certeza, más autoritarios que otros, y cualquier persona normal preferiría vivir bajo un Estado menos autoritario que bajo uno más autoritario. Para dar un simple ejemplo, esta formulación del anarquismo no podría haberse publicado bajo la mayoría de los Estados del pasado, y tampoco podría haber aparecido bajo la mayoría de los Estados de izquierda y derecha, tanto en el Este como en el Oeste; yo preferiría vivir donde se le puede publicar, y otro tanto pensará la mayoría de mis lectores.

Pocos anarquistas tienen aún tal actitud simplista ante una cosa abstracta llamada "el Estado", y los anarquistas concentran su ataque sobre el gobierno central y las instituciones que derivan de él, no sólo porque son parte del Estado sino porque constituyen los ejemplos extremos del uso de la autoridad en la sociedad. Nosotros contraponemos al Estado con la sociedad, pero no lo vemos como ajeno a ésta, como un desarrollo artificial; en cambio, lo consideramos parte de la sociedad, es decir, como un desarrollo natural. La autoridad es una forma normal de conducta, como lo es la agresión; pero es una forma de conducta que debe controlarse y de la que hay que llegar a liberarse. Esto no se logrará tratando de encontrar maneras de institucionalizarlo, sino sólo descubriendo modos de prescindir de él.

Los anarquistas objetan las instituciones obviamente represivas del gobierno -funcionarios, leyes, policías, tribunales, prisiones, ejércitos, etcétera- y también las que no son en apariencia benevolentes -organismos subvencionados y consejos locales, industrias nacionalizadas y empresas públicas, bancos y compañías de seguros, escuelas y universidades, prensa y radio, y muchas otras-. Cualquiera puede advertir que las primeras dependen no del consentimiento sino de la compulsión y, en última instancia, de la fuerza; los anarquistas insisten en que las últimas actúan con la misma mano de hierro, aunque el guante esté forrado de terciopelo.

Sin embargo, las instituciones que derivan directa o indirectamente del Estado no pueden comprenderse si se les recibe como puramente malas. Tienen un aspecto bueno en dos sentidos. Poseen una útil función negativa cuando desafían el uso de la autoridad por parte de otras instituciones, tales como padres crueles, terratenientes codiciosos, patrones brutales, criminales violentos; y ejercen una útil función cuando promueven actividades sociales deseables, tales como obras públicas, operativos de ayuda en casos de desastre, sistemas de comunicación y transporte, arte y cultura, servicios médicos, sistemas de jubilaciones y pensiones, ayuda a los pobres, educación, etc. Así, tenemos al Estado liberador y al Estado de bienestar, al Estado que trabaja por la libertad y al que trabaja por la igualdad.

La primera respuesta anarquista a este planteo es que también tenemos al Estado opresivo - que la principal función del Estado es de hecho mantener sujeto al pueblo, limitar la libertad-, y que todas las funciones benevolentes del Estado pueden ejercerse mediante asociaciones voluntarias, como ha ocurrido con frecuencia. En este caso, el Estado se parece a la Iglesia medieval. En la Edad Media, la Iglesia estaba implicada en todas las actividades sociales esenciales y era difícil creer que esas actividades fueran posibles sin ella. Sólo la iglesia podía bautizar, casar y enterrar a la gente; y ésta tuvo que aprender que la Iglesia no controlaba realmente el nacimiento, el amor y la muerte. Todo acto público requería una bendición religiosa oficial -cosa que sigue ocurriendo en muchos casos- y la gente tuvo que aprender que el acto era igualmente efectivo sin la bendición. La Iglesia interfería en los aspectos de la vida comunal

que ahora domina el Estado, y a menudo los controlaba. La gente ha aprendido a comprender que la participación de la Iglesia es innecesaria e incluso dañina; lo que tiene que aprender ahora es que el dominio del Estado es igualmente pernicioso y superfluo. Necesitamos del Estado exactamente durante el lapso en que pensemos que lo necesitamos, y todo lo que éste hace puede hacerse igualmente bien, o incluso mejor, sin la sanción de la autoridad.

La segunda respuesta anarquista es que la función esencial del Estado consiste en mantener la desigualdad existente. Los anarquistas no están de acuerdo con los marxistas en que la unidad básica de la sociedad es la clase, pero la mayoría coincide en que el Estado es la expresión política de la estructura económica, en que es el representante del pueblo que posee o controla la riqueza de la comunidad y el opresor del pueblo que hace el trabajo creador de esa riqueza. El Estado no puede redistribuir riqueza en forma equitativa porque es el principal agente de la distribución inicua. Los anarquistas coinciden con los marxistas en que debe destruirse el actual sistema, pero no están de acuerdo en que el sistema futuro pueda establecerse mediante un Estado controlado por manos diferentes; el Estado es una causa, así como un resultado, del sistema de clases, y una sociedad sin clases que se establezca mediante un Estado pronto se transformará nuevamente en una sociedad clasista. El Estado no irá desapareciendo -el pueblo debe abolirlo deliberadamente despojando del poder a los gobernantes y de la riqueza a los ricos-; estas dos acciones están vinculadas, y una sin la otra será siempre fútil. La ANARQUÍA en su sentido más auténtico significa una sociedad sin gobernantes u hombres ricos.

ORGANIZACIÓN Y BUROCRACIA

Esto no significa que los anarquistas rechacen la organización, aunque aquí encontramos uno de los más arraigados prejuicios acerca del anarquismo. La gente puede aceptar que la ANARQUÍA quizás no signifique sólo caos o confusión y que los anarquistas no desean el desorden, sino el orden sin gobierno, pero sí está segura de que la ANARQUÍA significa un orden que surge espontáneamente y de que los anarquistas no desean la organización. Esto es lo inverso de la verdad. Los anarquistas desean realmente mucha más organización sin autoridad. El prejuicio acerca del anarquismo deriva de un prejuicio acerca de la organización; la gente no puede comprender que la organización no depende de la autoridad, que funciona realmente en forma óptima sin autoridad.

Si se reflexiona un instante se advertirá que cuando la compulsión se reemplaza por el consentimiento tendrá que haber más discusión y planeamiento, y no menos. Todas personas implicadas en una decisión serán capaces de tomar parte en su elaboración, y nadie podrá dejar ese trabajo a funcionarios pagados o a representantes elegidos. Cuando no haya reglas que observar o precedentes que seguir, toda la decisión tendrá que tomarse de nuevo. Sin gobernantes que obedecer o líderes que seguir, todos los podremos llegar a nuestras propias decisiones. Para que todo esto funcione habrá que acrecentar, y no reducir la multiplicidad y complejidad de los vínculos existentes entre los individuos. Tal organización puede ser imperfecta e ineficiente, pero se hallará mucho más cerca de las necesidades y de los sentimientos de las personas en cuestión. Si no puede hacerse algo sin el antiguo tipo de organización, sin la existencia de la autoridad y de la compulsión, probablemente no valdrá la pena hacerlo y sería mejor dejarlo sin realizar.

Lo que los anarquistas en verdad rechazan es la institucionalización de la organización, el establecimiento de un grupo especial de personas cuya función consiste en organizar a otras. La organización anarquista sería fluida y abierta; tan pronto como la organización se endurece y cierra, cae en manos de una burocracia, se transforma en el instrumento de una clase particular y vuelve a caer en la expresión de la autoridad en lugar de la coordinación de la sociedad. Todo grupo tiende a la oligarquía, al dominio de unos pocos, y toda organización tiende hacia la burocracia, es decir, hacia el dominio de los profesionales, los anarquistas deberán luchar

siempre contra estas tendencias, tanto en el futuro como en el presente, y entre sí mismos así como entre otros.

PROPIEDAD

Tampoco los anarquistas rechazan la propiedad, aunque tienen un punto de vista peculiar acerca de ella. Es cierto sentido la propiedad es un robo; es decir, la apropiación exclusiva de algo por alguien es una privación para todos los demás. Esto no quiere decir que seamos todos comunistas; lo que significa es que cualquier derecho de una persona en particular respecto de cualquier cosa determinada, no depende de que haya hecho, encontrado o comprado, o de que se hayan dado o la use, la desee o tenga derecho legal a ella, sino de si la *necesita* -y, por añadidura, si la necesita más que algún otro-. Esta no es una cuestión de juicio abstracto o de ley natural, sino de solidaridad humana y sentido común obvio. Si yo tengo un pan entero y tú tienes hambre, es tuyo y no mío. Si yo tengo una chaqueta y tú tienes frío, éste te pertenece. Si yo tengo una casa y tú no la tienes, tienes derecho a utilizar por lo menos una de mis habitaciones. Pero en otro sentido, la propiedad es libertad; es decir, el goce privado de los bienes y enseres en una cantidad suficiente constituye una condición esencial de la buena vida para el individuo.

Los anarquistas están en favor de la propiedad privada que no pueda ser utilizada por una persona para explotar a otra -las posesiones personales que acumulamos desde la niñez y que se transforman en parte de nuestra vida-. A lo que nos oponemos es a la propiedad pública que sea inútil en sí misma y sólo pueda ser utilizada para explotar a la gente: tierra y edificios, instrumentos de producción y distribución, materias primas y artículos manufacturados, dinero y capital. El principio en cuestión es que puede decirse que un hombre tiene derecho a lo que produce mediante su propio trabajo, pero no a lo que obtiene del trabajo de otros; tiene derecho a lo que necesita y usa, pero no a lo que no necesita y no puede usar. Tan pronto como un hombre tiene más de lo necesario, el excedente se desperdicia o impide que otros tengan lo suficiente.

Esto significa que los ricos no tienen ningún derecho a su propiedad, pues son ricos no porque trabajen mucho sino porque muchas personas trabajan para ellos; y los pobres tienen derecho a la propiedad de los ricos, pues son pobres no porque trabajen poco sino porque trabajan para otros. En verdad, los pobres casi siempre trabajan más horas en trabajos menos interesantes y en peores condiciones que los ricos. Nadie ha llegado nunca a la riqueza o siguió conservándola mediante su propio trabajo, sino sólo mediante la explotación del trabajo de los demás. Un hombre puede tener una casa y un trozo de tierra, las herramientas de su actividad y buena salud durante toda su vida, y puede trabajar con el mayor ahínco posible mientras sus energías se lo permitan: con ello producirá bastante para su familia, pero poco más: e incluso entonces no llegará realmente a bastarse a sí mismo, pues dependerá de otros para proveerse de algunas cosas necesarias que éstos le facilitarán a cambio de parte de su producción.

La propiedad pública no es sólo una cuestión de posesión sino también de control. No es necesario poseer propiedad para poder explotar a otro. Los ricos han utilizado siempre a otras personas para manejar su propiedad, y en este momento en que las sociedades anónimas y las empresas estatales están reemplazando a los propietarios individuales, los gerentes se transforman en los principales explotadores del trabajo de los demás. Tanto en los países adelantados como en los retrasados, en los estados capitalistas como en los comunistas, una insignificante minoría de la población posee aún, o controla de otra manera, una abrumadora proporción de la propiedad pública.

Pese a las apariencias, este no es un problema económico o legal. Lo que importa no es la distribución del dinero, el sistema de posesión de la tierra, la organización de los impuestos o el

método con que les fija, la ley de la herencia o el hecho básico de que algunas obedecerán a otras. Si nos rehusáramos a trabajar para los ricos y los poderosos desaparecería la propiedad; de la misma manera en que si nos rehusáramos a obedecer a los gobernantes desaparecería la autoridad. Para los anarquistas, la propiedad se basa en la autoridad, y no al revés. La cuestión no consiste en la manera en que los campesinos alimentan a los terratenientes o los obreros llenan los bolsillos de los patrones, sino en *por qué* lo hacen, y ésta es una cuestión política.

Algunas personas tratan de resolver el problema de la propiedad cambiando la ley o el gobierno, sea mediante reforma o por revolución. Los anarquistas no tienen en absoluto fe en tales soluciones, pero no están todos de acuerdo en cuál es la solución correcta. Algunos anarquistas desean la división de todo entre todos, de modo que todos tengamos una parte igual de la riqueza del mundo, y un sistema comercial de *laissez-faire* con libre crédito para impedir la acumulación excesiva. Pero la mayoría de los anarquistas no tienen tampoco fe en esta solución y desean la expropiación de toda la propiedad pública de manos de quienes tienen más de lo que necesitan, de modo que todos tengamos igual acceso a la riqueza mundial y el control esté en manos de toda la comunidad. Pero hay por lo menos acuerdo en que el actual sistema de propiedad debe destruirse junto con el actual sistema de autoridad.

DIOS Y LA IGLESIA

Los anarquistas han sido tradicionalmente anticlericales, y también ateístas. Los primeros anarquistas se opusieron a la Iglesia tanto como al Estado, y la mayoría de ellos se opusieron a la religión misma. El lema “Ni Dios ni amo” ha sido utilizado a menudo para sintetizar el mensaje anarquista. Muchas personas comienzan aún su trayectoria en el anarquismo abandonando su fe y transformándose en racionalistas o humanistas; el rechazo de la autoridad divina alienta al rechazo de la autoridad humana. Casi todos los anarquistas de la actualidad probablemente ateístas o por lo menos agnósticos.

Pero ha habido anarquistas religiosos, aunque se ubican habitualmente fuera de la corriente principal del movimiento anarquista. Ejemplos obvios los constituyen las sectas heréticas que anticiparon algunas ideas anarquistas antes del siglo XIX, y grupos de pacifistas religiosos de Europa y Estados Unidos durante los siglos XIX y XX, especialmente Tolstoi y sus continuadores a comienzos de este último siglo, y el movimiento del Trabajador Católico en los Estados Unidos desde la década de 1930.

El anarquista genérico que odiaba la religión declinó a medida que disminuyó el poder de la Iglesia, y la mayoría de los anarquistas piensan ahora que se trata de una cuestión personal. Se opondrían a la idea de desalentar la religión mediante la fuerza, pero también se opondrían a la resurrección de la religión por el mismo procedimiento. Dejarían que cada uno creyera e hiciera lo que le viniera en gana, en la medida en que sólo se afecte a sí mismo; pero no permitirían que la iglesia siguiera teniendo poder.

Entretanto, la historia de la religión es un modelo para la historia del gobierno. En una época se consideraba imposible que existiera una sociedad sin Dios; ahora Dios está muerto. Se considera todavía imposible que existe una sociedad sin el Estado; ahora debemos destruir al Estado.

GUERRA Y VIOLENCIA

Los anarquistas se han opuesto siempre a la guerra, pero no todos ellos se han opuesto a la violencia. Son antimilitaristas, pero no necesariamente pacifistas. Para los anarquistas, la guerra es el ejemplo supremo de autoridad fuera de una sociedad, y al mismo tiempo un

poderoso reforzamiento de la autoridad dentro de ésta. La violencia organizada y la destrucción en la guerra constituyen una versión enormemente magnificada de la violencia organizada y de la destrucción que provoca el Estado, y la guerra es la salud del Estado. El movimiento anarquista tiene una fuerte tradición de resistencia a la guerra y a los preparativos para ella. Unos pocos anarquistas han apoyado algunas guerras, pero siempre se les reconoció como renegados por parte de sus camaradas, y esta oposición total a las guerras nacionales es uno de los grandes factores unificadores que existen entre los anarquistas.

Pero los anarquistas han distinguido entre guerras nacionales que incluyen a Estados, y guerras civiles entre clases. El movimiento anarquista revolucionario desde fines del siglo XIX ha propiciado una insurrección violenta para destruir al Estado, y los anarquistas tomaron parte activa en muchos levantamientos armados y guerras civiles, especialmente en las de Rusia y España. Sin embargo, aunque se hayan visto envueltos en tales luchas, no se hicieron ninguna ilusión respecto de que éstas produjeran por sí mismas la revolución. La violencia podía ser necesaria para el trabajo de destruir al viejo sistema, pero era inútil, e incluso peligrosa, para la tarea de construir un sistema nuevo. Un ejército popular puede derrotar a una clase dirigente y destruir a un gobierno, pero no puede ayudar al pueblo a crear una sociedad libre, y de nada vale ganar una guerra si no se puede ganar la paz.

Muchos anarquistas han dudado, en verdad, respecto de si la violencia desempeña alguna función útil. Como en el caso del Estado, no es una fuerza neutral cuyos efectos dependan de quien utilice, y no resultarán de ella cosas correctas por el solo hecho de que esté en buenas manos. Por supuesto, la violencia de los oprimidos no es lo mismo que la violencia de los opresores, pero aunque constituya la mejor salida de una situación intolerable, sólo lo será en segundo lugar. Es uno de los rasgos más desagradables de la actual sociedad, y sigue siéndolo por bueno que sea su fin; además, tiende a destruir su fin mismo, incluso en situaciones en que parece apropiada, tales como la revolución. La experiencia de la historia sugiere que las revoluciones no están garantizadas por la violencia; por el contrario, cuanto más violencia, menos revolución.

Todo esto puede parecer absurdo a las personas que no son anarquistas. Uno de los más antiguos y persistentes prejuicios acerca del anarquismo es que los anarquistas superan a todos los demás hombres en violencia. El estereotipo del anarquista armado de una bomba que oculta bajo su capa tiene ya ochenta años, pero sigue fuertemente arraigado. Muchos anarquistas han favorecido en verdad la violencia, algunos propiciaron el asesinato de figuras públicas, y unos pocos apoyaron incluso el terrorismo entre la población, para ayudar a destruir el presente sistema. Hay un aspecto oscuro en el anarquismo, y de nada vale negarlo. Pero es un solo aspecto del anarquismo, y además pequeño. La mayoría de los anarquistas se han opuesto siempre a cualquier forma de violencia que no sea necesaria (la violencia ocurre inevitablemente cuanto la gente se desembaraza de sus gobernantes y explotadores).

Los principales perpetradores de la violencia han sido los que sostienen a la autoridad, no los que la atacan. Los grandes atentados con bombas no los cometieron individuos de destino trágico llevados a la desesperación en el Sur de Europa hace más de medio siglo, sino las máquinas militares de todos los Estados del mundo a lo largo de la historia. Ningún anarquista puede competir con la *blitz* y la bomba atómica, ningún Ravachol o Bonnot puede soportar la comparación con Hitler o Stalin. Podríamos alentar a los obreros a apoderarse de su fábrica o a los campesinos a adueñarse de su tierra, y podríamos romper ventanas o construir barricadas, pero no tenemos soldados, ni aviones, ni policía, ni prisiones, ni campos de concentración, ni pelotones de fusilamiento, ni cámaras de gas, ni verdugos. Para los anarquistas, la violencia es un ejemplo extremo del uso de poder de una persona contra otra, la culminación de todo aquello a lo que nos oponemos.

Algunos anarquistas han sido incluso pacifistas, aunque esto no sea habitual. Muchos pacifistas han sido (o llegado a ser) anarquistas, y los anarquistas han tendido a moverse hacia el pacifismo a medida que el mundo se movía hacia la destrucción. Algunos se han sentido especialmente atraídos por el tipo de pacifismo militante defendido por Tolstói y Ghandi, y por el uso de la no violencia como técnica de acción directa, y muchos anarquistas han participado en movimientos antibélicos y ejercieron, en ocasiones, una significativa influencia sobre ellos. Pero la mayoría de los anarquistas -incluso quienes están muy dedicados al movimiento- consideran que el pacifismo se excede en su rechazo de toda violencia por cualquier persona en cualquier circunstancia, y se queda corto en su creencia de que la eliminación de la violencia por sí sola constituirá una diferencia fundamental para la sociedad. Donde los pacifistas ven a la autoridad como una versión más débil de la violencia, los anarquistas ven a la violencia como una versión más fuerte de la autoridad. También les repugna el aspecto moralista del pacifismo, su ascetismo y su fariseísmo, y su punto de vista benévolo acerca del mundo. Repetimos: son antimilitaristas, pero no necesariamente pacifistas.

EL INDIVIDUO Y LA SOCIEDAD

La unidad básica de la humanidad es el hombre, el ser humano individual. Casi todos los individuos viven en sociedad, pero la sociedad no es nada más que un conjunto de individuos, y su único propósito consiste en posibilitar a éstos una vida plena. Los anarquistas no creen que las personas tengan derechos naturales, pero esto se aplica a todos; un individuo no tiene ningún derecho a hacer algo, pero ningún otro individuo tiene derecho a impedirle que lo haga. No hay una voluntad general ni una norma social a la cual debamos ajustarnos. Somos iguales, pero no idénticos, la competencia y la ayuda mutua, la agresión y la benevolencia, la intolerancia y la tolerancia, la violencia y la amabilidad, la autoridad y la rebelión son todas formas naturales de conducta social, pero algunas ayudan a promover la vida plena de los individuos y otras la obstaculizan. Los anarquistas creen que la mejor manera de garantizar esa vida plena consiste en asegurar una igual libertad para todos los miembros de la sociedad.

No tenemos entonces tiempo para ocuparnos de la moralidad en el sentido tradicional, y no nos interesa lo que las personas hacen en su propia vida. Que cada individuo haga exactamente lo que quiera, dentro de los límites de su capacidad natural, siempre que permita a los demás individuos hacer exactamente lo que éstos desean. Cosas tales como la vestimenta, la apariencia, el vocabulario, las maneras, la relación con la gente, etcétera, son cuestiones de preferencia personal. Otro tanto ocurre con el sexo. Estamos en favor del amor libre, pero esto no significa que promovamos la promiscuidad universal; quiere decir que todo amor es libre, excepto la prostitución y la violación, y que la gente debería ser capaz de elegir (o rechazar) por sí misma formas de conducta sexual o compañeros de sexo. La extremada indulgencia puede resultar adecuada para una persona, la extremada castidad para otra, aunque la mayoría de los anarquistas piensan que el mundo sería un lugar mejor si hubiera habido mucha menos charla inútil sobre el asunto y mucha más actividad sexual. El mismo principio se aplica a cosas tales como las drogas. La gente puede intoxicarse con alcohol o cafeína, cannabis o anfetamina, tabaco u opiáceos, y no tenemos derecho a impedirselo, y no digamos castigarlos, aunque podamos tratar de ayudarlos. En forma similar, debe dejarse que cada individuo practique la religión que quiera, mientras permita a los otros individuos practicar la suya o no tener ninguna. No interesa que la gente se ofenda; lo que importa es que no sea lesionada. No hay ninguna necesidad de preocuparse por diferencias de conducta personal; de lo que hay que preocuparse es de la gran injusticia de la sociedad autoritaria.

El principal enemigo del individuo libre es el poder avasallador del Estado, pero los anarquistas se oponen también a toda otra forma de autoridad que limite la libertad -en la familia, en la escuela, en el trabajo, en la vecindad- y a todo intento de someter al individuo. Sin embargo,

antes de considerar cómo puede organizarse una sociedad para que sus miembros gocen de la máxima libertad, es necesario describir las diversas formas que ha tomado el anarquismo según los distintos puntos de vista acerca de la relación existente entre el individuo y la sociedad.

EN QUÉ DIFIEREN LOS ANARQUISTAS

Es notorio que los anarquistas disienten entre sí, y en ausencia de líderes y funcionarios, jerarquías y ortodoxias, castigos y recompensas, políticas y programas, es natural que la gente cuyo principio fundamental es el rechazo de la autoridad tienda al disenso permanente. Sin embargo, hay varios tipos bien establecidos de anarquismo, de los cuales la mayoría de los anarquistas eligieron uno para expresar su punto de vista particular.

EL ANARQUISMO FILOSÓFICO

El tipo original de anarquismo fue lo que ahora llamamos anarquismo filosófico. Según este punto de vista, la idea de una sociedad sin gobierno es hermosa pero no realmente deseable, o deseable pero no realmente posible, por lo menos hasta este momento. Tal actitud predomina en todos los escritos aparentemente anarquistas anteriores a la década de 1840, y ayudó a impedir que los movimientos populares anárquicos se transformaran en una amenaza más seria para los gobiernos. Se trata de una actitud que aún se encuentra entre personas que se llaman a sí mismas anarquistas pero se mantienen fuera de todo movimiento organizado, y también entre algunas personas que pertenecen al movimiento anarquista. Muy a menudo parece haber una actitud casi inconsciente, según la cual el anarquismo, como el reino de Dios, está dentro de uno. Esa actitud se revela tarde o temprano mediante alguna frase como: “Por supuesto, soy anarquista, pero...”.

Los anarquistas activos tienden a despreciar a los anarquistas filosóficos, y esto es comprensible aunque infortunado. En la medida en que el anarquismo es un movimiento minoritario, un sentimiento general en favor de las ideas anarquistas, por vago que sea, crea un clima en que se presta oídos a la propaganda anarquista y el movimiento puede crecer. En cambio, la aceptación del anarquismo filosófico puede disponer a la gente contra una apreciación del anarquismo real, pero, por lo menos, es mejor que la completa indiferencia. Así como los anarquistas filosóficos, hay muchas otras personas que están cerca de nosotros pero rehúsan llamarse anarquistas, y algunas que rehúsan admitir cualquier tipo de calificación. Todas esas personas tienen un papel que desempeñar, aunque sólo sea proveer de un auditorio sensible y trabajar por la libertad en su propia vida.

INDIVIDUALISMO, EGOÍSMO Y LIBERTARISMO

El primer tipo de anarquismo que pasó de ser meramente filosófico fue el individualismo. Según este punto de vista la sociedad no es un organismo, sino un conjunto de individuos autónomos que no tienen ninguna obligación hacia ella como un todo, sino solamente obligaciones de unos respecto de otros. Ese punto de vista existió mucho antes de que adviniera algo llamado anarquismo, y hubo quienes continuaron sosteniéndolo en forma totalmente separada del anarquismo. Pero el individualismo tiende siempre a suponer que los individuos que constituyen la sociedad deben ser libres e iguales y que sólo pueden llegar a serlo mediante su propio esfuerzo y no por la acción de instituciones exteriores; y cualquier desarrollo de esta actitud hace que el mero individualismo se acerque al anarquismo real.

La primera persona que elaboró una teoría del anarquismo que podamos reconocer como tal - William Godwin, en *An Enquiry concerning Political Justice* (1793)*- fue un individualista. Reaccionando contra quienes defendían o atacaban a la Revolución Francesa, Godwin postuló una sociedad sin gobierno y con la menor organización posible, en la cual los individuos soberanos debían precaverse de cualquier forma de asociación permanente; pese a muchas variaciones, ésta es aún la base del anarquismo individualista. Este es un anarquismo para intelectuales, artistas y excéntricos, para personas que trabajan solas y gustan de reservarse para sí mismas. Desde la época de Godwin atrajo a esas personas, especialmente en Inglaterra y Estados Unidos, e incluyó figuras tales como Shelley y Wilde, Emerson y Thoreau, Augustus John y Herbert Read. Como quiera que ellos se denominen a sí mismo, su individualismo se trasluce.

Quizás induzca a error decir que el individualismo es un tipo de anarquismo, pues ha ejercido una profunda influencia sobre todo el movimiento anarquista, y cualquier experiencia u observación de los anarquistas muestran que constituye aún una parte esencial de su ideología, o por lo menos de su motivación. Los anarquistas individualistas son, por así decirlo, los anarquistas básicos, que simplemente desean destruir a la autoridad y no perciben ninguna necesidad de colocar otra cosa en su lugar. Este es un punto de vista acerca del hombre que tiene sentido hasta donde llega, pero no va bastante lejos como para encarar los problemas reales de la sociedad, que requieren seguramente acción social más bien que personal. Si permanecemos solos, podemos salvarnos a nosotros mismos, pero no podremos salvar a los demás.

Una forma más extrema del individualismo es el egoísmo, especialmente el del tipo expresado por Max Stirner en *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) -traducido comúnmente como *El yo y su ámbito propio*, aunque una mejor versión sería *El individuo y su propiedad*-. Como Marx o Freud, Stirner es difícil de interpretar sin ofender a todos sus partidarios, pero quizás sea aceptable decir que su egoísmo difiere del individualismo en general por el hecho de que rechaza abstracciones tales como la moralidad, la justicia, la obligación, la razón y el deber, en favor de un reconocimiento intuitivo de la singularidad existencial de cada individuo. Se opone naturalmente al Estado, pero también se opone a la sociedad, y tiende al nihilismo (el punto de vista según el cual nada importa) y al solipsismo (el punto de vista de que sólo uno mismo existe). Es claramente anarquista, pero de una manera más bien improductiva, puesto que cualquier forma de organización más allá de una temporaria “unión de egoístas” se considera como la fuente de una nueva opresión. Este es un anarquismo para poetas y vagabundos, para personas que desean una respuesta absoluta y no asumir ningún compromiso. Es la ANARQUÍA aquí y ahora, si no en el mundo, por lo menos en la propia vida.

Una tendencia más moderada que deriva del individualismo es el libertarismo. Este punto de vista, en su sentido más simple, sostiene que la libertad es cosa buena; en sentido más estricto, que la libertad es el fin político más importante. Así, el libertarismo no es tanto un tipo específico de anarquismo como una forma atenuada de éste, el primer estadio en el camino hacia el anarquismo completo. A veces se le utiliza realmente como sinónimo o eufemismo para designar al anarquismo en general, cuando hay alguna razón para evitar una palabra más emotiva, pero en su uso más general significa la aceptación de las ideas anarquistas en un campo particular, sin el reconocimiento del anarquismo en su conjunto. Los individualistas son libertarios por definición, pero los socialistas libertarios o comunistas libertarios son quienes aportan al socialismo o al comunismo el reconocimiento del valor esencial del individuo.

* *Investigaciones acerca de la justicia política* (Américalee).

MUTUALISMO Y FEDERALISMO

El tipo de anarquismo que aparece cuando los individualistas comienzan a poner en práctica sus ideas es el mutualismo. Según este punto de vista la sociedad, en lugar de confiar en el Estado, debería organizarse por acción de individuos que celebren acuerdos voluntarios entre sí sobre una base de igualdad y reciprocidad. El mutualismo es un rasgo de cualquier asociación que sea algo más que instintiva y menos que oficial, y no es de índole necesariamente anarquista, pero fue históricamente importante en el desarrollo del anarquismo, y casi todas las propuestas anarquistas de reorganización de la sociedad han sido, esencialmente, mutualistas.

La primera persona que se denominó deliberadamente anarquista -Pierre Joseph Proudhon en *Qu' est-ce que la Propriété?* (1840)*- fue un mutualista. Reaccionando contra los socialistas utópicos y revolucionarios de comienzos del siglo XIX, postuló una sociedad constituida por grupos cooperativos de individuos libres que intercambian los artículos necesarios para la vida sobre la base del valor de trabajo, e intercambian el crédito libre a través de un banco del pueblo. Este es un anarquismo para artesanos, para pequeños propietarios y comerciantes, para profesionales y especialistas, para personas que gustan de la autonomía. Pese a sus contradicciones, Proudhon tuvo muchos partidarios, especialmente entre la clase obrera especializada y la clase media baja, y su influencia fue considerable en Francia durante la segunda mitad del siglo XIX; el mutualismo ejerció también una particular atracción en Estados Unidos, y en mayor medida en Inglaterra. Tendieron a adoptarlo más tarde la clase de ilusos que propician la reforma monetaria o las comunidades autosuficientes, medidas que por su índole prometen rápidos resultados pero no afectan la estructura básica de la sociedad. Este es un punto de vista acerca del hombre que tiene sentido hasta donde llega, pero no llega a enfrentarse con cosas como la industria y el capital, el sistema de clases que predomina en éstos, o -sobre todo- el Estado.

El mutualismo es, por supuesto, el principio del movimiento cooperativo, pero las sociedades cooperativas se manejan según lineamientos democráticos más bien que anarquistas. Una sociedad organizada según el principio del mutualismo anarquista sería aquella en la cual las actividades comunales estuvieran en efecto en manos de sociedades cooperativas sin dirigentes permanentes o funcionarios elegidos. El mutualismo económico puede considerarse entonces como un cooperativismo sin burocracia o como un capitalismo sin ganancia.

El mutualismo expresado geográficamente, más bien que económicamente, se transforma en federalismo. Según este enfoque, la sociedad, en un sentido más amplio que el de la comunidad local, debe coordinarse mediante una red de consejos que surgen de los diversos sectores y que a su vez son coordinados por otros consejos que abarcan zonas más extensas. El rasgo general del federalismo anarquista consiste en que los miembros de tales consejos serían delegados sin ninguna autoridad ejecutiva, sometidos a destitución en cualquier momento, y en que los consejos no tendrían ninguna autoridad central, sino sólo un simple secretariado. Proudhon, el primero que elaboró el mutualismo, fue también el primero en elaborar el federalismo -en *El principio federal* (1863)- y a sus seguidores se les llamó federalistas tanto como mutualistas, especialmente a quienes estaban activos en el movimiento laboral; así, las figuras que dentro del período inicial de la Primera Internacional y de la Comuna de París anticiparon las ideas del movimiento anarquista moderno, se denominaron en general a sí mismas federalistas.

El federalismo no es tanto un tipo de anarquismo como una parte inevitable de éste. Todos los anarquistas son virtualmente federalistas, pero prácticamente ninguno de ellos se definiría sólo como federalista. El federalismo es, después de todo, un principio común que de ninguna manera se limita al movimiento anarquista. No contiene nada de utópico. Los sistemas

* *¿Qué es la Propiedad?*

internacionales que se emplean para coordinar los ferrocarriles, el movimiento naviero, el tráfico aéreo, los servicios postales, los telégrafos y teléfonos, la investigación científica, las campañas contra el hambre, los operativos en caso de desastre, y muchas otras actividades de alcance mundial son esencialmente de estructura federalista. Los anarquistas agregan simplemente que tales sistemas trabajarían con la misma eficacia dentro de sus respectivos países, como lo hacen entre éstos. Después de todo, esto es ya cosa cierta respecto de una abrumadora proporción de sociedades voluntarias, asociaciones y organizaciones de toda clase que manejan actividades sociales que no son financieramente rentables o políticamente aprovechables.

COLECTIVISMO, COMUNISMO, SINDICALISMO

El tipo de anarquismo que va más lejos del individualismo o el mutualismo e implica una amenaza directa al sistema de clases y al Estado es lo que se acostumbra llamar colectivismo. Según este punto de vista, la sociedad sólo podrá reconstruirse cuando la clase trabajadora se apodere del control de la economía por una revolución social, destruya el aparato estatal y reorganice la producción sobre la base de la propiedad y el control comunes mediante asociaciones de trabajadores. Los instrumentos de trabajo serían propiedad común, pero los productos del trabajo se distribuirían según el principio contenido en el slogan: “De cada uno según su capacidad, a cada uno según su trabajo”.

Los primeros anarquistas contemporáneos -los bakuninistas de la Primera Internacional- fueron colectivistas. Por reacción contra los mutualistas reformistas y los federalistas, y también contra los blanquistas y marxistas autoritarios, aquéllos postulaban una forma simple de anarquismo revolucionario: el anarquismo de la lucha de clases y el proletariado, de la insurrección masiva de los pobres contra los ricos, y de la inmediata transición a una sociedad libre y sin clases, sin ningún período intermedio de dictadura. Este es un anarquismo para los obreros y campesinos con conciencia de clase, para los militantes y activistas del movimiento laboral, para los socialistas que desean la libertad así como la igualdad.

Este colectivismo anarquista o revolucionario no debe confundirse con la otra forma más conocida del colectivismo autoritario y reformista de los socialdemócratas y fabianos -el colectivismo que se basa en la propiedad común de la economía, pero también en el control estatal de la producción-. En parte debido al peligro de esta confusión, y en parte porque es aquí donde los anarquistas y socialistas se acercan más entre sí, la mejor manera de describir a aquel tipo de anarquismo es calificarlo de socialismo libertario, que incluye no sólo a los anarquistas que son socialistas sino también a los socialistas que inclinan hacia el anarquismo pero que no son cabalmente anarquistas.

El tipo de anarquismo que aparece cuando se elabora con más detalle el colectivismo es el comunismo. Según el comunismo, no es suficiente la posesión en común de los instrumentos de trabajo, sino que también deben ser comunes los productos de trabajo y se les debe distribuir según el principio contenido en el slogan: “De cada uno acuerdo a su capacidad, a cada uno según sus necesidades”. El argumento comunista es que si bien los hombres tienen derecho al pleno valor de su trabajo, es imposible calcular el valor del trabajo de cualquier hombre pues está incluido en el de los demás, y diferentes clases de trabajo tienen diferentes clase de valor. Es por lo tanto mejor que toda la economía esté en manos de la sociedad en su conjunto y que queden abolidos los salarios y el sistema de precios.

Las figuras señeras del movimiento anarquista a fines del siglo XIX y comienzos del XX -tales como Kropotkin, Malatesta, Reclus, Grave, Faure, Goldman, Berkman, Rocker y otros- fueron comunistas. Partiendo del colectivismo y reaccionando contra el marxismo, postularon una forma más refinada de anarquismo revolucionario: el anarquismo que contiene la crítica más

concienzuda de la sociedad actual y propuestas para la sociedad futura. Este es un anarquismo para aquellos que aceptan la lucha de clases pero tienen una visión más amplia del mundo. Si el colectivismo es anarquismo revolucionario que se concentra sobre el problema del trabajo y se basa en el cuerpo colectivo de los trabajadores, el comunismo es anarquismo revolucionario que se concentra sobre el problema de la vida y se basa sobre la comuna del pueblo.

Desde la década de 1870, el principio del comunismo fue aceptado por la mayoría de las organizaciones anarquistas que promueven la revolución. La principal excepción la constituyó el movimiento español, que retuvo el principio del colectivismo debido a la fuerte influencia bakuninista, pero en realidad sus propósitos se diferenciaban escasamente de los que tenían otros movimientos, y en la práctica el “comunismo libertario” establecido durante la Revolución Española de 1936 constituyó el ejemplo más notable de comunismo anarquista en toda la Historia.

Este comunismo anarquista o libertario no debe confundirse, por supuesto, con el comunismo más conocido de los marxistas: el comunismo basado en la propiedad común de la economía y el control estatal tanto de la producción como de la distribución, y también en la dictadura del Partido. El origen histórico del movimiento anarquista moderno, que parte de la disputa con los marxistas en la Primera y Segunda Internacional, se refleja en la obsesión ideológica de los anarquistas en lo que respecta al comunismo autoritario, y esto se ha reforzado después de la Revolución Rusa y de la Revolución Española. Como resultado, muchos anarquistas parecen haberse llamado a sí mismos comunistas no tanto porque tuvieran una convicción definida, sino porque deseaban desafiar a los marxistas en su propio terreno y superarlos a los ojos de la opinión pública. Podemos sospechar que los anarquistas son raramente comunistas cabales, en parte porque son siempre demasiado individualistas, y en parte porque no querrían establecer planes detallados para un futuro que debe estar en libertad de hacer sus propios ordenamientos.

El tipo de anarquismo que aparece cuando el colectivismo o el comunismo se concentran exclusivamente sobre el problema del trabajo es el sindicalismo. Según este enfoque, la sociedad debería basarse en los sindicatos, como expresión de la clase trabajadora, reorganizados de modo de abarcar tanto las ocupaciones como las regiones, y reformados para que estén en manos de las masas, de manera que toda la economía se maneje de acuerdo con el principio del control de los trabajadores.

La mayoría de los colectivistas anarquistas y muchos comunistas durante el siglo XIX fueron implícitamente sindicalistas, y esto fue particularmente cierto respecto de los anarquistas de la Primera Internacional. Pero el anarcosindicalismo no se desarrolló en forma explícita hasta que surgió el movimiento sindicalista francés, a fines del siglo. (La palabra inglesa “syndicalism” proviene de la palabra francesa *syndicalisme*, que significa simplemente unión de trabajadores). Cuando el movimiento sindical francés se dividió en los sectores revolucionario y reformista en la década de 1890, predominaron los sindicalistas revolucionarios y muchos anarquistas se les unieron. Algunos de éstos, como Fernand Pelloutier y Emile Pouget, llegaron a ser influyentes, y el movimiento sindicalista francés, aunque nunca fue plenamente anarquista, constituyó una poderosa fuerza para el anarquismo hasta la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa. Las organizaciones anarcosindicalistas fueron también fuertes en los movimientos laborales de Italia y Rusia inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, y sobre todo en España hasta el fin de la Guerra Civil, en 1936.

Este es un anarquismo para la mayoría de los elementos militantes con conciencia de clase que componen un movimiento laboral robusto. Pero el sindicalismo no es necesariamente anarquista, ni siquiera revolucionario; en la práctica, el anarcosindicalismo ha tendido a ser autoritario o reformista, o ambas cosas, y resultó difícil mantener un equilibrio entre los principios libertarios y las presiones de la lucha cotidiana en pos de una mejor paga y

condiciones de trabajo. Este no es tanto un argumento contra el anarcosindicalismo, como un peligro constante para los anarcosindicalistas. El argumento real contra el anarcosindicalismo y contra el sindicalismo en general es el de que acentúa excesivamente la importancia del trabajo y la función de la clase obrera. El sistema de clases es un problema político fundamental, pero la lucha de clases no es la única actividad política para los anarquistas. El sindicalismo es aceptable cuando se le ve como un aspecto del anarquismo, pero no cuando eclipsa a todos los demás aspectos. Este es un punto de vista del hombre que tiene sentido hasta donde llega, pero no llega a enfrentarse con la vida que transcurre fuera del trabajo.

NO TAN DISTINTOS

Debe decidirse que las diferencias existentes entre diversos tipos de anarquismo han llegado a ser menos importantes en años recientes. Excepto en el caso de dogmáticos de cada extremo, la mayoría de los anarquistas tienden a considerar que las viejas distinciones son más aparentes que reales -que constituyen sugerencias artificiales de énfasis, incluso de vocabulario, más bien que diferencias serias de principio-. Podría ser de hecho mejor considerarlos no tanto como tipos sino como aspectos del anarquismo que depende de la dirección de nuestros intereses.

Así, en nuestra vida privada somos individualistas, hacemos nuestras propias cosas y elegimos a nuestros compañeros y amigos por razones personales; en nuestra vida social somos mutualistas, concertamos libremente acuerdos entre nosotros y damos lo que tenemos y obtenemos lo que necesitamos mediante intercambios recíprocos iguales; en nuestra vida laboral la mayoría seríamos colectivistas, y nos uniríamos a nuestros colegas en la producción para el bien común -y en la dirección del trabajo, la mayoría seríamos sindicalistas y nos uniríamos a nuestros colegas en la decisión de la manera en que debe hacerse el trabajo-; en nuestra vida política, la mayoría seríamos comunistas y nos uniríamos a nuestros vecinos en la decisión de cómo debe manejarse la comunidad. Esta es, por supuesto, una simplificación, pero expresa una verdad general acerca de la manera en que piensan actualmente los anarquistas.

QUÉ DESEAN LOS ANARQUISTAS

Es difícil decir qué desean los anarquistas, no sólo porque difieren tanto, sino porque vacilan en hacer propuestas detalladas acerca de un futuro que no pueden ni quieren controlar. Después de todo, los anarquistas desean una sociedad sin gobierno, y es obvio que tal sociedad variaría ampliamente de una época a otra y de un lugar a otro. El hecho fundamental respecto de la sociedad que desean los anarquistas es que debería ser lo que sus miembros quisieran que fuera. Sin embargo, es posible decir qué es lo que la mayoría de los anarquistas desearían ver en una sociedad libre, aunque debe recordarse siempre que no hay ninguna línea oficial ni tampoco una manera de reconciliar los extremos de individualismo y comunismo.

EL INDIVIDUO LIBRE

La mayoría de los anarquistas comienzan con una actitud libertaria hacia la vida privada, y desean una elección mucho más amplia para la conducta personal y para las relaciones sociales entre los individuos. Pero si el individuo es el átomo de la sociedad, la familia es la molécula, y la vida familiar continuaría aunque que se eliminara toda la coerción que la impone. Sin embargo, aunque la familia sea natural, ya no es necesaria; los eficaces anticonceptivos y la inteligente división del trabajo han liberado a la humanidad de la limitada elección entre celibato

y monogamia. No hay ninguna necesidad de que una pareja tenga hijos, y los niños podrían ser educados por más o menos de dos progenitores. La gente podría vivir sola y tener, con toda, compañeros sexuales e hijos o vivir en comunas sin ningún compañero permanente y sin paternidad ni maternidad oficial.

Sin duda, la mayoría de la gente seguirá practicando alguna forma de matrimonio y la mayoría de los hijos serán educados en un ambiente familiar, cualquiera sea el proceso que sufra la sociedad, pero podría haber una gran variedad de ordenamientos personales dentro de una sola comunidad. El requerimiento fundamental es que las mujeres se liberen de la opresión de los hombres y también que los hijos se liberen de la opresión de los padres. El ejercicio de la autoridad no es mejor en el microcosmos de la familia que en el macrocosmos de la sociedad.

Las relaciones personales fuera de la familia no se reglamentarían mediante leyes arbitrarias o la competencia económica, sino por la solidaridad natural de la especie humana. Casi todos sabemos cómo tratar a nuestros congéneres -como querríamos que ellos nos trataran- y el respeto hacia sí mismo y la opinión pública constituyen una guía mejor para la acción que el temor o la culpa. Algunos opositores del anarquismo han sugerido que la opresión moral de la sociedad sería peor que la opresión física del Estado, pero un peligro mayor lo constituye seguramente la autoridad no reglamentada de los grupos de vigilancia, la multitud linchadota, la banda de ladrones o la pandilla criminal (las formas rudimentarias del Estado que salen a la superficie cuando la autoridad reglamentada del Estado real está ausente por alguna razón).

Pero los anarquistas disienten poco en lo que respecta a la vida privada, y no hay mucho problema en ese sector. Después de todo, la mayoría de la gente ya ha hecho sus nuevos ordenamientos por sí misma, sin esperar por una revolución o cualquier otra cosa. Lo que se requiere para la liberación del individuo es la emancipación de los viejos prejuicios y el logro de un cierto estándar de vida. El problema real es la liberación de la sociedad.

LA SOCIEDAD LIBRE

La lógica prioridad de una de sociedad libre consistiría en la abolición de la autoridad y la expropiación de la propiedad. En lugar del gobierno en manos de representantes permanentes sometidos a elección ocasional y de burócratas de carrera que son virtualmente inamovibles, los anarquistas desean la coordinación por obra de delegados temporarios sujetos a remoción en cualquier momento y de profesionales expertos que sean auténticamente responsables. En tal sistema todas las actividades sociales que implican organización serían manejadas, probablemente, por asociaciones libres. Estas podrían llamarse consejos, cooperativas, colectividades, comunes, comités, uniones, sindicatos, soviets o de cualquier otra manera (el nombre no tendría importancia, pues lo que realmente importa es la función).

Habría asociaciones de trabajo a partir del taller o del pequeño propietario hasta llegar al complejo industrial o agrícola más grande, que manejarían la producción y transportarían los bienes, recibirían las condiciones de trabajo y dirigirían la economía. Habría asociaciones de sector, a partir de la vecindad o la aldea hasta la unidad residencial más grande, que manejarían la vida en la comunidad: vivienda, calles, eliminación de desperdicios, aspectos decorativos de la ciudad. Habría asociaciones que dirigirían los aspectos sociales de tales actividades, como las comunicaciones, la cultura, la recreación, la investigación, la salud y la educación.

Un resultado de la coordinación mediante la asociación libre, mejor que mediante la administración por jerarquías establecidas, sería la extrema descentralización según lineamientos federalistas. Esto puede parecer un argumento contra el anarquismo, pero diríamos que es un argumento en favor de él. Una de las cosas más extrañas del pensamiento

político moderno es que se echa a menudo la culpa de las guerras a la existencia de muchas naciones pequeñas, cuando las peores guerras de la Historia fueron provocadas por unas pocas naciones grandes. De la misma manera, los gobiernos tratan siempre de crear unidades administrativas cada vez más amplias, cuando la observación sugiere que las mejores son las pequeñas. La ruptura de los sistemas políticos grandes sería uno de los mayores beneficios del anarquismo, y los países podrían llegar una vez más a constituir entidades culturales, mientras que las naciones desaparecerían.

La asociación vinculada con cualquier clase de riqueza o propiedad tendría la responsabilidad crucial de asegurar que ésta se dividiera equitativamente entre las personas implicadas, o, si no, de mantenerla en común y asegurar que su uso fuera equitativamente compartido por éstas. Los anarquistas difieren acerca de cuál es el mejor sistema, y sin duda diferirían también los miembros de una sociedad libre; correspondería a las personas que integran cada asociación adoptar el método que prefirieran. Habría una paga igual para todos o una paga según la necesidad o ninguna paga. Algunas asociaciones podrían utilizar moneda para el intercambio, algunas emplearlas solamente para transacciones amplias y complejas, y otras no utilizarla en absoluto. Los bienes podrían comprarse, alquilarse, racionarse o liberarse. Si esta clase de especulación parece absurdamente insensata o utópica, valdría la pena recordar tan sólo cuántas cosas tenemos ya en común y cuántas otras podemos utilizar sin ningún pago.

En Inglaterra, la comunidad posee algunas industrias pesadas, transportes aéreos y ferroviarios, balsas y ómnibus, sistema de radio, agua, gas y electricidad, aunque paga para utilizarlos. Pero los caminos, los puentes, los ríos, las playas, los parques, las bibliotecas, los campos de deportes, los baños públicos, las escuelas, las universidades, los hospitales y los servicios de emergencia no sólo son propiedad de la comunidad sino que pueden utilizarse sin pagar nada. La distinción entre lo que se posee privadamente y lo que se posee comunitariamente, y entre lo que puede utilizarse por una paga y lo que puede utilizarse gratis es totalmente arbitraria. Podría parecer obvio que debemos tener derecho a utilizar los caminos y las playas sin pagar nada, pero éste no fue siempre el caso, y el libre uso de los hospitales y de las universidades sólo se practicó durante el presente siglo. De la misma manera puede parecer obvio que tengamos que pagar por el transporte y el combustible, pero éste puede no ser siempre el caso, y no hay ninguna razón para que no puedan utilizar gratis.

Un resultado de la división equitativa o la distribución libre de la riqueza, antes que en la acumulación de propiedad consistiría en el fin del sistema de clases basado en la propiedad. Pero los anarquistas desean también el fin del sistema de clases basado en el control. Esto significaría una vigilancia constante para impedir el desarrollo de la burocracia en cualquier asociación, y, sobre todo, significaría la reorganización del trabajo sin una clase de directores.

EL TRABAJO

La primera necesidad del hombre es la de comida, protección y vestimenta que hagan posible vivir; la segunda es la de un mayor confort para que la vida sea digna de ser vivida. La primera actividad económica de cualquier grupo humano es la producción y distribución de las cosas que satisfacen estas necesidades; y el aspecto más importante de una sociedad -después de las relaciones personales en las que se basa- es la organización del trabajo necesario. Los anarquistas tienen dos ideas características acerca del trabajo: la primera es que la mayoría del trabajo es desagradable, pero podría organizarse para que fuera más soportable e incluso placentero; y la segunda es que todo trabajo debe organizarlo la gente que realmente lo hace.

Los anarquistas coinciden con los marxistas en que el trabajo, en la sociedad actual, aliena al trabajador. No es su vida, sino lo que éste hace para poder vivir; su vida es lo que hace fuera del trabajo, y cuando hace algo que le gusta no lo llama trabajo. Esto es cierto respecto de la

mayor parte de las tareas para la mayoría de las personas en todos los lugares, y puede ser cierto respecto de una cantidad de tareas para una cantidad de personas de todas las épocas. El trabajo fatigoso y repetitivo que hay que hacer para que las plantas crezcan y los animales progresen, para que funcionen las líneas de producción y los sistemas de transporte, para llevar a la gente lo que ésta desea y retirarle lo que no desea, no podría abolirse sin una declinación drástica del estándar material de vida; y la automatización, que puede hacer menos fatigoso ese trabajo, lo vuelve aun más repetitivo. Pero los anarquistas insisten en que la solución no consiste en condicionar a la gente para que crea que la situación es inevitable, sino en reorganizar el trabajo esencial de modo, que, en primer lugar, sea normal que las personas capaces de hacerlo participen en él, y que nadie invierta en ese trabajo más de unas pocas horas por día; y, en segundo lugar, de manera que sea posible que cada uno alterne entre tipos diferentes de trabajo fastidioso, que lo serían menos a causa de la mayor variedad. Es cuestión no sólo de que todos tomen sobre sí una parte equitativa, sino también de que sea equitativo el tipo de trabajo que todos realizan.

Los anarquistas coinciden también con los sindicalistas en que el trabajo deberían dirigirlo los trabajadores. Esto no quiere decir que la clase trabajadora -o los sindicatos o un partido obrero (es decir, un partido que pretenda representar a la clase obrera)- maneje la economía y tenga el control último del trabajo. Tampoco significa la misma cosa en menor escala, o sea que el personal de una fábrica pueda elegir a los directores o ver las cuentas. Significa muy simplemente que la gente que hace un determinado trabajo ejerza un control directo y total de lo que hace, sin ninguna clase de patrón, gerente o inspector. Algunas personas pueden ser buenos coordinadores, y centrar su actividad sobre la coordinación, pero no hay ninguna necesidad de que tengan poder sobre quienes realizan efectivamente el trabajo. Otras personas pueden ser perezosas o ineficaces, pero ya lo son hoy. La cuestión reside en tener el máximo control posible sobre el propio trabajo de uno, así como sobre la propia vida.

Este principio se aplica a todos los tipos de trabajo -en el campo como en la fábrica, en las grandes empresas y en las pequeñas, en ocupaciones no especializadas y especializadas, en trabajos de baja categoría y en las profesiones liberales- y no es sólo un gesto útil para hacer felices a los trabajadores, sino un principio fundamental de cualquier tipo de economía libre. Una objeción obvia es la de que el completo control por parte de los trabajadores llevaría una competencia ruinosa entre distintos lugares de trabajo y a la producción de cosas no deseadas; una respuesta obvia es la de que la falta completa de control por los trabajadores lleva exactamente a lo mismo. Lo que se requiere es el planeamiento inteligente, y, pese a lo que parece pensar la mayoría de éste no depende de un mayor control desde arriba, sino de una mayor información en los niveles más bajos.

La mayoría de los economistas se han preocupado por la producción más bien que por el consumo, por la manufactura de cosas más bien que por su uso. Tanto la gente de derecha como la de izquierda desea que los trabajadores produzcan más, sea para hacer más ricos a los ricos o para hacer más fuerte al Estado, y el resultado es la “superproducción” junto con la pobreza, la producción creciente junto con la desocupación cada vez mayor, la existencia de bloques más altos de oficinas al mismo tiempo que aumentan las personas sin hogar, los mayores rendimientos de cosecha por hectárea cuando es cada vez mayor el número de hectáreas que quedan sin cultivar. A los anarquistas les preocupa el consumo más que la producción (el uso de las cosas para satisfacer las necesidades de todo el pueblo, en lugar de aumentar los beneficios y el poder de los ricos y los fuertes).

NECESIDADES Y LUJOS

Una sociedad que pretenda tener alguna decencia, no puede permitirse explotar las necesidades básicas. Quizá sea aceptable que se compren y vendan artículos de lujo, puesto

que podemos optar entre utilizarlos o no; pero los artículos de primera necesidad no son meros bienes, ya que no tenemos opción respecto de su uso. Si hay algo que deba sustraerse al mercado comercial y arrebatarse a los grupos exclusivos, es seguramente la tierra en que vivimos, el alimento que en ella crece, las casas construidas allí y aquellas cosas esenciales que constituyen la base material de la vida humana: vestimenta, herramientas, lugares de esparcimiento, combustibles, etcétera. Es también seguramente obvio que cuando hay abundancia de un artículo de primera necesidad todos deberían poder disponer de lo que necesitan; pero que cuando hay escasez, debería existir un sistema de racionamiento libremente consentido de modo que cada uno obtenga una parte equitativa. Es evidente que algo anda mal en cualquier sistema en el cual existan juntos el derroche y la necesidad, y donde algunas personas tengan más de lo que necesitan mientras otras carecen de ello.

Sobre todo, es claro que la primera tarea de una sociedad saludable consiste en eliminar la escasez de los artículos de primera necesidad -tal como la escasez de alimentos en los países subdesarrollados y de vivienda en los países avanzados- mediante el adecuado uso del conocimiento técnico y de los recursos sociales. Si la capacidad técnica y laboral disponible en Inglaterra se utilizara adecuadamente, por ejemplo, no habría ninguna razón para que no se cultivara suficiente alimento y se construyeran bastantes casas como para alimentar y alojar a toda la población. Esto no ocurre ahora porque la actual sociedad tiene otras prioridades, no porque no pueda ocurrir. En una época se suponía que era imposible que todos fueran vestidos adecuadamente, y los pobres siempre utilizaban andrajos; ahora hay abundancia de vestimenta, y también podría haberla de todas las demás cosas.

Los lujos, por una extraña paradoja, son también artículos de primera necesidad, aunque no de necesidad básica. La segunda tarea de una sociedad saludable consiste en hacer que los artículos de lujo estén también libremente disponibles, aunque éste sería un sector en el cual el dinero podría tener aún una función útil, siempre que no se le distribuyera de acuerdo con la ridícula falta de sistema de los países capitalistas o el sistema aun más ridículo de los países comunistas. La cuestión esencial consiste en que todos deberían tener un acceso libre e igual al lujo.

Pero el hombre no vive sólo de pan ni siquiera de tortas. A los anarquistas no les agradaría ver que las actividades de recreación, intelectuales, culturales y otras semejantes están en manos de la sociedad, incluso de la más libertaria. Pero hay otras actividades que no pueden dejarse a cargo de los individuos organizados en asociaciones libres, sino que deben ser manejadas por la sociedad en su conjunto. Estas son las que pueden llamarse actividades de bienestar: ayuda mutua que escape del alcance de la familia y los amigos y se ubique fuera del lugar de residencia o trabajo. Consideremos tres de estos casos.

LA SOCIEDAD DE BIENESTAR

La educación es muy importante en la sociedad humana, porque nos lleva mucho tiempo crecer y aprender los hechos y habilidades necesarios para la vida social, y los anarquistas siempre se han preocupado mucho por los problemas de la educación. Muchos líderes anarquistas aportaron valiosas contribuciones a la teoría y la práctica educacional, y muchos reformadores educacionales han tenido tendencias libertarias, desde Rousseau y Pestalozzi hasta Montessori y Neil. Ideas acerca de la educación que en un tiempo se consideraban utópicas forman ahora parte normal del plan de estudios tanto fuera como dentro del sistema educacional estatal en Inglaterra, y la educación quizás sea el sector más estimulante de la sociedad para los anarquistas prácticos. Cuando la gente dice que la ANARQUÍA suena muy bien pero no puede funcionar, podemos citar como ejemplo una buena escuela primaria o comprensiva, o un buen campo de deportes y aventuras o un club juvenil. Pero incluso el mejor sistema educacional está aún bajo el control de personas que ejercen autoridad: maestros, administradores,

directores, funcionarios, inspectores, y otros. Los adultos que se ocupan de cualquier proceso educacional tienen que dominarlo en cierta medida, pero no hay ninguna necesidad de que ellos -y menos aún las personas que no se ocupan directamente del proceso- lo controlen.

Los anarquistas desean que las actuales reformas educacionales vayan mucho más lejos. No sólo deben abolirse la disciplina estricta y el castigo corporal sino también toda disciplina impuesta y todos los métodos punitivos. No sólo debe liberarse a las instituciones educacionales del poder de las autoridades externas sino a los estudiantes del poder de los maestros o administradores. En una relación educacional saludable, el hecho de que una persona sepa más que otra no es razón para que el maestro tenga autoridad sobre el educando. El status de los maestros de la sociedad actual se basa en la edad, la fuerza, la experiencia y el derecho; el único status que los maestros deberían tener, tendría que basarse en su conocimiento de un tema y en su capacidad para enseñarlo, y en última instancia en su capacidad para inspirar admiración y respeto. Lo que se requiere es no tanto el poder estudiantil -aunque éste sea un útil correctivo del poder de los maestros burócratas- como un control de los trabajadores ejercido por todas las personas implicadas en una institución educacional. El punto esencial consiste en romper el vínculo entre enseñanza y gobierno y en liberar a la educación.

Esta ruptura de halla en realidad más próxima en lo que concierne a la salud que a la educación. Los médicos ya no son magos y las enfermeras ya no son santas, y en muchos países, incluido Inglaterra, se acepta el derecho al tratamiento médico libre. Lo que se requiere es la ampliación del principio de libertad del aspecto económico al político, dentro del sistema de salud. La gente debería poder internarse en un hospital sin pagar nada, y las personas deberían también poder trabajar en los hospitales sin que existiera ninguna clase de jerarquía. Una vez más, lo que se necesita es un control de los trabajadores, que deben ejercer todas las personas que integran una institución médica. Y tal como la educación es para los alumnos, así también la salud es para los pacientes.

El tratamiento de la delincuencia también ha progresado mucho, pero aún está lejos de ser satisfactorio. Los anarquistas tienen dos ideas características acerca de la delincuencia: la primera es que la mayoría de los así llamados criminales son en gran medida iguales a las demás personas, sólo que son más pobres, débiles, tontos o desdichados que ellas; la segunda es que las personas que dañan persistentemente a otras no deben ser dañadas a su vez, sino atendidas. Los mayores criminales no son los ladrones, sino los patrones; no son los gangsters, sino los gobernantes; no son los asesinos, sino los que organizan asesinatos en masa. El Estado revela y castiga unas pocas injusticias menores, mientras que las mayores de la presente sociedad se disimulan, y en verdad las perpetra el Estado. En general, el castigo daña más a la sociedad que el crimen: es más amplio, está mejor organizado y resulta mucho más efectivo. Sin embargo, aún la sociedad libertaria tendría que protegerse a sí misma contra algunas personas, y eso implicaría, inevitablemente, algún grado de compulsión. Pero el tratamiento adecuado de la delincuencia formaría parte de la educación y del sistema de salud, y no se transformaría en un sistema institucionalizado de castigo. El último recurso no sería el encarcelamiento o la muerte, sino la exclusión o la expulsión.

EL PLURALISMO

Esto podría funcionar al revés. Un individuo o un grupo podría rehusarse a unirse a la mejor sociedad posible o insistir en dejarla; nada lo detendría. En teoría es posible que un hombre se baste mediante sus propios esfuerzos, aunque en la práctica dependa de la comunidad que le proporciona algunos materiales y recibe algunos productos en cambio, pues resulta difícil abastecerse, literalmente, a sí mismo. Una sociedad colectivista o comunista debería tolerar, e incluso alentar, tales bolsones de individualismo. Lo inaceptable sería que una persona independiente tratara de explotar el trabajo de otra empleándola mediante un sueldo no

equitativo o intercambiando bienes a precios no justos. Esto no debería suceder, porque las personas no trabajarían normalmente en beneficio de otros antes que en el propio ni les comprarían su producción con desventaja; y aunque ninguna ley impidiera la apropiación, no habría tampoco ninguna que impidiera la expropiación -uno podría sacarle algo a cualquier otro, pero esto otro podría recuperarlo-. La autoridad y la propiedad difícilmente puedan restaurarlas individuos aislados.

Un peligro mayor provendría de grupos independientes. Podría existir fácilmente dentro de la sociedad una comunidad separada, y esto provocaría severas tensiones; si tal comunidad volviera a la autoridad y la propiedad, lo cual podría elevar el estándar de vida de unos pocos, la gente sentiría la tentación de unirse a la sucesión, especialmente si la sociedad estuviera pasando en general por una mala época.

Pero una sociedad libre tendría que ser pluralista y tolerar no sólo las diferencias de opinión acerca de la manera de poner en práctica la libertad y la igualdad sino también las desviaciones de la teoría de la libertad y de la igualdad en general. La única condición sería que nadie estuviera forzado a adherir a tales tendencias con su voluntad, y en este punto resultaría necesario disponer de alguna clase de presión autoritaria para proteger incluso a la sociedad libertaria. Pero los anarquistas desean reemplazar la sociedad de masas por una masa de sociedades, todas las cuales vivirían juntas con la misma libertad que gozarían los individuos que las integran. El mayor peligro para las sociedades libres que se han establecido no fue la regresión interna, sino la agresión externa, y el problema real no consiste tanto en la manera de mantener en funcionamiento una sociedad libre, como en el modo de ponerla a funcionar.

REVOLUCIÓN O REFORMA

Los anarquistas han defendido tradicionalmente la revolución violenta para establecer una sociedad libre, pero algunos de ellos rechazaron la violencia o la revolución o ambas cosas -la violencia va en general seguida por la contraviolencia y la revolución por la contrarrevolución-. En cambio, son pocos los anarquistas que han defendido la mera reforma, pues es fácil comprender que mientras exista el sistema de autoridad y propiedad los cambios no amenazarán nunca la estructura básica de la sociedad. La dificultad consiste en que lo que desean los anarquistas es revolucionario, pero una revolución no llevará necesariamente -ni siquiera con probabilidad- a lo que los anarquistas desean. Este es el motivo por el cual tendieron a recurrir a acciones desesperadas o a recaer en una inactividad producto del desaliento.

En la práctica, la mayoría de las disputas entre los anarquistas reformistas y revolucionarios carecen de significado, pues sólo el revolucionario más encarnizado se rehúsa a admitir las reformas y sólo el reformista más blando se rehúsa a admitir las revoluciones, y todos los revolucionarios saben que su obra no llevará más que a una reforma, y todos los reformistas saben que sus obra lleva generalmente a alguna clase de revolución. Lo que la mayoría de los anarquistas desea es una constante presión de todas clases que produzca la conversión de los individuos, la formación de grupos, la reforma de las instituciones, la rebelión de la gente y la destrucción de la autoridad y del derecho de propiedad. Si esto sucediera sin perturbaciones, estaríamos encantados; pero nunca ocurrió así, y probablemente nunca ocurrirá. Al final es necesario salir y enfrentar a las fuerzas del Estado en la vecindad, en los lugares de trabajo y en las calles -y si se derrota al Estado es aun más necesario seguir trabajando para impedir el establecimiento de un nuevo Estado y para comenzar la construcción de una sociedad libre.

QUÉ HACEN LOS ANARQUISTAS

Lo primero que hacen los anarquistas es pensar como anarquistas. Algunos comienzan como anarquistas que tienden a hacer una experiencia confusa que implica un considerable trastorno emocional e intelectual. Ser un anarquista consciente es una situación de permanente dificultad (bastante parecida a ser, por ejemplo, un ateo en la Europa medieval); es difícil irrumpir a través de la barrera del pensamiento y persuadir a la gente de que la necesidad de que exista el gobierno (como que exista Dios) no es evidente por sí misma, sino que se le debe discutir e incluso rechazar. Un anarquista tiene que elaborar una nueva visión integral del mundo y una nueva manera de tratarlo; esto se hace habitualmente mediante la conversación con las personas que son anarquistas o están cercanas al movimiento, especialmente dentro de algún grupo o actividad del ala izquierda.

Además, incluso el anarquista más acérrimo tiene contacto con no anarquistas, y tal contacto constituye, inevitablemente, una oportunidad para la difusión de las ideas anarquistas. Entre la familia y los amigos, en el hogar y en el trabajo, cualquier anarquista que no sea enteramente filosófico en sus convicciones puede ser influido por ellas. No es universal, pero sí habitual que los anarquistas se preocupen menos que las demás personas por cosas tales como la fidelidad de sus esposas, la obediencia de sus hijos, la conformidad de los vecinos o la puntualidad de los colegas. Es menos probable que los empleados y ciudadanos anarquistas hagan lo que se les dice, y que los maestros y padres anarquistas hagan hacer a otros lo que se les dice que hagan. El anarquismo que no se muestra en la vida personal resulta muy sospechoso.

Algunos anarquistas se contentan con tener una posición tomada y limitar sus opiniones a su propia vida, pero la mayoría de ellos desean ir más lejos e influir sobre otras personas. En la conversación acerca de cuestiones sociales o políticas expresarán el punto de vista libertario, y en las luchas sobre problemas públicos apoyarán la solución libertaria. Pero para producir una repercusión real es necesario trabajar con otros anarquistas o en alguna clase de grupo político, sobre la base más permanente que la del encuentro ocasional. Este es el comienzo de la organización, que lleva a la propaganda y, finalmente, a la acción.

LA ORGANIZACIÓN Y LA PROPAGANDA

La forma inicial de la organización anarquista consiste en un grupo de discusión. Si éste resulta viable, se desarrollará de dos maneras: establecerá vínculos con otros grupos y comenzará a desarrollar una actividad más amplia. Los vínculos con otros grupos pueden llevar, eventualmente, a alguna clase de federación que coordine la actividad y emprenda iniciativas más ambiciosas. La actividad anarquista comienza normalmente con alguna forma de propaganda para hacer comprender la idea básica del anarquismo en sí. Hay dos maneras principales de lograrlo: la propaganda verbal y propaganda mediante la acción.

La palabra puede ser escrita o hablada. En la actualidad, la palabra hablada se oye menos que antes, pero las reuniones públicas -sean en local cerrado o al aire libre- constituyen aún un método valioso que permite llegar a la gente en forma directa. El estadio final que transforma a alguien en anarquista lo precipita, normalmente, algún tipo de contacto personal, y una reunión constituye una buena oportunidad para ello. Aparte de celebrar reuniones específicamente anarquistas, es también útil asistir a otras reuniones para exponer un punto de vista anarquista, sea tomando parte en las deliberaciones o interrumpiéndolas.

Los vehículos más refinados para la palabra hablada en la actualidad son, por supuesto, la radio y la televisión, y los anarquistas se las han arreglado, ocasionalmente, para lograr que se les oiga en algunos programas. Pero la radiotelefonía es en realidad un medio más bien

insatisfactorio para la propaganda, porque resulta inadecuado para transmitir ideas no familiares, y el anarquismo es aún una idea no familiar para la mayoría de los oyentes y telespectadores; también es inadecuado para transmitir ideas políticas explícitas, y la forma más efectiva de difundir por radio el anarquismo quizá consista en presentar relatos que contengan moralejas implícitas. Lo mismo puede decirse de medios tales como el cine y el teatro, utilizables para una propaganda extremadamente efectiva en manos hábiles. Sin embargo, los anarquistas no han logrado, en general, obtener de estos canales de comunicación todo lo que uno podría esperar.

En todo caso, por más efectiva que sea la propaganda verbal, la palabra escrita es necesaria para completar el mensaje, y ha constituido y constituye todavía, en gran medida, la forma más común de propaganda. La idea de una sociedad sin gobierno puede haber existido subterráneamente durante siglos y haber llegado en ocasiones a la superficie en los movimientos populares radicales, pero la sacaron por primera vez a la luz para millares de personas los libros de escritores tales como Paine, Godwin, Proudhon, Stirner, y otros. Y cuando la idea arraigó y la expresaron grupos organizados, comenzó ese flujo de periódicos y escritos que constituye aún el método principal de comunicación en el movimiento anarquista. Algunas de estas publicaciones han sido muy buenas; la mayoría, bastante malas; pero todas resultaron esenciales para asegurar que el movimiento no ha estado girando sólo sobre sí mismo, sino que mantuvo un constante diálogo con el mundo externo. Además, en este caso, aparte de producir obras específicamente anarquistas, conviene también colaborar en periódicos no anarquistas y escribir libros no anarquistas para expresar un punto de vista anarquista a los lectores que no lo son.

Pero la palabra hablada y escrita, aunque necesaria, nunca es suficiente. Podemos hablar y escribir en términos generales todo lo que queremos, pero este hecho por sí mismo no nos llevará a ninguna parte. Es también necesario ir más allá de la mera propaganda, de dos maneras: discutir problemas particulares en un momento y de una manera tales que tengan un efecto inmediato u obtener publicidad mediante algún hecho más dramático que las meras palabras. La primera manera es la agitación, la segunda es la propaganda mediante la acción.

La agitación es el punto en el cual una teoría política se encuentra con la realidad política. La agitación anarquista resulta adecuada cuando la gente está especialmente receptiva para las ideas anarquistas debido a la existencia de alguna clase de tensión en el sistema estatal - durante guerras nacionales o civiles, luchas industriales o agrarias, campañas contra la opresión o escándalos públicos-, y consiste esencialmente en propaganda que desciende a la realidad y se hace practicable. En una situación de conciencia creciente, la gente no está tan interesada en la especulación general como en propuestas específicas. Ésta es la oportunidad para mostrar en detalle qué es lo que está equivocado en el actual sistema y cómo se le podría corregir. La agitación anarquista ha sido a veces efectiva, especialmente en Francia, España, y los Estados Unidos antes de la Primera Guerra Mundial; en Rusia, Italia y China después de ella y en España durante la década de 1930: ha sido en ocasiones efectiva en Inglaterra, en la década de 1880, a comienzos de la década de 1940 y, nuevamente, en la década de 1960.

La idea de la propaganda mediante la acción se interpreta a veces erróneamente, tanto por parte de los anarquistas como de sus enemigos. Cuando se usó por primera vez esta expresión (durante la década de 1870) significaba demostraciones, motines y sublevaciones que se consideraban como acciones simbólicas destinadas a obtener publicidad útil, antes que éxito inmediato. La cuestión residía en que la propaganda no consistiera solamente en palabras acerca de lo que podría hacerse, sino en noticias acerca de lo que se había hecho. No significó originariamente y no significa necesariamente violencia, y menos aún asesinato; pero luego de la ola de atropellos cometidos por anarquistas individuales de la década de 1890, la gente llegó a identificar la propaganda mediante la acción con actos personales de violencia, y esta imagen aún no se ha desvanecido.

Sin embargo, para la mayoría de los anarquistas actuales es más probable que la propaganda mediante la acción sea no violenta o, por lo menos, no implique una violencia activa, y que esté contra el uso de las bombas. Esa propaganda ha vuelto, de hecho, a su significado original, aunque tiende en la actualidad a tomar formas bastante distintas: huelgas de brazos caídos y obstrucciones del tránsito, interrupciones organizadas en las reuniones y demostraciones no ortodoxas. La propaganda mediante la acción no tiene por qué ser ilegal, aunque a menudo lo es. La desobediencia civil es un tipo especial de propaganda por la acción que implica la trasgresión abierta y deliberada de una ley para lograr publicidad. Muchos anarquistas no están de acuerdo con ella porque implica también la incitación abierta y deliberada al castigo, que ofende los sentimientos anarquistas acerca de cualquier tipo de contacto voluntario con las autoridades; pero ha habido épocas en que algunos anarquistas las consideraban una forma útil de propaganda.

La agitación, especialmente cuando es exitosa, y la propaganda mediante la acción, especialmente cuando es ilegal, van más allá de que algunos anarquistas la consideraron una la mera propaganda. La agitación incita a la acción, y la propaganda por los hechos implica la acción; es en este punto donde los anarquistas entran en el campo de la acción y donde el anarquismo comienza a ser cosa seria.

LA ACCIÓN

El cambio implica pasar de la teorización acerca del anarquismo a su puesta en práctica significa un cambio de organización. El grupo típico de discusión o propaganda, que está abierto a una fácil participación por la gente de afuera y a una fácil observación por las autoridades, y se basa en que cada miembro haga lo que quiera y no haga lo que nosotros no queremos hacer, se volverá más exclusivo y más formal. Ese es un momento de gran peligro, puesto que una actividad demasiado rígida lleva al autoritarismo y al sectarismo, mientras una demasiado laxa lleva a la confusión y a la irresponsabilidad. El peligro resulta aún mayor porque los anarquistas, cuando el anarquismo se transforma en una cosa seria, llegan a constituir una amenaza seria para las autoridades y comienza la persecución real.

La forma más común de acción anarquista consiste en que la agitación acerca de un problema se transforme en participación en una campaña. Esta puede ser reformista, en favor de algo que no cambie todo el sistema, o revolucionaria, en pro de un cambio a introducir en el sistema mismo; puede ser legal o ilegal o ambas cosas, violenta o no violenta o sólo no activamente violenta. Puede tener una probabilidad de éxito o carecer de ella desde el comienzo. Los anarquistas pueden ser influyentes o incluso dominantes en la campaña o constituir uno de los muchos grupos que participan de ella. No cuesta mucho pensar en una amplia variedad de campos posibles de acción, y durante un siglo los anarquistas los ensayaron todos. La forma de acción en que se mostraron más felices y que es la más típica del anarquismo es la acción directa.

La idea de la acción directa la entienden también a menudo en forma equivocada tanto los anarquistas como sus enemigos. Cuando se utilizó por primera vez esta expresión (durante la década de 1890) no significaba nada más que lo contrario de acción "política", es decir, parlamentaria; en el contexto del movimiento liberal significaba acción "industrial", especialmente huelgas, exclusiones y sabotajes que se consideraban como una preparación para la revolución y un ensayo de ella. La cuestión residía en que la acción se aplicaba no indirectamente, mediante representantes, sino directamente por las personas más estrechamente implicadas en una situación o directamente ubicadas en ella, y tendía a lograr alguna dosis de éxito más que una mera publicidad.

Esto parecería bastante claro, pero la acción directa se confundió de hecho con la propaganda mediante la acción, y especialmente con la desobediencia civil. La técnica de la acción directa se desarrolló realmente en el movimiento sindicalista francés por reacción contra las técnicas más extremas de la propaganda mediante la acción; en lugar de desviarse hacia gestos dramáticos pero ineficaces, los sindicalistas emprendían el trabajo tedioso pero efectivo -ésta, por lo menos, era la teoría-. Pero a medida que creció el movimiento sindicalista y llegó a entrar en conflicto con el sistema en Francia, España, Italia, los Estados Unidos y Rusia e incluso Inglaterra, las manifestaciones notables de acción directa comenzaron a asumir la misma función de los actos de propaganda mediante la acción. Entonces, cuando Gandhi comenzó a describir como acción directa lo que era realmente una forma no violenta de desobediencia civil, se confundieron las tres expresiones y llegaron a significar más o menos lo mismo (designaron aproximadamente cualquier forma de actividad política que estuviera contra la ley o se pusiera de algún otro modo fuera de las reglas aceptadas de la etiqueta constitucional).

Sin embargo, para la mayoría de los anarquistas tiene su significado original, aunque aparte de sus formas tradicionales asume también otras nuevas -invadir bases militares o tomar universidades, ocupar fábricas-. Lo que la hace particularmente atractiva para los anarquistas es que resulta coherente con los principios libertarios y también consigo misma. La mayoría de las formas de acción política que realizan los grupos de oposición están destinadas, sobre todo, a ganar el poder; algunos grupos utilizan las técnicas de la acción directa, pero tan pronto obtienen el poder no sólo cesan de utilizarlas, sino que impiden que otros grupos lo hagan. Los anarquistas están en favor de la acción directa en todo momento; lo ven como acción normal, como acción que se refuerza a sí misma y se desarrolla a medida que se le utiliza, como acción que puede emplearse para crear, y también para sostener, a una sociedad libre.

Pero hay algunos anarquistas que no tienen fe en la posibilidad de crear una sociedad libre, y su acción varía de acuerdo con esa creencia. Una de las tendencias pesimistas más fuertes dentro del anarquismo es el nihilismo. La palabra nihilismo la acuñó Turgeniev (en su novela *Padre e hijos*) para describir la actividad escéptica y desdeñosa de los populistas jóvenes en Rusia hace un siglo, pero llegó a significar el punto de vista que niega el valor no sólo del Estado o de la moralidad predominante sino también de la sociedad o de la humanidad misma; para el nihilista estricto nada es sagrado, ni siquiera él mismo, de modo que el nihilismo va un paso más allá del egoísmo más desenfadado.

Una forma extrema de acción inspirada por el nihilismo es el terrorismo por sí mismo, antes que por venganza o propaganda. Los anarquistas no tienen ningún monopolio del terror, pero éste ha estado a veces de moda en algunos sectores del movimiento. Después de la frustrada experiencia de predicar una teoría minoritaria en una sociedad hostil o con frecuencia indiferente, resulta tentador atacar físicamente a la sociedad. No puede remediar mucho la hostilidad, pero terminará por cierto con la indiferencia; que me odien, siempre que me teman, es la línea de pensamiento del terrorista. Pero si el asesinato calculado ha sido improductivo, el terror al azar ha resultado contraproducente, y no se exagera al decir que nada hizo más daño al anarquismo que el arrebatado de violencia psicopática que siempre lo ha recorrido y aún lo recorre.

Una forma más suave de acción inspirada por el nihilismo es el bohemialismo, fenómeno constante aunque el hombre parezca cambiar para cada una de sus manifestaciones. También esta tendencia ha estado de moda en algunos sectores del movimiento anarquista, y por supuesto también en amplios círculos exteriores a él. En lugar de atacar a la sociedad, el bohemio se aísla de ella, pero si bien vive sin adaptarse a los valores de la sociedad, se mantiene habitualmente en y por ella. Se han dicho muchas insensateces acerca de esta tenencia. Los bohemios pueden ser parásitos, pero esto también es cierto respecto de muchas otras personas. En cambio, no hacen daño a nadie excepto a sí mismos, lo cual no es cierto respecto de muchas otras personas. Lo mejor que cabe decir acerca de ellos mismos y

desafiando los valores recibidos de un modo ostentoso pero inocuo. Lo que cabe decir es que les resulta realmente imposible cambiar a la sociedad y pueden distraer energías de esta tarea, que es, para la mayoría de los anarquistas, el núcleo vital de su doctrina.

Una manera más coherente y constructiva de aislarse de la sociedad consiste en dejarla y establecer una nueva comunidad que se baste a sí misma. Esto ha constituido en algunas épocas un fenómeno muy difundido, por ejemplo, entre los entusiastas religiosos de la Edad Media, y entre muchos tipos de personas más recientemente, en especial en los Estados Unidos y, por supuesto, en Palestina. Los anarquistas han sido afectados por esta tendencia en el pasado, pero no mucho en la actualidad; como otros grupos de izquierda, es más probable que ellos establezcan su propia comunidad informal, basada en una red de personas que viven y trabajan juntas pero dentro de la sociedad, en vez de apartarse de ella. Esto puede concebirse como el núcleo de una nueva forma de sociedad que se desarrolla dentro de las viejas formas, o si no como una forma viable de refugio para protegerse de los requerimientos de la autoridad, que no es demasiado extrema para la gente común.

Otra forma de acción que se basa en un punto de vista pesimista acerca de las perspectivas del anarquismo es la protesta permanente. Según este enfoque, no hay ninguna esperanza de cambiar a la sociedad, de destruir el sistema estatal o de poner en práctica el anarquismo. Lo importante no es el futuro, la estricta adherencia a un ideal fijo y la cuidadosa elaboración de una bella utopía, sino el presente, el retrasado reconocimiento de una amarga realidad y la constante resistencia ante una situación horrorosa. La protesta permanente es la teoría de muchos ex anarquistas que no abandonaron sus creencias pero que ya no tienen esperanzas de éxito; es también la práctica de muchos anarquistas activos que mantienen intactas sus creencias y siguen como si aún esperaran éxito, pero que saben -consciente o inconscientemente- que nunca lo verán. La actividad a que se dedicó la mayoría de los anarquistas durante el siglo pasado puede describirse como la protesta permanente, cuando se le observa en forma retrospectiva; pero es tan dogmático decir que las cosas nunca cambiarán como decir que deben cambiar forzosamente, y nadie puede predecir cuándo llegará a tener efectividad la protesta y a transformarse repentinamente el presente en el futuro. La real distinción es la de que la protesta permanente se concibe como una acción de retaguardia en una causa sin esperanza, mientras la mayor parte de la actividad anarquista se concibe como la acción de una vanguardia o, por lo menos, de exploradores en una lucha que no podemos ganar y que nunca terminará, pero que vale la pena librar.

Las mejores tácticas en esta lucha son las que resultan coherentes con la estrategia general de la guerra por la libertad y la igualdad, desde las escaramuzas de la guerrilla en la propia vida privada hasta las batallas en regla en las campañas sociales importantes. Los anarquistas constituyen casi siempre una pequeña minoría, de modo que no tienen mucha oportunidad de elegir el campo de batalla, sino que deben luchar donde se dé la acción. En general, las ocasiones más fructíferas han sido aquellas en que la agitación anarquista llevó a la participación de los anarquistas en amplios movimientos de izquierda, especialmente en el movimiento laboral, pero también en movimientos antimilitaristas e incluso pacifistas en países que se preparan para guerras o las están librando, en movimientos anticlericales y humanistas que ocurren en países religiosos, en movimientos en pro de la liberación nacional o colonial, de la igualdad racial o sexual, de la reforma legal o penal, o de las libertades civiles en general.

Tal participación significa, inevitablemente, una alianza con grupos no anarquistas y algún compromiso respecto de los principios, y los anarquistas que se consagran profundamente a tal acción corren siempre peligro de abandonar totalmente su ideario. En cambio, el rehusarse a aceptar tal riesgo significa generalmente la esterilidad y el sectarismo, y el movimiento anarquista sólo tendió a ser influyente cuando aceptó desempeñar plenamente su papel. La contribución peculiar de los anarquistas a tales ocasiones es doble: acentuar el fin de una sociedad libertaria e insistir sobre la utilización de métodos libertarios para lograrla. Esta es de

hecho una única contribución, pues el aspecto más importante que podemos señalar es no sólo que el fin no justifica los medios sino que los medios determinan el fin, que los medios *son* fines en la mayoría de los casos. Podemos estar seguros de nuestras propias acciones, pero no de las consecuencias.

Una buena oportunidad que tienen los anarquistas de impulsar a la sociedad hacia el anarquismo parece constituir la participación activa, según estos lineamientos, en movimientos no sectarios tales como el Comité de los 100 en Inglaterra, el Movimiento 22 de marzo en Francia, la SDS en Alemania, los Provos en Holanda, los Zengakuren en Japón, y los diversos grupos de derechos civiles, resistencia al enrolamiento y poder estudiantil en los Estados Unidos. En épocas anteriores, la máxima oportunidad para un movimiento realmente sustancial hacia el anarquismo se encontraba, por supuesto, en los episodios sindicalistas militantes en Francia, Italia, España, los Estados Unidos y Rusia, y, sobre todo, en las revoluciones de Rusia y España; en la actualidad no se halla tanto en las revoluciones violentas y autoridades de Asia, África y Sudamérica, como en insurrecciones de Hungría en 1956 y Francia en 1968 (¿y cuándo en Inglaterra?).

DETERMINISMO Y UTOPISMO EN LA TRADICIÓN ANARQUISTA

Laurens Otter

Ha habido siempre un conflicto, dentro del anarquismo, entre las dos tradiciones del determinismo y el utopismo. Esto queda con frecuencia oculto a causa de las diferencias más superficiales que existen entre el pensamiento tolstoiano y la tradición bakuniniana del anarquismo violento, pero esta diferencia superficial sólo contribuye a confundir el problema. Los materialistas parten del hecho de que todos los hombres, gobernantes y gobernados, están condicionados por la sociedad en que viven, y de que la medida en que las personas pueden rechazar a esa sociedad está circunscripta por la sociedad misma, de que pueden hacerlo dentro de límites de “moderación”, lo cual equivale a no realizar ninguna ruptura efectiva con la sociedad, o hacerlo fuera de esos límites y erradicarse a sí mismos como excéntricos, aislándose de las personas sobre las que hay que influir para lograr el cambio social. Los utopistas parten del ejemplo individual, se basan en la teoría de la gota constante que cambia la naturaleza de la sociedad en general, pero no pueden dar cuenta del hecho de que todas las organizaciones libertarias dentro de un marco no libertario están sujetas a corrupción, por la circunstancia de que si bien el condicionamiento es desigual y permite que una minoría se rebele totalmente, ésta debe ser, por definición, una minoría. Naturalmente, pocas personas se mantienen exclusivamente dentro de una de las dos tradiciones, y más adelante volveré sobre las consecuencias de esta alternativa.

Los deterministas basan su confianza en lo que respecta a la consecución del socialismo, en el hecho de que todos los sistemas clasistas tiene conflictos (contradicciones) inherentes, y en esos puntos los impulsos naturales del sistema de clases giran en torno de sí mismos y provocan así un quebranto de la pauta normal de los acontecimientos. Por lo tanto, toda acción se realiza en el punto de contradicción, que fue más frecuentemente, en el tipo de sociedad descrito por Marx y Bakunin, el punto de producción. Los utopistas, en cambio (y si se desea un ejemplo que los represente y que no incluya a los pacifistas ni a los anarquistas, se le tiene en el caso del Partido Socialista de Gran Bretaña), insisten en que la experiencia ha mostrado que donde ocurre un quebranto en la sociedad de clases sin el surgimiento anterior de una mayoría

consciente de socialistas, emerge una nueva *élite*, y que sucede naturalmente que las viejas injusticias son reemplazadas por otras nuevas y quizás peores.

OBSTÁCULOS INTELECTUALES

Se observa, al considerar la posición determinista o la utopista, que si cualquiera de ellas fuera enteramente lógica no haría efectivamente nada. Los utopistas se retraen del mal de un mundo clasista hacia un aislamiento "más sagrado que tú" o hacia el comunitarismo, mientras que los deterministas se igualan a sí mismos con su clase de un modo que los priva del poder de hacer una crítica independiente del sistema; esto o importaba en una sociedad capitalista clásica, pero como en la actualidad todos los habitantes de los Estados metropolitanos, excepto una minoría muy pequeña, tienen un interés creado en el mantenimiento de por lo menos una parte del sistema establecido, su importancia resulta evidente. La mayoría de la actividad revolucionaria se encontrará, de hecho, en aquellos que se ubican entre estas dos posiciones teóricas, en quienes se originan en una u otra tradición, pero conceden que hay en la otra un elemento de verdad. (Diremos al pasar que cuando uno afirma que los habitantes de los países metropolitanos tienen un interés en la preservación de por lo menos parte del *statu quo*, ello no significa sólo lo que los izquierdistas de la década de 1930 querían significar con esto, es decir, que todas las personas que forman parte de una potencia imperial rica se benefician de la superexplotación del pueblo colonial, sino que la naturaleza de toda explotación manejada por *managers* -sea en la forma keynesiana, la del New Deal, la fascista o la comunista- es tal que para eliminar el ciclo de "auge-caída" del capitalismo clásico una proporción muy grande de la industria produce artículos de desecho -se trate de armas disuasivas o de puro desperdicio industrial-, mientras muchos otros sectores se emplean en tareas que se eliminarían en una sociedad libre.)

Yo supondría que la mayoría de los lectores se ubican en algún punto dentro de ese terreno intermedio y que son deterministas con tendencias utopistas o viceversa. Uno puede examinar, por ejemplo, el *Peace News* y encontrar que en algunos aspectos se ubica más netamente en la tradición utopista, o que varias tradiciones socialistas libertarias se acercan más al determinismo, pero en general las diferencias son sólo de énfasis. Sin embargo, la dificultad ha consistido siempre en que, en gran medida, cada uno experimenta la necesidad de argumentar en favor de su causa en la forma no adulterada de una u otra tradición, pues aunque toda agitación revolucionaria constructiva surja del sector intermedio éste no es intelectualmente respetable por el momento, y uno tiene que basar sus argumentos en términos deterministas o utopistas y conceder luego que si bien uno es utopista acepta que la gente esté en gran medida condicionada, o como ocurre en mi propio caso, aunque sea determinista -sobre una base de clase, pero no individual-, acepta el argumento utopista de que para construir el socialismo, el anarquismo o la sociedad libre se requieren socialistas convencidos. De cualquiera de las dos maneras uno concede limitaciones que lógicamente no tienen sentido respecto del argumento total, y sin embargo, puesto que todas las experiencias tienden a probar la corrección de las limitaciones, raramente nos sentimos tan embarazados como deberíamos estarlo lógicamente; sólo porque sabemos que la coherencia intelectual en este aspecto ha llevado siempre al quietismo o a encerrarse en la torre de marfil.

Si se reflexiona un instante se ubicarán en este sector intermedio movimientos tales como el MCF, el Anti-Apartheid, la Guerra contra la Necesidad, el CND [Comité para el Desarme Nuclear] y el Comité de los 100, los Amigos de King Hill, los reformadores del sistema carcelario, quienes realizan campañas para lograr mejores condiciones para los prisioneros liberados, los ancianos que viven de pensiones, la unidad racial, etcétera; todo lo cual, para el determinista tradicional, se concentra meramente en efectos periféricos del sistema, mientras

para el utopista, puesto que tales movimientos no comienzan con un compromiso individual, son incapaces de asumir posiciones fundamentales. La actual resurrección anarquista es, tanto en su origen como filosóficamente -en gran medida- de la misma índole que estos movimientos; en verdad, un amigo marxista me escribió hace poco diciéndome que el rechazo anarquista de las finalidades inmediatas da habitualmente por resultado su concentración en la insistencia en pro de reformas periféricas, y ponía como ejemplo tales problemas. Por lo tanto, vale bien la pena que busquemos un fundamento, una explicación intelectual del hecho de que nos ubiquemos en el sector intermedio, más bien que limitarnos a las premisas de otros.

INNOVACIONES DE MEDIADOS DEL SIGLO XX

Todos los materialistas, excepto los más antediluvianos, han concedido desde hace mucho tiempo, por supuesto, que las contradicciones inherentes a la fase gerencial del capitalismo -a diferencia de las correspondientes al capitalismo empresista- no son fundamentalmente económicas. (Y esto vale aunque la mayoría de ellos rechacen el término gerencialismo y produzcan eufemismos tales como neocapitalismo, cf. *Towards Socialism, passim*). Problemas tales como la alienación, el colonialismo, la burocracia, el militarismo y el racismo, que constituyeron a mediados y fines del siglo XIX tesis adecuadas para tratados eruditos escritos por filósofos socialistas, pero no fueron temas de seria consideración política programática, constituyen ahora la base esencial de cualesquiera teorías y políticas de un movimiento radical efectivo. Esto se refleja en los escritos de los pensadores marxistas más importantes, así como de la mayoría de los teóricos postmarxistas, desde la Nueva Izquierda hasta *Socialisme ou Barbarie*.

En forma similar, incluso entre los pacifistas más despistados, habría hoy pocos que negaran que existe una vinculación fundamental entre la violencia de la sociedad y la que ocurre entre las naciones; o que todas las escuelas, los medios masivos de comunicación, etcétera, aceptan como dogma que son necesarios los gobiernos, necesaria la violencia gubernamental, y que la riqueza y el privilegio constituyen hechos esenciales de la vida, quizás como males necesarios, mas de indudable necesidad. (Les es por supuesto difícil a los padres pacifistas impedir que el Estado adoctrine a sus propios hijos para que acepten esto, así como resultará obviamente visible que los niños cuyos padres no son pacifistas aceptarán en general, por lo menos al comienzo, el militarismo estatal). Así como el humanismo socialista y marxista refleja en los escritos pacifistas, que no se limitan en general a insistir en que la sociedad clasista hace que sus miembros, tanto gobernantes como gobernados, sean psicológicamente alienados sino que también condiciona a quienes reaccionan ante ella y ante su naturaleza, y limita su número. Así, tanto entre los deterministas como entre los utopistas, las ciudades teóricas mismas han adoptado sus teorías para satisfacer algunos de los argumentos de sus rivales ideológicos, y al hacerlo así han minado su propia posición.

Vale quizás la pena considerar, en este momento, el ensayo de Koestler acerca de los intelectuales, titulado *El yogui y el comisario*. En este libro se define a la intelligentsia como aquellos capaces de un juicio político independiente, y se explica esta capacidad con el argumento de que la intelligentsia surgía habitualmente de estratos sociales dotados de privilegios suficientes como para ser independientes y capaces de rebeldía sin excesivo temor manifiesto al castigo, pero al mismo tiempo ubicados en un punto suficientemente bajo dentro de la escala social como para advertir y sentir de una manera inmediata la explotación y reaccionar contra ella. Esto significa, por supuesto, que la *intelligentsia* no expresa de hecho una independencia no determinada, sino que su independencia es sólo real en la medida en que está condicionada de modo que juzgue los hechos no puramente mediante juicios de clase, y así hay mayor probabilidad de que estén políticamente en desacuerdo dos miembros de este

estrato que los pertenecientes a cualquier otro. Koestler sugería que esta situación dio origen a una considerable perturbación psicológica, a tensiones nerviosas y mentales, etcétera, y que tal perturbación es la enfermedad ocupacional de la *intelligentsia*, por la cual no hay más derecho a ocuparla que a los mineros cuando enferman de silicosis. La *intelligentsia* se siente culpable por sus privilegios, pero está demasiado atrapada por ellos como para abandonarlos fácilmente, y aun quienes lo hacen se vuelven *declassés* y están siempre marcados por su acento y la educación que recibieron, que revelan su origen relativamente desahogado.

Podríamos preguntarnos muy bien si de hecho puede existir algún cuerpo estático tal como el que examina Koestler, si las divisiones de clase se mantienen constantes durante un tiempo suficiente como para que produzcan tales estratos, si esos estratos tienen que ser vecinos o paralelos, si la movilidad social no hace que la gente pertenezca a un estadio que se ha ubicado previamente por debajo de ella, luego a su altura y después por encima. Pero luego de plantear estas preguntas, subsiste un núcleo obvio de verdad que sugiere que para hacer una revolución debemos implicar a estratos en la formulación de un juicio independiente, compuestos por personas que de acuerdo con su condicionamiento normal no lo formularían; o que debemos ampliar los límites de los estratos que están condicionados para hacer tales juicios, hasta el punto de que incluyan a la vasta mayoría del pueblo. En uno y otro caso nos enfrentamos con la deducción de que para producir una mayoría revolucionaria debemos aprender antes de la revolución a aceptar el proceso de condicionamiento que realiza el Estado y a trastornar su delicado sistema de controles y equilibrios. Los bolcheviques, por supuesto, tienen una solución simple (una minoría toma el poder y libera suficientemente a la mayoría como para que luego sea capaz de conservar el poder por sí misma). Lamentablemente hemos visto cómo funciona esto, y aunque algunos anarquistas hayan derivado de Bakunin o Mazzini puntos de vista no distintos de los que sostienen los bolcheviques, nosotros no tenemos una vía de escape tan fácil. Por supuesto, la explicación determinista que da Koestler acerca de los radicales coincide con la de Stirner, pero es en gran medida menos doctrinaria y está más de acuerdo con los hechos observables que el egotismo consciente puro.

¿ESPECTADOR, MASOQUISMO O NO?

En los primeros días del CND, quienes apoyaban al Comité de Acción Directa, que como yo mismo provenían de tradición materialista del Izquierdismo, consideraron al comienzo que la desobediencia civil era un mero sustituto de la acción efectiva (no en el sentido en que Colin Ward dijo en *Anarchy* que la clase media se vale de la resistencia pasiva para protestar contra su propia impotencia, puesto que esa sugerencia presupondría que no se desea en absoluto llegar al día de la acción masiva de la clase obrera, sino en el sentido de que puesto que no ocurría ninguna acción de masa y, lo que es más, toda tarea encaminada hacia tal acción parecía ineficaz, era mejor que no hacer nada y hablar mucho). Sin embargo, la experiencia nos enseñó muy rápidamente que disponíamos con ello de un nuevo medio propagandístico. Aprendimos que el efecto psicológico sobre quienes trabajan en la Bomba -mucho de los cuales ya tenían dudas sobre el tema pero las enmascaraban diciendo "bueno, es la decisión del gobierno"-, producido por personas que los obstaculizaban mediante una acción no violenta, fue hacerlos pensar mucho más profundamente respecto de la responsabilidad individual y reducir la eficacia de años de condicionamiento por parte del Estado. Indudablemente, este proceso ocurrió mediante el concepto utópico de la persuasión individual y la esperanza en que la gente se rehusara a obedecer, pero sin embargo fue un medio que produjo un efecto fundamentalmente social; quienes fueron influidos por él suscitaron normalmente el problema en su sindicato o en la reunión de su sitio de trabajo lo examinaron allí -en los movimientos de resistencia pasiva de Aldermaston y de Pickenham de 1958, esta prédica llevó a requerimientos sindicales de transferencia a trabajos productivos para la vida de tiempos de paz; además, fue

una acción individualmente orientada que tuvo en cuenta el condicionamiento y trató de enfrentarlo-. Así, llegamos a advertir el valor de la NVR (resistencia no violenta) como técnica revolucionaria, pero cometimos no obstante un error de importancia como resultado de nuestras ideas pasadas. Quienes trabajábamos con los que provenían de una tradición puramente pacifista, hablábamos con frecuencia de las razones en que se apoyaba la desobediencia civil, y era normal que el PYAG (Pacifist Youth Action Group: Grupo de Acción de la Juventud Pacifista) nos descartara como masoquistas, y desechara nuestras teorías como un mero deseo de una NVR más bien simbólica que efectiva; en verdad, me parece recordar que los traté en forma muy despectiva en un escrito, después de que dejé de dedicar toda mi actividad a la resistencia no violenta. Esto fue injusto. Injusto porque no comprendimos el concepto de testigo referido a una forma peculiar de pronunciamiento no revolucionario. Era visible la actividad de los pacifistas que “asistían como testigos” en número suficiente, sea mediante la protesta, la formación de comunidades o la organización cooperativa o mediante la objeción de conciencia, es decir, mediante un proceso de presión que permitiría, efectivamente, construir una democracia directa no distinta del punto de vista anarquista acerca de la sociedad (cf. el escrito de Allen Skinner titulado *Towards a Non-Violent Society*). Por supuesto, este tipo de pensamiento puede engranar en una plataforma abiertamente revolucionaria, como ocurre, por ejemplo, con el discurso de Bob Barltrop pronunciado en Conway Hall en el día de Pascua.

En la medida en que los utopistas creen en la construcción de un movimiento mayoritario de utopistas previo al cambio de la sociedad, y en la medida en que la mayoría de ellos son demócratas por excelencia -el tipo de demócratas que no ven ninguna diferencia entre las palabras democrático y libertario-, su asistencia como testigos no era ni más ni menos que un modo de votar. No les agradaba la sugerencia de que fueran revolucionarios tan sólo porque confundían a la revolución con la imposición violenta del dominio de la minoría. Como resultado, aunque practicaban la extensión de la democracia de participación y trabajaban por ella, sus argumentos teóricos se articulaban con la democracia parlamentaria y su negación. Por más que uno rechace la premisa de que es posible construir, en una sociedad de clases, un movimiento de masas que niegue totalmente la ética de esa sociedad, y que al rechazarla esté en desacuerdo con las propuestas utopistas, el determinista revolucionario debe ver bajo esta luz la posición utopista, debe comprender que esta política no revolucionaria pero sin embargo basada en la capacidad de acción personal y en el altruismo, que se manifiesta en los movimientos en pro de la unidad racial, OXFAM, las escuelas libres, el trabajo dedicado al cuidado de niños, etcétera, puede estar tácticamente equivocada pero no obstante no se orienta hacia la obtención del poder sino que, por el contrario, es un intento de trabajar por algo no distinto de lo que nosotros queremos. Hay una profunda diferencia en la táctica, pero poca en los principios; e incluso en el nivel táctico parece haber considerable evidencia que sugiere que los utopistas constituyen una ayuda para los materialistas en sus propias luchas, y que los medios pueden corresponderse en cierta medida.

ABUNDANCIA O VACIEDAD DE HOY

Por lo menos en la superficie, casi todos los habitantes de una sociedad gerencial-capitalista muy modernizada y dotada de abundancia participan en la continuación del *statu quo*. Todos los que trabajan en industrias vinculadas con los armamentos, por ejemplo (por lo menos el 40 por ciento de todas las personas empleadas, cuando contamos a los que trabajan en las industrias que proporcionan piezas, materiales, productos alimenticios o servicios a las industrias de los armamentos y las que a su vez abastecen a aquéllas), tienen un interés económico en la preservación del militarismo; puede muy bien ocurrir que los trabajadores de tales industrias sean muy militantes acerca de problemas de salarios y condiciones de trabajo, pero es un poco difícil imaginarlos luchando por el desarme, a menos de que se convenzan primero de todos los

argumentos en pro del anarquismo, en cuyo caso sería improbable que permanecieran en los mismos trabajos. La Federación Policial es en este momento uno de los sindicatos especializados más militantes del país, pero nos resulta difícil imaginar un sindicato policial antiestatal y revolucionario. Agreguemos a otros funcionarios públicos, a todos los trabajadores de la propaganda, el seguro, la banca; añadamos el sistema antinatural de transportes, la privatización y el peligro para la vida inherente al coche familiar y al camión comercial, cuando el transporte ferroviario gratuito podría reducir los costos y el riesgo de muerte; agreguemos todos los otros trabajos dañinos e innecesarios y sumaremos un enorme porcentaje de personas que a primera vista creen que tienen un interés económico en que las cosas estén como están. Sin duda podemos explicarles que en una sociedad plenamente socialista saldrían aun mejor parados, pero retrocedemos con ello de inmediato al mundo utopista de la prédica, no partimos de sus necesidades reales y obvias y les mostramos que deben tener el socialismo para lograr un salario de subsistencia plena. Luego de convencerlos, tendríamos aún que acudir al utopismo para persuadirlos de que deben asumir los riesgos y tomar la iniciativa, puesto que para la minoría radical hay riesgos. Si miramos en torno de nosotros, ¿cuántos anarquistas del pasado, Spugubs o Trots conocemos que ahora reciben salarios confortables o gruesas sumas por horas extras, a menudo a expensas de sus compañeros, y que justifican esto diciendo que mientras exista el capitalismo ellos serían tontos al no obtener lo que pudieran en cada circunstancia?

Esta identificación parcial del trabajador moderno, por más insatisfactorios que sean su trabajo y las circunstancias de su vida, va mucho más lejos que la identificación parcial descrita por Lenin y otros a comienzos de siglo, cuando éstos señalaban que los habitantes de una potencia metropolitana industrializada derivaban una ventaja financiera de la superexplotación del proletariado colonial, y que esto les permitía a los capitalistas occidentales modificar su explotación del proletariado de Occidente. Por supuesto, existe aún un elemento obvio de verdad en esto, y la superexplotación de los negros norteamericanos o de los habitantes de los campamentos siberianos de esclavos son, por supuesto, refinamientos de tal situación, pero vivimos en un período de desarrollo en que el cuadro que trazó Lenin del imperialismo está tan anticuado que incluso Enoch Powell defiende la propuesta de retirarse de las colonias porque éstas ya no constituyen un buen negocio. Sin duda el neocolonialismo existe, pero la pauta normal de la organización capitalista ha llegado ahora a una fase plenamente internacionalista, y como de este modo el capital es el mismo en todos los países, no tiene necesidad de colonias ni siquiera de neocolonias, cuando las repúblicas independientes sirven perfectamente al mismo objeto.

Ahora bien, el punto de vista determinista tradicional sostenía que las necesidades expansivas del capital daban inevitablemente origen al ciclo de “auge-caída” y a otras contradicciones obvias de esta clase; que éstas producirían una reacción natural en la clase trabajadora, que aún sin ser conscientemente socialista (y no digamos anarquista) actuaría de una manera revolucionaria (sea marxista o sindicalista). Esto se vería sin duda promovido por el hecho de que, en la época de Marx, mucha gente recordaba aún el desarrollo del sistema fabril y los últimos casos de trabajo confinado, y que además ninguna fábrica era entonces tan grande como para que no pudiera ser evidentemente manejada por un consejo de todos los trabajadores que la componían. No obstante, actualmente, con el advenimiento de la abundancia, así como con el surgimiento de fábricas mucho más grandes basadas en la automatización o incluso sólo en el uso de cintas transportadoras (un invento postmarxista) no podemos postular -basándonos simplemente en principios deterministas aplicados en el plano puramente económico- que ocurrirá alguna lucha inevitable que se refiera a algo más que a los salarios y a las condiciones de trabajo, y en verdad la naturaleza de la abundancia y este interés superficial en el *statu quo* son de tal índole que los deterministas deben postular lógicamente el carácter inevitable del conservadorismo social de la mayoría de las personas.

CONDICIONAMIENTO Y CONTRADICCIONES

Tal como Marx describió el capital como trabajo muerto, y la lucha entre capital y trabajo como equivalente a una contienda entre el espíritu humano viviente y el peso muerto de la historia, así también el condicionamiento social y las ortodoxias que inundan la enseñanza escolar reflejan no tanto los intereses directos de los gobernantes actuales como los de sus predecesores. Este es el motivo por el cual vemos constantemente que los sectores más eficaces (y, por lo tanto, más opresivos en su explotación) de la clase dominante se alinean con “las fuerzas del radicalismo y el progreso” (es decir, la Izquierda convencional). Este es el motivo por el cual una cierta dosis de cambio social, una cierta oscilación del péndulo, victorias limitadas de la causa de la igualdad social, constituyen una parte necesaria de la adaptación normal del dominio de clase a los cambiantes medios de producción. Pero como ocurre en el caso del ciclo “auge-caída” esta es una contradicción del dominio de clase, y probablemente a diferencia invariable cualquiera sea la naturaleza del sistema de clase, y probablemente a diferencia de esos ciclos constituya una contradicción invariable cualquiera sea la naturaleza del sistema de clase. Para llegar a existir, para movilizar la fuerza necesaria con el fin de establecer el dominio de clase modernizado, la clase dominante tiene que dar origen a organizaciones de protesta que previamente no habían existido. Esto sólo puede hacerse dando rienda suelta a una disconformidad que antes se mantenía bien sujeta y segura.

La existencia misma del utopismo señala otra contradicción inherente al condicionamiento capitalista. Como lo sabe todo determinista, las *élites* dominantes hacen que se predique una ética que sanciona su propio dominio y forma de explotación: la vinculación existente entre las necesidades del mercantilismo o capitalismo industrial y la prédica de las virtudes del trabajo duro, la continencia sexual y la abstinencia de la bebida ha sido mencionada con bastante frecuencia como para que no sea necesario insistir aquí sobre ella. Sin embargo, la necesidad que tienen los gobernantes de disponer de una ética que proporcione su propia justificación hipócrita y constituya un opio para los demás trae consigo su propia contradicción, porque dada la existencia de otros códigos morales impuestos e inmutables, habrá siempre quienes los tomen en serio y, al hacerlo así, lleguen a desafiar a los gobernantes con el arma que ellos mismos fabrican.

El hecho de que el condicionamiento represente el pasado, y la naturaleza misma de la ética sea impuesta desde fuera o sostenida como natural, significa que no es en realidad totalmente cierto que una ética no pueda cambiar sin que ocurra antes un cambio social; por el contrario, puesto que si la mayoría del pueblo considerara que la sociedad en que vive es suficientemente odiosa desde el punto de vista moral como para retirarle su consentimiento, ésta se hundiría, un sistema social y la ética que los sustenta no pueden estar en oposición durante largo tiempo.

Se deduce de todo el razonamiento determinista que la mayoría de los súbditos de cualquier sistema tendrán una ética derivada del condicionamiento producido por ese sistema; y si se deduce, por consiguiente, que los radicales utopistas están limitados por ese factor, resulta entonces natural que los deterministas deban considerar en qué medida puede cambiarse esta ética como parte de un proceso revolucionario antes de la abolición final del Estado y del poder de clase. Se deduce también que es necesario descubrir en términos puramente deterministas si las acciones de los utopistas pueden contribuir de alguna manera a cambiar el clima ético hasta un punto suficiente como para permitir posteriores desarrollos éticos y otros movimientos utopistas. De la misma manera, si para los utopistas constituye un imperativo moral construir un movimiento pacifista (socialista o anarquista) destinado a cambiar el pensamiento de la gente como elemento preesencial del cambio social, y si en algún sentido los utopistas conceden que el condicionamiento social afecta a este proceso, resulta entonces también éticamente esencial que se estudien los determinantes del condicionamiento ético.

ANTI-ESTABLISHMENTISMO IMPUESTO POR EL ESTABLISHMENT

Parte de nuestro condicionamiento consiste en “guiarse por el que va primero”. También depende de ello el hecho de que incluso los izquierdistas más radicales presenten huellas en su estructura de la ética del sistema que rechazan, así como el hecho de que todos -incluso los *Beats* más liberados- dependan económica y socialmente del sistema del cual tratan de excluirse. La mayoría de la actividad radical surge, en gran medida, de las necesidades que tiene parte del *establishment* de reformar al resto. El *establishment* impone que haya corrientes de oposición, que éstas se comporten de cierta manera, y que determinados sectores de los gobernados quedan alineados de una manera particular que los lleve a unirse a los que protestan. (Debería acentuarse que al decir que el Establishment impone esto, no queremos sugerir que lo haga en forma consciente, sino tan sólo que es el producto inevitable de las necesidades de la clase dominante). El *establishment* sólo puede estar amenazado si estas corrientes de protesta van más allá del punto de la mera reforma; lo cual es una razón de que el anarquismo sea mucho más importante hoy que en la época de Bakunin, pues entonces era posible concebir un cambio revolucionario que no llegara, sin embargo, a convertirse en anarquismo, y hoy no lo es.

Los grupos que protestan contra determinados males de la sociedad (quizá tan sólo desean una mejor iluminación en las calles), apoyan las campañas en pro de la alimentación de los hambrientos del mundo, trabajan por la integración, la reforma de las cárceles, etcétera cuando están fundados por personas que comparten el punto de vista social general sostenido por el *establishment* tienden a modelarse según lo que la sociedad en general considera que es la pauta de una organización eficiente, es decir, una organización jerárquica. Incluso grupos (como ocurre con el OXFAM) que comenzaron con una ética fundamentalmente distinta, cuando desean que se los acepte imitan el sistema establecido. Por lo tanto en este aspecto como en otros se imponen así desde fuera la naturaleza y los límites del rechazo de la ortodoxia del *statu quo*.

La tendencia general de esta clase de protesta contra aspectos determinados del dominio de clase se dirige, como hemos sugerido, a movilizar el apoyo de aquellas fuerzas integrantes de la *élite* gobernante que desean eliminar las partes anquilosadas y muertas de su estructura y reclutar sangre nueva. Sin embargo, la existencia de movimientos de resistencia que se oponen a *establishment* y rechazan su ortodoxia, impone también la necesidad de que un grupo más pequeño de protesta defiendan conscientemente un sistema alternativo que ahorraría la necesidad de que existan estos males. En realidad, quienes manifiestan una protesta parcial no tienden, por su índole misma, a alinearse con una teoría de oposición radical, pues si así fuera el sistema de clases se hundiría bajo la opresión de una división demasiado básica de opiniones entre la gente que lo integra; pero aunque los que sostienen la protesta parcial acepten por naturaleza el punto de vista general de sus parientes más serviles, necesitarán apoyo intelectual y moral cuando los desafíen los guardianes de la ortodoxia, y lo obtendrán señalando a sus aliados de la Izquierda y diciendo: “Éstos conocen la respuesta”. Pero así como el protestador parcial no puede romper totalmente con el consenso, pues de otro modo no habría consenso ni sistema, tampoco quienes sostienen una teoría de oposición pueden apartarse radicalmente de los protestadotes parciales. De ello resulta que tal como el sistema determina la protesta, los protestadotes determinan medios de propaganda de la Izquierda (que no sea un minúsculo sector preparado para gritar en el desierto y que quiera a la vez evitar la impotencia).

El incremento actual de la música popular de protesta muestra hasta qué punto puede cambiar el clima de opinión en una sociedad sin que ocurran transformaciones apreciables en la base de poder. Quizás no haya ningún adolescente en nuestro país que no haya realizado por lo menos una grabación antiestatal o contra el *establishment*; una grabación u otro medio de difusión por

el cual se protesta contra la barbarie de la guerra y se sugiere que la manera obvia, pero sin embargo revolucionaria, de oponerse a ella, consiste en negarse a luchar; una grabación que protesta por la manera en que se usa a la raza para ejercer dominio o una que se burla de la estupidez así como de la hipocresía de nuestros gobernantes. Hasta hace no más de cuatro años, nadie hubiera sostenido seriamente la idea de que ese tipo de música popular pudiera figurar regularmente en lugar preferencial dentro de los programas. En mi caso particular, por ejemplo, si alguien me lo hubiera sugerido, habría explicado cómo los poderes de control del Estado sobre los medios de comunicación de masa hubieran indudablemente impedido cualquier incremento significativo de las canciones izquierdistas. Sin duda, el hecho de que el Estado no haya ejercido este poder se debe, en gran medida, al principio de la vacunación: si se da a alguien una pequeña dosis de un germen patógeno, esperamos impedir con ello que se vea afectado por un serio ataque de una enfermedad real, y si se da a la gente una pequeña dosis de una forma diluida y corrompida de radicalismo, ello debería impedir una infección mayor. (Las jerarquías eclesiásticas y los líderes de los partidos políticos de izquierda han estado haciendo esto durante años).

No hace mucho tiempo, los anarquistas estaban encantados por el hecho de que *The Big Rock Candy Mountain*, que era una canción popular, llegara a constituir un riesgo por el cual quienes la cantaran pudieran sufrir prisión de seis meses. Pero el relato que allí se hacía de una nueva sociedad era muy alegórico y poco más que un cuento de hadas. Nos sorprendió agradablemente *Sixteen* (¿*seventeen*?) *Tons*, que tuvo también una breve vida. Dentro de nuestros propios círculos, aplaudimos las canciones de Philip Sansom por su contenido más que por su forma e interpretación, y quizás hemos buscado acceso a pequeños círculos para oír a otros cantores similares que hablaban ocasionalmente de revolución en sus canciones. Pero ahora es buen negocio ser un protestador, se producen literalmente a montones canciones totalmente desenfadadas y no comprometidas como las de Philip, y podemos oír que todos los niños *tories* que van en el ómnibus a su escuela privada, y todos los voluntarios de las fuerzas armadas discuten la última grabación de Dylan o Jansch. Por supuesto, el Estado no ha concedido esto por bondad de corazón, sino que consideró cuidadosamente los peligros relativos de la supresión y la libertad, pero si oímos decir que el gobierno remite por vía aérea vacuna de Salk a un determinado sector, presumimos que trata de combatir una epidemia, y tanto el hecho de que proporcione vacunas contra el libertarismo y el pacifismo como el hecho de que en los Estados Unidos las autoridades promueven activamente canciones de contraprotesta del ala derecha, constituyen un signo muy auspicioso.

Hay otras buenas señales: nos encontramos con frecuencia en la actualidad con avisos en los que se hace una propaganda puramente verbal de la conciencia social o que incluyen una exhortación a meditar. En una viaje reciente a Londres, yo, como campesino, me sentí impresionado por la proliferación de carteles en los que se hacía un llamado a los “Individualistas”, hecho que constituía una completa novedad desde la última vez que había estado en la capital. (De nuevo como evidente falsificación, fuera del movimiento anarquista -y a veces dentro de él-, la persona normal que insiste en llamarse individualista es alguien tan incierto respecto de su individualidad que necesita asegurarse de ella. Si un individualista desea replicar que el comunista anarquista normal es alguien que sabe muy bien que es incapaz de trabajar en forma cooperativa con cualquier otro, concederé que eso es casi justo). Los gobiernos hablan ahora de su ayuda a los países subdesarrollados; con evidente falsedad imponen el 7 por ciento de interés, y hace unos pocos años la misma cantidad de dinero se incluía en el presupuesto como inversión en ultramar, con sesudos artículos provenientes de economistas donde se mostraba que en el estado por el cual pasa (o pasaba) el comercio mundial obtenemos muchos beneficios del dinero aparte del interés, pues ¿de qué otra manera podrían permitirse esos países pagarnos precios exorbitantes por nuestros productos? Pero el hecho de que se necesite la hipocresía y de que haya que rebautizar con el nombre de ayuda una inversión comercial provechosa, por más nauseante que sea, sugiere sin embargo que el *establishment* se ve forzado a buscar una componenda con una conciencia moral que va

despertando. Aunque el Estado se beneficie, como seguramente sucede, con este despertar y haga algo para suscitarlo, lleva sin embargo dentro de sí mismo las semillas de su propia destrucción.

Véanse por ejemplo las ediciones dominicales de los diarios serios, los semanarios “izquierdistas”, y se observará que en estos pocos años han llegado a asumir una actitud mucho más adulta. Obsérvese la Freedom Press from Hunger Campaign [Campaña para la liberación del hambre], y el desarrollo de la OXFAM, World Refugee Year [Año mundial del refugiado], y por más falsos que sean tales movimientos (y no hablemos de la indignidad suprema del World Cooperation Year [Año de la cooperación mundial]), por más pequeña que sea la reforma penal que abolió los castigos por delitos homosexuales, etcétera, cuando los examinamos cuidadosamente reflejan una necesidad de aplacar a la opinión pública, mientras que no hace mucho tiempo todas las iniciativas de aplacamiento se hacían hacia la Derecha. Para tomar un ejemplo más cercano, el fantástico desarrollo del movimiento anarquista en años recientes -y soy más escéptico que nadie respecto de la sinceridad de la convicción anarquista entre algunos de los anarquistas que intervienen en las marchas pacifistas de Pascua (particularmente con quienes insisten en ponerse insignias con las iniciales YCL o en llevar banderas del Vietcong detrás de las banderas anarquistas)- indica, aunque más no sea, un cambio de clima en la opinión entre quienes han comenzado a rechazar a nuestra sociedad. Hace seis años, quienes deseaban protestar se orientaban hacia el CND, pero aunque éste estaba constituido sobre la base de una exigencia fundamental impuesta por los anarquistas y que sólo podía satisfacer mediante la revolución anarquista, no obstante es acentuado el contraste que existe entre la revuelta a medias de quienes realizan campañas ortodoxas e incluso los anarquistas de Pascua. Esto ha ido acompañado por un permanente retroceso de muchos viejos camaradas a los cuales simplemente no vimos en torno de nosotros en los últimos quince años; sin duda éstos se repliegan quejándose de que siempre habían dicho que los anarquistas no debían complicarse con el CND (pero ya no estaban con nosotros cuando se fundó este último movimiento); sin duda nos piden que volvamos a los métodos de acción que dieron tan desastrosos resultados después de la guerra, hasta el punto de que quedaron virtualmente eliminadas ambas secciones del movimiento anarquista; su trabajo se limitará con seguridad a criticar las innovaciones y su influencia resultará, al fin de cuentas, dañina: pero no obstante también ellos son un indicio de que el clima ha cambiado; y este cambio climático era esencial para poder lograr un cambios social.

LA IZQUIERDA Y LAS PERSPECTIVAS DE LA ORTODOXIA

Simplificando deliberadamente con exceso y haciendo estático lo que está de hecho en estado de flujo (y que no podría funcionar si no lo estuviera) podemos analizar a la Izquierda y ver en qué medida funciona para bien el sistema y en qué medida ese funcionamiento lleva dentro de sí el embrión de la revolución. Para abarcar a los utopistas como deterministas podemos definir a la Izquierda *in toto* como la suma de todo rechazo humanista del *statu quo* y de su pensamiento, sea que este rechazo surja del autointerés de los más explotados o del altruismo de otros o de una mezcla del altruismo y el autointerés de diversos estratos de los explotados. (Diré de paso que un amigo me reprochó por utilizar la palabra consenso, actualmente en boga, para describir el pensamiento del *statu quo*, y esto me parece un poco excesivo porque la utilicé antes de que el presidente Johnson la santificara, y es el único término adecuado, pero concedo la crítica). Dentro de la Izquierda uno ve, normalmente, tres divisiones principales: la Izquierda Convencional, que se preocupa meramente de protegerse contra las depredaciones de los gobernantes, de reaccionar contra las traiciones de los ex líderes de izquierda integrados ahora a las cuatro quintas partes de personas que coinciden entre sí las cuatro quintas partes de las veces. Esta Izquierda Convencional, como hemos mencionado al considerar el

condicionamiento, sólo puede diferir de la ortodoxia de una manera muy limitada, pues sea en función de su altruismo o de su autointerés, debe tener sus raíces dentro del sistema, en coincidencia con las muchas personas que predicán el *statu quo* que esa izquierda finge condenar. Además, está la Izquierda Propagandista, con una visión de un cambio social, o de cambios sociales, que según sus partidarios remediarán los males más característicos e importantes de la sociedad. El ND (Desarme Nuclear) unilateral, en el contexto de las reformas que esperaba lograr en 1958 la mayoría de los que realizaron las campañas, se ubicaría como un cambio de esta clase; el anterior antiimperialismo neutralista lo había hecho así; ahora, con un gobierno laborista, sólo los grupos abiertamente revolucionarios o pacifistas son capaces de propagar una política que pueda argumentar seriamente que llegará a la raíz de las cosas. Sin embargo, esta Izquierda Propagandista radical se ve forzada a actuar como si sus fines fueran susceptibles de cumplimiento inmediato o como si le fuera posible identificarse con las aspiraciones inmediatas de la masa de la Izquierda Convencional, convencerlas de que ellos son los únicos que pueden satisfacer estas aspiraciones mediante la revolución y moldearla para constituir con ella un instrumento revolucionario. Generalmente, quienes no desean ilusionarse con la idea de que el socialismo está al alcance de la mano, y quienes insisten en que puesto que los miembros de la Izquierda Convencional están totalmente sometidos al *establishment* es improbable que sean revolucionarios, están condenados a mantenerse al margen formulando reproches; pero unos pocos que son más activos (preparados a golpear públicamente la cabeza contra la muralla de piedra del sistema de clases) pueden mostrar medios revolucionarios a la vez que propagan puntos de vista revolucionarios y logran algo con ellos.

La pauta que hemos establecido es la de la división más simple de la Izquierda, pero como hemos visto ésta está en constante estado de flujo; según que el péndulo oscile o no hacia la derecha o la izquierda (hablamos ahora de los cambios que el *establishment* mismo desea para purgarse de su propia materia murta), asistimos a un desarrollo o a un decrecimiento de la Izquierda (en cada uno de los tres estratos), no como producto de un simple desarrollo (esto ocurre, pero sólo hasta un cierto punto, cuando el cambio de equilibrio trastorna las pautas y provoca reordenamientos), sino como resultado de que una sección de pensadores ortodoxos se alinee para fines particulares junto a la Izquierda Convencional (y, en forma similar, una sección de la Izquierda Convencional se alinee junto a la Izquierda Propagandista para resistir mejor al sistema, etcétera, junto con ella). En cada caso, los productos cumplen una función dual, pues la alianza entre la Izquierda Convencional y parte de la ortodoxia produce una nueva Izquierda Ortodoxa, que si bien cumple aún el papel de una Izquierda Convencional, produce también como ortodoxia su propio rechazo, pues hay personas que reaccionan contra los compromisos asumidos por ésta y forman, por lo tanto, una Izquierda Convencional en relación con la ortodoxia de izquierda. Este último papel lo cumple la alianza de la Izquierda Convencional, alianza que continúa propagando políticas que darían sentido al rechazo de la vieja ortodoxia por parte de la Izquierda Convencional, pero, al mismo tiempo, puesto que la vieja ortodoxia va perdiendo importancia, se reorienta de modo que su función principal es la de rehusarse a subordinar el mensaje tradicional de la Izquierda a un nuevo compromiso. Tal como el puro desarrollo trastorna el equilibrio, así ocurre con estas alianzas que producen, por ello, nuevos alineamientos.

Hasta este punto hemos dejado sin considerar la necesidad de que ocurran realineamientos y alineamientos. He hecho una vaga referencia al equilibrio y a la simetría, pero eso no significa que la razón sea métrica, sino que la simetría es, por supuesto, un efecto más de una causa. Si, como afirman correctamente los deterministas, la mayor parte de las personas no pueden rebelarse más allá de un cierto punto contra su propio condicionamiento, entonces la gente condicionada por una sociedad en la que tiene vigencia el “Estado de bienestar”, de modo que conciben la política y la acción industrial como algo que sólo tiene que ver con problemas de subsistencia diaria y como actividades totalmente desvinculadas entre sí, sólo son capaces de ejercer militancia en una revuelta cuando se trata de tales problemas; y dado un sistema en el

cual se controlan las contradicciones económicas, no existe algo que pudiéramos calificar como una exigencia revolucionaria de satisfacción de necesidades elementales de subsistencia. Por lo tanto, según los deterministas, puesto que la revolución sólo es posible cuando el carácter de la sociedad es tal que quienes reaccionan contra el *establishment* están condicionados de antemano para formular requerimientos socialistas, y puesto que las exigencias de subsistencia cotidiana no se cuentan ni pueden contarse ahora entre tales exigencias, las exigencias revolucionarias sólo se plantearán después de que se haya cambiado ese carácter mediante otra acción radical, en medida suficiente para ajustar, si no adaptar, el condicionamiento.

En forma similar, la no violencia, considerada como un medio de alejarse de la violencia de la sociedad militarista, está limitada por el hecho de que sólo unas pocas personas pueden vivir en comunidades, o de otras maneras, en estado de aislamiento, puesto que la economía de tal vida se hace tanto más difícil cuantas más comunidades se encuentren en un sector, a menos que esto se compense mediante un efecto directo de las comunidades sobre el pensamiento de sus vecinos.

Por lo tanto, ningún movimiento determinista puede desarrollarse más allá de un cierto punto, si no ocurre un cambio de clima intelectual; ningún movimiento utopista progresará más allá de un punto similar, si no modifica las fuerzas sociales para liberar nuevas energías posibles. Sin embargo, cualquier desarrollo de la Izquierda Determinista o de la Izquierda Utopista despierta inevitablemente al *establishment* y, también, se advierte que es esencial que ocurra un progreso de cada uno de estos movimientos antes de que sea posible un avance de cierta consideración por parte del otro. Cuando el cuerpo general de la Izquierda es saludable y está en pleno desarrollo, florecen ambas tradiciones y contribuye cada una de ellas al progreso de la otra, pero a medida que ellas se desarrollan el *establishment* se adapta para luchar con planteos diferentes. (Como hemos visto, hay ocasiones en que al *establishment* le resultó necesario este desarrollo). Cada vez que el *establishment* procede de esta manera, acepta un leve cambio de carácter y una leve modificación del equilibrio de fuerzas en las relaciones sociales, económicas, industriales y otras de carácter político. Puesto que las dos tradiciones resultan de este modo mutuamente necesarias, el desdén que se han manifestado recíprocamente en el pasado es infortunado y quizá positivamente dañino. Los utopistas han confiado en apartarse de la violencia y de la iniquidad de la sociedad contemporánea; los deterministas se consagraron a impulsar el proceso social para que se hunda bajo el peso de sus propias contradicciones. Pero tanto en la revolución como en la relación sexual, ni el empuje ni la retirada son muy útiles si no van juntos.

ANARQUISMO Y REVOLUCIÓN

Anthony Fleming

1. LA NECESIDAD DE LA REVOLUCIÓN

Puede argumentarse, y se ha hecho, que basta sólo con proporcionar un ejemplo alternativo respecto de la sociedad enferma. He oído en una oportunidad a Barnaby Martin defender este punto de vista, y parece constituir la base del *Catholic Worker* anarquista. Esto es, en verdad, la situación en el caso de los kibutzim de Israel.

Maxime Rodinson ha realizado un útil análisis del kibutz como utopía socialista. Aunque el kibutz es en sí mismo socialista y no stalinista, “por otra parte, tanto bajo el mandato inglés como, en medida aun mayor, en el joven Estado de Israel, este sector socialista dentro del Yishuv palestino formó parte de una estructura social dominada por consideraciones económicas, que no tenía nada de específicamente socialista; predominaba la economía de mercado...”. Como dijo un banquero israelí: “Para el mundo exterior, el kibutz se comporta exactamente como una empresa capitalista, y se atiene a sus contratos con mayor fidelidad que un individuo”.¹

Tampoco se trata en este caso de una cuestión de elección. Una comunidad que interactúa económicamente con otra, y depende de ella, debe adaptarse a su pauta de interacción. El kibutz es como el esquizoide: mientras presenta un yo falso, está “sano”, es decir, resulta culturalmente aceptable. Tan pronto como desafía la forma de interacción, es decir, tan pronto como la contraviene, se le clasifica como “loco”.

Podría quizás argumentarse que debemos aceptar esto y trabajar en pro de la autosuficiencia económica en la Comuna. Pero entonces resultan inevitables dos consecuencias: no se nos tendrá en cuenta, en cuyo caso difícilmente estemos comportándonos en forma revolucionaria, y de todos modos -lo que es quizás más importante- la Comuna morirá por falta de un ambiente favorable y del deseo humano de sociabilidad, pues sus miembros desearán eventualmente entablar nuevas relaciones humanas y después de un tiempo esto significará la extinción, a menos que las nuevas relaciones sean anárquicas y por lo tanto revolucionarias; o el Sistema destruirá a la Comuna, porque el Sistema no puede hacer frente a las desviaciones.

El ejemplo de los mineros bolivianos, citado por Debray para mostrar la inutilidad de las bases fijas,² muestra de hecho que dejar la iniciativa en manos del Sistema es invitar a la destrucción. En Inglaterra, tierra de compromisos, es más probable que la comunidad que se segregue, siempre que haya comprado su tierra y pagado por ella y que observe la ley, termine siendo una especie de kibutz.

¿Es éste un fin libertario? No, porque el libertarismo difícilmente exista cuando la Comuna tiene que adaptarse a las exigentes leyes de una cultura autoritaria.

Para que la Comuna sea auténticamente libertaria debe atacar, por lo tanto, al Sistema. No debe hacerlo ridiculizando a los conformistas, sino mediante el “reforzamiento” de su espontaneidad innata, de su deseo de hacer sus propias cosas y ejercer algún control sobre su propia vida -impulso que el Sistema enfrenta mediante el “rostro humano” de la participación (que implica que cuando a uno lo despiden puede agradecer conjuntamente al patrón y a los burócratas sindicales, en lugar de agradecerle sólo al patrón)-. Lo logrará agravando las contradicciones reprimidas en cada alma y llevándolas al punto de explosión, que es el punto de crisis en que el Sistema se quebranta -pero sólo en la medida en que se haya fortalecido suficientemente el deseo de libertad-. En caso contrario, lo único que se obtiene es una acción violenta contra la Comuna.

La Comuna debe atacar, no sólo como demostración de su creencia en la libertad total, sino como acto de autopreservación.

En un punto particular del tiempo, la cultura alcanza una situación revolucionaria. En ese punto, los capitalistas y el P. C. revisionista se unen y dicen que es demasiado pronto. Un millar de sectas vanguardistas se precipitan en pro de la causa popular, tratan de lograr el control de la liberación de los trabajadores y hacen de ella el triunfo de su facción. En un determinado

¹ M. Rodinson: *Israel and the Arabs*, Penguin, págs. 47-48.

² R. Debray: *¿Revolución en la Revolución?*, Ed. Sandino.

momento disminuye el ímpetu de la revolución: entonces, como ocurrió con los bolcheviques en Rusia, los vanguardistas toman el control.

¿Por qué? ¿Y cómo es posible evitarlo? Sólo cuando la revolución cesa de ser una insurgencia de protesta contra el *statu quo*, mezclada con requerimientos de cambio, y llega a constituir una transformación positiva de la sociedad. Trotsky tenía razón al defender “una revolución cuyos estadios sucesivos estuvieran enraizados cada uno en el precedente, y que sólo podrá terminar con la liquidación completa de la sociedad clasista”.³ Pero él no comprendió que la economía no es todo -la piedra fundamental de una sociedad son las actitudes de la cultura-. Los factores económicos pueden alterar radicalmente esas actitudes, pero son los efectos de la revolución sobre las actitudes culturales los que hacen, en última instancia, que ésta triunfe o fracase.

Una revolución es el punto en que una cultura se transforma cuando se produce el quebranto de esa cultura a causa de sus propias contradicciones. Cada cultura tiene contradicciones distintas, aun en el complejo mundo occidental capitalista. Y aciertan quienes nos dicen que cada país debe hacer su propia revolución. Tal como la Comuna es un agente catalítico dentro de la cultura, así lo es una cultura entre otras. Sólo puede ayudar a otras culturas a que hagan sus propias revoluciones, y no guiar a la revolución dentro de sí misma. Yo no acepto la Revolución Mundial -y menos aún la versión stalinista de una liberación que es realmente un imperialismo-. Todas las culturas no llegan a una situación revolucionaria al mismo tiempo. La cultura revolucionaria debe ir avanzando hacia la libertad incluso en presencia de fuerzas circundantes de agresión *elitista* del Estado. Pero también debe estar preparada para defenderse. Y para estimular a sus vecinos a que encuentren sus propias sendas revolucionarias hacia la libertad, pues no existe ningún otro camino, pese a lo que Kropotkin parecía pensar hacia el fin de su vida.⁴

2. ¿LA REVOLUCIÓN ES AUTORITARIA?

Nicolas Walter reconoció el insurreccionismo de muchos anarquistas,⁵ pero no parece tomar en cuenta de un modo profundo la cuestión moral de la violencia, aunque sí nos dice que “los anarquistas consideran a la violencia como una versión más fuerte de la autoridad”.⁶ Hemos señalado anteriormente que según Kropotkin la ANARQUÍA podía producirse mediante evolución, y lo sugirió en 1891,⁷ pero es un punto de vista que yo he rechazado.

Bakunin tiene razón, por supuesto, al afirmar que la acción revolucionaria es depurativa y regenerativa tanto para la sociedad como para el individuo.⁸ La revolución es liberadora para los oprimidos.

Pero también hay cierta verdad en el punto de vista de Lenin, cuando dice que “debemos suprimirlos [a los patrones] para liberar a la humanidad de la esclavitud asalariada. Su resistencia debe ser aplastada por la fuerza; está claro que donde hay supresión donde, hay violencia, no hay ninguna libertad y ninguna democracia”.⁹

³ L. Trotsky: *La Revolución Permanente*, Coyoacán.

⁴ G. Woodcock: *Anarchism*, Pelican, pág. 162.

⁵ N. Walter: “About Anarchism”, en *Anarchy 100*, pág. 170, incluido en esta edición.

⁶ N. Walter: *ibid*, pág. 171.

⁷ G. Woodcock: *Anarchism*, pág. 162.

⁸ G. Woodcock: *ibid*.

⁹ V. I. Lenin: *El Estado y la Revolución*, Anteo.

Este punto es incluso más importante para el anarquista, que rechaza en todo caso la democracia (la dictadura de la mayoría). Ya hemos visto que la clase dominante no se rendirá sin luchar. ¿Tenemos nosotros, como anarquistas, derecho a ejercer coerción sobre ella?

Teóricamente, por supuesto, la revolución, al poner fin a la relación patrón-trabajador, libera tanto al trabajador como al patrón. “La libertad implica liberarse no sólo de los dueños sino también de los esclavos. El dueño está determinado desde fuera. No es una personalidad, así como no lo es el esclavo... El dueño sólo conoce la altura a la cual lo elevan sus esclavos”.¹⁰

Pero los revolucionarios ejercen coerción sobre la clase dominante para llevarla a la libertad. Han actuado como agentes catalizadores en la situación revolucionaria, y ocurrió la crisis. Los oprimidos se levantan contra los opresores (este cuadro resulta tanto o más fidedigno cuando la opresión ocurre durante la crianza, la escuela en el hospital psiquiátrico y en la prisión, como cuando se produce por la violencia física) y rompen sus cadenas. Han elegido la libertad. El patrón no la eligió.

El patrón puede optar, en todo caso, por combatir a la revolución. El revolucionario debe contrarrestarlo. Y así llegamos a otro problema que se plantea a los anarquistas. Creo que fue Camus quien creía que matar a un hombre es la ofensa máxima que se puede cometer contra su libertad. Podríamos, por supuesto, apelar al argumento escolástico medieval de que uno hiere para defenderse (en todo caso, para defender su libertad) y que la muerte del enemigo es un efecto secundario. Se trata de una pura racionalización. Los milicianos anarquistas españoles no disparaban para defenderse a sí mismos, sino para destruir a su enemigo.

Existe de hecho una contradicción inherente en la cultura, que constituye el núcleo de la crisis: el conflicto entre la libertad de los oprimidos y la libertad de los opresores. Los oprimidos deben destruir a sus opresores como primer paso hacia su libertad total.

Los revolucionarios libertarios sólo pueden lograr de hecho su propia libertad total e irreversible si destruyen a los enemigos de esa libertad. Tienen que adoptar una actitud maquiavélica: la disposición de ejercer coerción sobre los opresores para lograr su propia libertad.

La alternativa es un “aislacionismo” de tipo gandhiano: ya hemos visto las contradicciones implícitas en este enfoque.

Esta es, por lo menos, la manera en que yo experimento el problema existencialmente. Quizás otros anarquistas puedan demostrar que la aparente dicotomía constituye en realidad una ilusión.

3. LA FORMA DE LA REVOLUCIÓN: ¿MARXISTA O ANARQUISTA?

No estoy examinando aquí si es preferible realizar una Revolución Marxista o una Revolución Anarquista, sino si los conceptos del proceso revolucionario difieren fundamentalmente en el Marxismo y el Anarquismo. Nótese que yo no utilizo el término Marxista-Leninista. No habría nada que discutir si lo hubiera utilizado.

En época de la Primera Internacional, la diferencia teórica entre Marx y los anarquistas, en lo que respecta a la revolución, consistía en que el primero creía que el Estado sólo podría

¹⁰ N. Berdaeyev: “Personality, Religion and Existential Anarchism” en *Patterns of Anarchy*, Doubleday, anchor, pág. 157.

desaparecer después de la abolición de las clases por una dictadura proletaria,¹¹ mientras los anarquistas parecen haber creído que bastaba con abolir al Estado. Si este análisis es de hecho correcto, no creo en verdad que constituya un cuadro que podamos aceptar hoy la mayoría de nosotros. John Pilgrim señaló muy acertadamente la estructura autoritaria de muchas sociedades del pasado en las que no existía el Estado.¹²

La primera diferencia que existe entre los marxistas y los anarquistas es que mientras los primeros creen en una revolución de clase, organizada por un partido, los últimos creen en un levantamiento espontáneo en el cual cada partidario se ve implicado como individuo soberano.

Creo que está justificado afirmar que si bien cada individuo elige el participar o no, y es él y no la clase el que constituye la unidad básica, no obstante la revolución es una revolución de clase en el sentido de que una clase se compone de una cantidad de personas únicas que comparten diversos atributos, y es esta identidad compartida lo que está en conflicto con la identidad de la cultura.

Teóricos de renombre, desde Lenin¹³ hasta Frantz Fanon¹⁴ y Mao Tse-Tung, que proclamó: "Para que haya una revolución debe haber un partido revolucionario",¹⁵ han descartado los levantamientos espontáneos como algo inevitablemente destinado al fracaso. Y esto posee el hecho de que todo levantamiento es en su origen esencialmente espontáneo -la agitación de las facciones revolucionarias sólo agrava una crisis: éstas no pueden crearla de la nada-. La ocurrencia de una crisis revolucionaria estropea a veces el *statu quo*: en otras ocasiones, esto no ocurre. En esas épocas se produce una lucha prolongada, y esta es la base de la confusión. Sin duda, como admite Cohn-Bendit que ocurrió en los Sucesos de Mayo, resulta entonces esencial alguna forma de organización:¹⁶ esto es algo totalmente distinto de aceptar el concepto de una *élite* digitada, o, a la Debray, de un Líder político-militar.¹⁷

Los anarquistas se han opuesto tradicionalmente al concepto de dictadura proletaria. Y no obstante, las formas del poder revolucionario son monótonamente las mismas: los Soviets rusos, los Consejos de Trabajadores de Hungría,¹⁸ la Comuna de París de 1871, una estructura de poder ya examinada en el análisis de las Revoluciones de 1871 y de 1917 -estructura que ha existido en nuestra propia época en París y en muchos otros lugares-.

El surgimiento de formas de poder de los trabajadores representa una ruptura significativa del condicionamiento cultural burgués, pero es siempre posible que los revolucionarios retrocedan hacia actitudes conformistas si no se mantiene la presión hasta que estos reflejos condicionados se hayan extinguido en forma irreversible. Quizás hayamos insistido excesivamente ahora en este punto, pero resulta de crucial importancia. Sólo es posible descondicionar al hombre mediante la elección persistente o bajo el impulso de una revolución continua. Ni siquiera basta con extinguir las actitudes de clase. Una revolución libertaria debe poner fin a todas las inhibiciones. La libertad es un modo-de-ser en un ambiente libre. Kardelj dijo que "la revolución debe inaugurar el proceso de desaparición progresiva del Estado".¹⁹ También debe presenciar el fin del Estado y el comienzo de la libertad total.

¹¹ V. I. Lenin: *El Estado y la Revolución*, Anteo.

¹² J. Pilgrim: "Anarchism and Stateless Societies", en *Anarchy*, pág. 58.

¹³ V. I. Lenin: op. cit.

¹⁴ F. Fanon: *Los condenados de la tierra*, F. de C. Económica, cap. 2.

¹⁵ Mao Tse-Tung: "¡Fuerzas revolucionarias del mundo, Únanse!" en *Obras Escogidas*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, vol. IV.

¹⁶ Cohn-Bendit: *El izquierdismo, remedio a la enfermedad senil del comunismo*, Grijalbo.

¹⁷ R. Debray: *¿Revolución en la Revolución?*, Sandino.

¹⁸ A. Anderson: *Hungary 56*, Solidarity Book.

¹⁹ E. Kardelj: Discurso de 1954 en Oslo, en *The Marxists*, Pelican, pág. 412.

Antes de alcanzar ese punto, la clase dominante, o sea aquellos cuyos intereses están ligados a una cultura coercitiva, resistirán de todas las maneras posibles. Ninguna clase dominante se ha rendido sin luchar. El revolucionario tiene que destruir antes de poder construir.

El trabajador se apodera de su propia fábrica, el campesino de su propia tierra: establece Comunas en calidad de órganos de su poder. Ese poder no reside, en el fondo, en un Comité Central, sino en Comunas cuyos miembros surgen “sin excepción, de elecciones, y están sujetos a destitución *en cualquier momento*”²⁰ -la condena *elitista* que hace el presidente Mao de la ultrademocracia²¹ sólo sirve para demostrar que nunca leyó *La guerra civil en Francia*, de Marx-. Resulta necesaria una dictadura del proletariado en el sentido de que el trabajador debe forzar al patrón a que acepte la revolución, pues en caso contrario asistirá a la derrota de ésta.

“Después de quitarse el yugo de los capitalistas, ¿deben los trabajadores ‘deponer sus armas’ o utilizarlas contra los capitalistas para aplastar su resistencia?”²²

¿Y qué es esto sino una dictadura transitoria del proletariado?

¿No es de hecho incompatible con el anarquismo este cuadro de la forma que tendrá el proceso revolucionario? ¿Entra en la corriente principal del pensamiento marxista?

Incluso una rápida lectura mostrará los puntos de diferencia. La revolución continua que destruye la cultura coercitiva y libera al yo y al ambiente. El hecho de que la Comuna sea un órgano de poder liberador y exista en nivel de masa. El hecho de que la comunidad libertaria sea un catalizador, no una vanguardia, y de que la revolución sea espontánea. Sin embargo, en cierto sentido esto es lo que Marx decía cuando hablaba de la desaparición progresiva del Estado -por lo menos, parte de esto-. En la medida en que Marx coincide con este cuadro, creo que podemos afirmar que pertenece a la tradición libertaria.

Proclamar tal cuadro es, a mi parecer, sustraerse a la corriente principal tanto del anarquismo puro como del marxismo puro, para desviarse a lo que podría llamarse anarco-marxismo, pero que se define con mayor precisión como un retorno a la democracia de la Comuna, y un progreso hacia un horizonte que ésta nunca alcanzó. Y que quizá tampoco vio nunca con claridad.

4. LAS REVOLUCIONES FRACASADAS

RUSIA 1917-18

En febrero de 1917 cayó en ruinas el imperio ruso y dejó tras sí innumerables facciones: desde los cadetes hasta los anarquistas, pasando a través de los diversos matices de SR y marxistas. En los meses siguientes los políticos burgueses, conducidos casi siempre por Kerensky, trataron de hacer de la Asamblea Constituyente el centro del poder, y de destruir a los soviets. Frente al fracaso de esos políticos, Kerensky parece haber recurrido a un *putsch* militar, organizado y estropeado por Kornilov.

²⁰ V. I. Lenin: *El Estado y la Revolución*, Anteo.

²¹ Mao Tse-Tung: “Ultrademocracia – Sobre la corrección de ideas erróneas en el Partido”, en *Obras Escogidas*, vol.

I.

²² V. I. Lenin: op. cit.

Durante esos meses hubo de hecho dos centros de poder. En junio de 1917, pese a los esfuerzos de los bolcheviques, las masas se sublevaron. En esa oportunidad fracasaron, y el *establishment* aprovechó la oportunidad para perseguir a los bolcheviques.

La revolución de Febrero fue un rechazo espontáneo de las masas que se rehusaron a tolerar al zarismo ni siquiera un instante más. Los demócratas burgueses trataron de tomar el control de ese movimiento. La revolución de octubre fue un rechazo total de los esfuerzos de éstos. Pero esta vez fueron los bolcheviques quienes trataron de tomar el control y lo lograron.

En esas tres ocasiones “las masas, en el momento decisivo, estuvieron cien veces a la izquierda del partido de extrema izquierda”.²³ “Podría argumentarse que... a éste (al Partido) le corresponde el mérito de la revolución de octubre. Nada estaría más lejos de la verdad”.²⁴

Goza de amplio predicamento entre los anarquistas el punto de vista de que la revolución de octubre fue un recurso deliberado que organizaron los bolcheviques para deshacer la revolución “libertaria” de febrero.²⁵ Los bolcheviques lograron entonces el control de los Soviets mediante su proclamación de “Pan y Paz” y de “Todo el Poder a los Soviets”. Sin embargo, por algunos meses siguieron una política que produjo la observación de que “los bolcheviques... se han transformado en una especie de anarquistas”.²⁶ Su política continuó hasta la eliminación de las facciones no bolcheviques, y la exclusión de las facciones intrapartidarias inmediatamente después de que Lenin obligó a la dirección unipersonal ejercida sobre un Partido que oponía resistencia.²⁷

¿Cuál es la explicación de todo esto? ¿Por qué los defensores del *elitismo* en *¿Qué hacer?* se transformaron en libertarios y volvieron luego a su anterior *elitismo*?

Debemos recordar, ente todo, que Lenin provenía de una familia burguesa -no sólo burguesa, sino también burocrática-. “Su padre había llegado a ocupar una posición suficientemente alta en el escalafón gubernamental, donde desempeñaba el cargo de inspector de escuelas, como para recibir el título de nobleza”.²⁸ Es evidente que Lenin siguió las actitudes de su padre, aunque las haya insertado en el marxismo.

Pero los bolcheviques como Kamenev, Stalin y otros no eran revolucionarios. Lenin lo era y comprendió que su aliado estaba en el proletariado y no en el Partido. “Hemos dicho que no podría haber aún una conciencia social democrática entre los trabajadores. Esto sólo podrá procurárseles desde afuera”, dijo en 1902.²⁹ Después comprendió cuán equivocado estaba. Pero una vez en el poder, Lenin se enfrentó con el hecho de que los trabajadores eran libertarios. Si lo hubiera previsto, habría tenido que llevar su propio libertarismo a sus últimas consecuencias y transformarse él mismo y los bolcheviques en superfluos, o habría perdido su poder. En su deseo de poder, y al asociar al Partido con la justicia, volvió a ver a los trabajadores como ignorantes -pero aun, eran anárquicos-. Su propio deseo de gobernar se combinó con el *elitismo* burgués que renació en él.

Se destruyeron los Soviets. Se destruyó a Marx y se construyó el camino hacia el stalinismo.

²³ L. Trotsky: *Historia de la Revolución Rusa*, Tlearea, vol. I.

²⁴ Cohn-Bendit: *El izquierdismo, remedio a la enfermedad senil del comunismo*, Grijalbo.

²⁵ “October 1917 – No Revolution at all”, en *Freedom*, vol. 28, núm. 33.

²⁶ Cohn-Bendit: *op. cit.*

²⁷ A. Kollontai: *Worker’s Opposition, Solidarity Book*. pág. 49-50.

²⁸ A. Mendel: *Essential Works of Marxism*, págs. 90-91.

²⁹ V. I. Lenin: *¿Qué hacer?*, Anteo.

La revolución perdió ímpetu porque los deseos de paz y pan de los trabajadores no fueron reemplazados por una real liberación. Los bolcheviques empuñaron el timón y se les permitió consolidar su poder.

HUNGRÍA 1956³⁰

En el caso de Hungría es diferente. Los enemigos no fueron los capitalistas sino el así llamado PC revolucionario, los nuevos zares. La revolución fracasó por diferentes razones, igualmente significativas.

El curso que siguió la Revolución Húngara es fácil de describir: la tensión creciente bajo la dictadura de Rakosi, los juicios de Poznan en Polonia, el funeral de Laszlo Rajk bajo Gero, el nuevo Stalin que había reemplazado al condenado Rakosi. Luego vino el comienzo de los requerimientos de dirección por parte de los trabajadores, desvirtuados por el Partido y no comprendidos por el Círculo de Petofi. Después, las demostraciones del 23 de octubre: una marcha pacífica, la destrucción de la estatua de Stalin, la asamblea fuera de la Estación de Radio, el reflejo condicionado animal de la AVO y la explosión de la violencia.

Un levantamiento espontáneo que el PC, incluido Nagy, enfrentó de la única manera que ellos entendían: apelando a los tanques rusos y haciendo a continuación llamados a los trabajadores para que depusieran sus armas. Algunos tanques rusos se unieron a los rebeldes. Los miembros de la AVO fueron exterminados en sus cuarteles.

Y sin embargo se multiplicaron rápidamente los consejos de trabajadores. Occidente consideró a Nagy como el líder de la revuelta -Nagy, que había llamado a los rusos; Nagy, que en su libro referente a la idea que tenía del comunismo nunca mencionó el control por los trabajadores-.³¹ Occidente mencionaba tan sólo los requerimientos de democracia parlamentaria.

En esto reside, por supuesto, la diferencia fundamental entre Hungría 1956 y Checoslovaquia 1968. La revolución húngara se ubicaba en la tradición de la democracia proletaria. El caso de Checoslovaquia fue una puja por el poder que llevaron a cabo los nuevos tecnócratas, disfrazados de demócratas burgueses. Se mencionaron los Consejos de Empleados, pero se trataba de una concesión menor. El manifiesto de 2.000 Palabras, que gozó de las preferencias de la prensa liberal del Oeste, tuvo el dudoso pero inveterado mérito de señalar los derechos que tenían los gerentes de empresa de poner a los trabajadores en su lugar.

Los rusos se retiraron y volvieron con nuevos ataques y tropas “seguras”. Después de una lucha larga y encarnizada la revolución quedó sofocada, operación que se legitimó con el pedido de intervención formulado por el nuevo dictador, Kadar -que ocurrió, en todo caso, cuando los rusos ya habían entrado en el país-. Fueron eliminados los consejos de trabajadores y se les anuló legalmente el 9 de diciembre de 1956, mientras que el 17 de noviembre de 1957 se abolieron los que subsistían en algunas fábricas.

El Oeste ignoró los llamados de ayuda de los Luchadores de la Libertad. Goldwater ha escrito luego que se debía haber intervenido,³² pero si él no comprendió sí lo comprendió la mayoría de los políticos burgueses. La Revolución Húngara tenía que fracasar porque los capitalistas consideran tan fuera de lugar como los marxistas-leninistas el control por parte de los trabajadores.

³⁰ A. Anderson: *Hungary 56*, Solidarity Book.

³¹ I. Nagy: *On Communism*, Thames and Hudson.

³² B. Goldwater: *Conscience of a Conservative*, Fontana, pág. 119.

PARÍS 1871³³

La Comuna de París de 1871 ha sido reivindicada por todas las facciones de izquierda. Para Lenin constituyó el prototipo de la revolución proletaria. Sin embargo, los marxistas casi no desempeñaron en ella ningún papel.

Se había derrumbado el Segundo Imperio en Francia. Los alemanes habían postrado a Francia, pero París se mantenía firme. Y el gobierno francés de Thiers y sus colegas reaccionarios, en esa hora misma de la derrota, llegaron a un acuerdo con los vencedores. Los intereses del capitalismo internacional se unieron para sofocar el levantamiento de un proletariado urbano confundido, que había pasado los últimos ochenta años trastornando a la tranquila burguesía con su extremismo.

¿Quién puede reivindicar para sí a la Comuna?

"Ni los blanquistas ni los anarquistas, y mucho menos los marxistas, pueden reivindicarla como suya... Incluso los mutualistas y colectivistas que integraban la Comuna realizaron pocos esfuerzos para llevar a la práctica sus ideas... Lo más que puede decirse es que mostraron a menudo que los trabajadores pueden ser administradores eficientes".³⁴

Marx afirmó que la Comuna enseñó la lección del centralismo democrático,³⁵ cuando el Manifiesto Comunero proclamó de hecho un federalismo proudhonista.³⁶ Pero la Comuna reemplazó, en realidad, al ejército permanente por el pueblo armado.³⁷

Y lo que es más vital y significativo, reemplazó las elecciones periódicas de la democracia burguesa por la nueva forma radical de la democracia de la Comuna, en que todos los representantes eran "sin excepción, elegidos y estaban sometidos a destitución en cualquier momento, mientras que sus sueldos se reducían al nivel de los salarios comunes de los obreros". Lenin nos dice que "estas medidas democráticas, simples y 'evidentes por sí mismas', a la vez que unían completamente los intereses de los trabajadores y de la mayoría de los campesinos, servían como puente que llevaba del capitalismo al socialismo".³⁸

Pero cuando llegó el momento, Lenin ya no pensaba que estas formas democráticas fueran evidentes por sí mismas -precisamente porque era miembro de la burguesía, y burgués en sus actitudes-. La forma democrática de la Comuna es la forma espontánea que ha tomado siempre la democracia proletaria, pese a los esfuerzos de la democracia liberal burguesa y del centralismo democrático marxista-leninista.

LAS LECCIONES DE LA HISTORIA

La experiencia de estas revoluciones fracasadas es obvia y arroja una doble enseñanza.

La forma espontánea de la democracia proletaria es la Comuna, y la Comuna es por naturaleza liberadora, aunque puede manipularse en su evolución hacia la libertad.

³³ F. Jellinek: *Paris Commune 1871*.

³⁴ G. Woodcock: *Anarchism*, pág. 271.

³⁵ V. I. Lenin: *op. cit.*

³⁶ Véase 12.

³⁷ V. I. Lenin: *op. cit.*

³⁸ V. I. Lenin: *op. cit.*

No hay que creer en los partidos de vanguardia que proclaman su fe en la Comuna. Esos partidos, por su misma naturaleza, deben traicionar a la democracia proletaria.

El capitalismo se llame a sí mismo Libre Empresa o Capitalismo Marxista-Leninista, enfrentado con guerras nacionales se unirá, explícita o tácitamente, para aplastar a la revolución proletaria.

La Comuna es un paso hacia la libertad: es la forma que toma el poder de los trabajadores para transformar a la sociedad y terminar con el Estado y con el no-Estado como entidades culturales coercitivas. La Comuna se transforma, en última instancia, en la comunidad en congreso democrático directo que progresa hacia relaciones voluntarias sin ninguna clase de inhibición.

¿Cuál es la forma de la sociedad libre?

5. LA FORMA DE LA SOCIEDAD LIBRE

“Nuestras ideas acerca de lo que la libertad significa y producirá son expresiones de nuestra personalidad, en gran medida condicionada”.

“Sin embargo, la antropología nos permite formular varias ideas. ¿Estamos yendo hacia una comunalización mucho mayor o llegaremos a la autosuficiencia que predicaba Stirner? ¿Se producirá el cuadro marxista del comunismo sexual o la alternativa de la familia? ¿Se manejarán las fábricas mediante un sistema de gerencia en manos de los trabajadores? Los anarquistas nunca se expresaron en forma muy específica acerca de su utopía, y cuando lo hacen resultan obvias las diferencias de opinión que existen entre ellos, pues al expresar tal utopía están exteriorizando su ser, en gran medida culturalmente condicionado. Es interesante, e incluso útil, tener alguna idea de lo que sucederá: pero subsiste el hecho de que esto se basa, en gran medida, en una conjetura”.³⁹

Las críticas del anarquismo varían, pero al examinar la forma de la posible sociedad futura tenemos que referirnos a una muy tenaz y permanente. Bernard Shaw la resumió así: “Kropotkin, a mi parecer con excesivo optimismo, elimina al hombre promedio atribuyendo su no-socialismo a la presión del sistema corrupto bajo el cual éste padece. Elimínese esa presión, dice Kropotkin, y el hombre común pensará en forma correcta. Pero si el hombre natural fuera en verdad social a la vez que gregario, ¿cómo podrían haber surgido la corrupción y la opresión que éste padece? ¿Podría haber llegado a existir la institución de la propiedad tal como la conocemos, a menos que casi todos los hombres hubieran estado no meramente dispuestos, sino abierta y desvergonzadamente ansiosos de regodearse en la ociosidad a costillas de sus congéneres, y dominarlos en todos los casos en que la ley les permitiera hacerlo?”⁴⁰

Por supuesto a Shaw, como quizás a Kropotkin, se le escapó la importancia de la internacionalización de los valores culturales, el hecho de que una sociedad depende más, en último análisis, de las actitudes que de la estructura. Tampoco parece haber advertido que no hace falta una mayoría para cambiar a la sociedad, pues basta con una *élite* despiadada y una mayoría que esté demasiado asustada como para hacer algo, como ocurre en Sudáfrica.

Aun con esta limitación, la cuestión subsiste. Si como afirmaba Kropotkin “la ayuda mutua parece ser la regla entre las especies que más progresan y constituye, de hecho, el elemento

³⁹ A. Fleming: “The Machinery of Conformity” en *Anarchy*, 94.

⁴⁰ G. B. Shaw: “Impossibilities of Anarchism”, en *Patterns of Anarchy*, Doubleday Anchor, pág. 508.

más importante en su evolución”,⁴¹ ¿cómo podría haber llegado a surgir, en primer lugar, una cultura competitiva-coercitiva?

¿Es el hombre cooperativo por naturaleza? ¿Y es incluso gregario?

Malinovsky ha argumentado que no existe, por cierto, ningún instinto gregario innato en el hombre, a diferencia de lo que ocurre con los demás animales. No hay, dice él, ningún dispositivo anatómico que sirva a un acto específico de “gregarismo”: la conducta colectiva del hombre es un hábito que se constituye en forma gradual. El hombre es, después de todo, capaz de sobrevivir por sí mismo si se le obliga. Y si el gregarismo no es un instinto innato, es producto de que uno ha sido criado dentro de una familia.⁴²

Resultará instructivo dar una rápida ojeada comparativa a las diferentes especies en lo que respecta al período en que sus miembros viven en familia.

“El cuidado de los padres en el caso de los primates continúa por un tiempo excepcionalmente largo. El ejemplo más espectacular es el del hombre mismo. Entre los herbívoros, la supervivencia depende en gran medida de la capacidad para huir de los enemigos, y, por lo tanto, resulta esencial la movilidad a una edad muy temprana. Por contraste, los carnívoros típicos nacen en una condición casi de desamparo. Son a menudo ciegos durante algún tiempo después del nacimiento y permanecen junto a sus padres por períodos que van de varios meses a bastante más de un año. Si se reflexiona un momento, se comprenderá la razón de esta diferente pauta evolutiva. Como sus predadores, no están ellos mismos en serio peligro de ataque pues cualquier amenaza que pudiera aparecer la conjurarían sus padres. En cambio, para llegar a tener éxito como cazadores deben someterse a un complicado proceso de aprendizaje y esto requiere un prolongado período de vinculación entre los padres y la prole”.⁴³

Pero los carnívoros no son: de ninguna manera en su totalidad animales gregarios (¿qué decir de los leones, los tigres y especies similares? Y en este plano, ¿qué decir de los gatos y perros domésticos?).

Estos animales pasan por una crianza prolongada, y sin embargo llevan una existencia adulta solitaria. El hombre, en cambio, a semejanza del mono, es un animal social.

Por supuesto, no es estrictamente correcto afirmar que los leones no cooperan entre sí. Forman naturalmente parejas para la reproducción. Igualmente, el león africano merodea en grupos familiares y algunos de los miembros más conspicuos cooperan a veces en la caza.⁴⁴ Sin embargo, aunque exista la cooperación dentro de la especie, raramente se da la unidad social evidente en el caso de los primates y de algunos pájaros, pero de ninguna manera todos.

De modo que tenemos que modificar, en cierta medida, el término “solitario”. Pero estos animales son mucho menos sociales que el hombre. Por variados que sean los diferentes tipos de león, este hecho en sí mismo implica que debemos postular la existencia de un factor innato en el caso de los más gregarios, pues los diferentes tipos de leones tienen un período de niñez muy similar. Debe haber algo innato que produzca la amplia familia que observamos en las llanuras africanas, y la virtual soledad de los otros lugares.

Deducimos entonces que, pese a Malinovsky, el hombre tiene un instinto gregario innato.

⁴¹ P. Kropotkin: *El apoyo mutuo*, Proyección.

⁴² B. Malinovski: *Sex and Repression in Savage Society*, Routledge, págs. 185-192, y pág. 222.

⁴³ R. Carrington: *Los mamíferos*, Time – Life.

⁴⁴ R. Carrington: *op. cit.*

El hombre es, por supuesto, omnívoro. Le sería posible vivir de frutos silvestres, que parecen haber formado parte de su dieta en un comienzo, período en el cual llevó una especie de existencia presocietaria como la que describe Hobbes. Sin embargo, vale la pena recordar, en verdad, que el mono que se alimente en forma exclusiva de frutos parece vivir de alguna manera en sociedad. No obstante, fue sin duda biológicamente necesario que el hombre, débil y además pequeño en comparación con las otras especies de los primeros tiempos, viviera en sociedad para poder matar a otros animales y por cierto para poder sobrevivir.

Es interesante notar que los gorilas montañoses africanos parecen tener un amplio sistema familiar en alguna medida, aunque hay algunos solitarios que se unen a veces a otros grupos.⁴⁵ Otras especies de monos siguen aparentemente la misma pauta de conducta. Los bosquimanos Kung, que son muy primitivos, siguen naturalmente una pauta más o menos similar. La pertenencia como miembro a un grupo se produce sobre todo por descendencia lineal a través del jefe o de sus colaterales cercanos. Existe alguna posibilidad de elección. Las parejas que se casan pueden unirse, después de haber completado la novia su servicio, sobre la base de la relación consanguínea de cada uno. Un hermano o hermana puede elegir entre diferentes grupos, cada uno de los cuales contiene a uno de sus hermanos o hermanas. Una viuda puede unirse al grupo de uno de sus hijos. La elección depende de los respectivos recursos de los distintos grupos.⁴⁶ El sistema de familia extendida es, por supuesto, característico de muchas sociedades humanas, como han señalado varios investigadores. R. D. Laing ha resumido muy bien la situación: “De la antropología comparativa y en función de la historia de las culturas, de lo que he leído y de lo que una cantidad de antropólogos me dijeron personalmente (esto es de segunda mano, y de tomarse con beneficio de inventario de la interpretación que ellos dan de la situación), nuestro núcleo familiar no existió nunca en la historia de la raza humana hasta no hace mucho más de 100 años en Europa”.⁴⁷

Concediendo la exageración, subsiste el hecho de que la familia extendida es un fenómeno difuso.

Hemos establecido, entonces, la base genética de la sociabilidad humana y la importancia de la familia extendida.

Tenemos dos factores para considerar dentro de este contexto: el económico y el social.

“Todo un conjunto de culturas primitivas satisfacen tales condiciones (de ciclos estacionales de carencia grave de alimentos y luego de abastecimientos suficientes) compartiendo la comida que es, en otras oportunidades, menos comunal”.⁴⁸ Y sin embargo, tenemos las culturas extremadamente competitivas, por ejemplo, de los Pilagás en Argentina, donde encontramos la misma situación alimentaria: “Este (sistema) es raro entre los pueblos primitivos, siempre vinculado con una acentuada hostilidad”.⁴⁹

¿Cómo podemos explicar esto? Por la posibilidad de que haya habido una fuente de alimentación que se extinguió después de haberse elevado la cultura a un estadio secundario. Esto es, y debe ser, puramente hipotético.

⁴⁵ Schaeffer: *Year of the Gorilla*, Penguin.

⁴⁶ L. Marshall: “King Bushman Bands”, en *Comparative Political Systems*, American Museum Sourcebooks in Anthropology, pág. 33-34.

⁴⁷ R. D. Laing: “Interview with Feliz Scorpio”, en *International Times*, 59.

⁴⁸ R. Benedict: “Some Cultural Determinants of Hostility in Pilaga Indian Children”, en *Personalities and Cultures*, American Museum Source in Anthropology, pág. 179.

⁴⁹ R. Benedict: *ibid*, pág. 180.

Pero aunque esta hipótesis sea válida, indica que una cultura de subsistencia puede ser competitiva. Y así, que el hombre no tiene un mutualismo instintivo. Está aparentemente justificado decir que el hombre comenzó con una organización social mutualista no porque la haya elegido, sino porque la supervivencia la exigía y no existía ningún impulso hostil hacia ella. Mediante el descubrimiento de comida adicional o por el cultivo de plantas y la crianza de animales, se produjo un excedente. Existen pruebas contrastantes acerca de lo que ocurrió exactamente con posterioridad. Gordon Childe parece sugerir que el excedente se utilizó al comienzo para crear una *élite* religiosa, que más tarde se transformó en la primera clase dirigente.⁵⁰ La evidencia de los Pilagás, si podemos considerarla como tal, se apartaría de esto. Quizás no haya habido una línea universal de evolución socioeconómica.

Se ha propuesto en verdad la explicación de que las clases son el producto de la conquista, pero si nos atenemos al ejemplo de los Ankole, es claro que ya existían diferencias de riqueza.⁵¹

En cambio, tenemos las obras de Gordon Childe⁵² y de otros,⁵³ según los cuales la clase dominante se identificaba con el sacerdocio. También tenemos el hecho de que los indios norteamericanos se conquistaron entre sí, pero concedieron la alternativa de integración o exterminio: no se trataba en este caso de una sociedad clasista creada mediante la conquista.⁵⁴

El sacerdocio utilizaba la riqueza excedente para crear una clase artesanal, y así entramos en la historia.

Parece que una vez más debemos admitir la posibilidad de que haya cursos diferentes de evolución social, pese a Marx. Tampoco es esto nada más que una formulación de lo obvio. África no ha tenido la misma evolución de Europa: luego de alcanzar el estadio Sumario, los aventureros europeos la hicieron retroceder a la Edad de la Piedra, y luego la lanzaron al siglo XX, completo con sus propias formas capitalistas.⁵⁵

Dorothy Lee introduce otro aspecto no carente de importancia. Indica la existencia de diversas culturas en las que si bien existe una desigualdad de riqueza hay también un respeto profundamente enraizado por el individuo como un yo autónomo.⁵⁶

Encontramos algo semejante a esto entre los esquimales más primitivos. Existe un jefe que parece no tener ninguna autoridad, excepto en lo que toca al respeto que los demás tienen por su experiencia. Y ningún esquimal tolerará la coerción. Los esquimales del Sur han evolucionado, por supuesto, hacia formas más autoritarias ante el imperio de la civilización europea.⁵⁷

Pero todo esto no altera el hecho de que el hombre evolucionó más allá de un sistema de mutualismo, evolución que implicó la marcha desde el comunismo sexual, a través de la familia consanguínea, la punalúa y las familias apareadas, hasta llegar a la monogamia patrilínea.⁵⁸

⁵⁰ H. Frankfort y otros: *Before Philosophy*, Pelican.

⁵¹ L. Krader: *Formation of the State*, Prentice-Hall, págs. 44-46.

⁵² V. G. Childe: *Prehistory of European Society*, Cassell.

⁵³ L. Krader: *ibid*, pág. 35.

⁵⁴ F. Engels: *El origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del Estado*, Claridad, cap. 3.

⁵⁵ R. Oliver y J. D. Fage: *Short History of Africa*, Penguin.

⁵⁶ D. Lee: *Freedom and Culture*, Spectrum.

⁵⁷ E. M. Weyer: "Social Organization Among the Eskimo", en *Comparative Political Sustenms*, págs. 1-13.

⁵⁸ F. Engels: *El origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del Estado*, Claridad, cap. 2.

Fromm ha descrito la evolución social como una evolución que parte del colectivismo subhumano y llega al individualismo. Pero en este proceso se ha perdido la espontaneidad humana natural. La cultura nos exige que abdicemos de nuestra espontaneidad innata y nos adaptemos. Para Fromm éste era la base de la neurosis, que él definió como una rebelión parcial contra el sofocamiento de la espontaneidad.⁵⁹

Marcuse ha identificado el instinto de muerte de Freud con el instinto de volver al claustro materno.⁶⁰ Los jungianos podrían argumentar que de hecho se trata de una minoría racial de la cultura primaria. Lo que anhelamos no es el claustro materno, sino este Jardín del Edén.

El mito del Jardín del Edén, en una u otra forma, es evidentemente de carácter universal.⁶¹ Pero es un mito. Ernst Fischer nos habla de los poetas que lamentan lo colectivo perdido,⁶² pero según hemos visto sólo sobrevivió porque era necesario para la supervivencia humana y no había ocurrido ningún condicionamiento cultural contrario. Se quebrantó porque hubo un excedente. Tarde o temprano, se produjo una competencia por este excedente.

Tenemos que reconocer el simple hecho de que aunque el hombre sea social, en el fondo mira siempre primero por sí mismo. El proceso de transformación del mutualismo a la competencia fue largo, y se parece más a veces a un proceso cíclico que a una línea recta: las actitudes culturales tuvieron que adaptarse y servir, en verdad para reforzar el *statu quo* existente de un determinado estadio.

¿Es éste un argumento en favor del capitalismo?

Volvemos a Fromm y al concepto de evolución hacia el individualismo. El propio Jung ha subrayado que ocurre un proceso igual en nivel personal. “La individuación significa transformarse en un ser único, homogéneo, y, en la medida en que la ‘in-dividualidad’ abarca nuestra unidad más íntima, última e incomparable, también implica transformarse en el yo de uno mismo. Podemos por lo tanto considerar a la individuación como la ‘llegada a la yoidad’ o a la ‘auto-realización’”.⁶³

Y la lección última del anarquismo es que la auto-realización sólo se logra en libertad.⁶⁴

Espontaneidad. Individualidad. El ímpetu constante a volver al claustro materno, a huir de la yoidad hacia los sistemas totalitarios en una sociedad libre. El retroceso de la clase media que en última instancia llega, como todo fanatismo, a la incapacidad para tolerar en otros lo que uno no puede aceptar en sí mismo.

Pero todo esto, y la lección de respeto en la yoidad, no implica que el hombre sea un animal solitario. Nos dice simplemente que estamos evolucionando del mutualismo ciego hacia el voluntarismo. El hombre, yo, sólo existe como una persona cuando se vincula con otros. “En ausencia de relaciones personales, los hombres se vuelven más parecidos, no más individuos”: el aislamiento lleva a la insania (podríamos agregar que la esquizofrenia, con la refracción hacia un espacio íntimo ante el impacto de situaciones de doble vínculo,⁶⁵ o la repetida invalidación

⁵⁹ E. Fromm: *El miedo a la Libertad*, Paidós.

⁶⁰ H. Marcuse: *Eros y Civilización*, Seix Barral.

⁶¹ M. Eliade: *Mitos, Sueños y Misterios*, Fabril, cap. 3.

⁶² E. Fischer: *La necesidad del arte*, Península.

⁶³ C. G. Jung: “Two Essays on Analytical Psychology”, en *Collected Works*, Routledge and Kegan, Paul, vol. 7, pág. 171.

⁶⁴ G. Woodcock: *Anarchism*, pág. 451.

⁶⁵ R. D. Laing y A. Esterson: *Cordura, Locura y Familia*, F. de C. Económica.

de construcciones,⁶⁶ lleva a la explosión en la conciencia de la fantasía 'arquetípica', y a la regresión al estadio inmediatamente anterior al nacimiento, o sea a la así llamada fase esquizo-paranoide)⁶⁷: el garrapateo, que uno consideraría como la más individual de las formas artísticas, encaja de hecho en unos pocos tipos. El hombre necesita de otras personas para llegar a ser plenamente maduro. El estadio final del desarrollo humano es, en verdad, la 'interdependencia mutua (el ideal de la relación humana es aquel 'en el cual se igualan el dar y el tomar; en el cual cada uno acepta al otro, y el yo se confronta con el tú')".⁶⁸

Tenemos de hecho dos formas de colectivismo: la forma regresiva, presente en el totalitarismo ideológico y, paradójicamente, en la esquizofrenia, y la forma progresiva.

En esta última mostramos una espontaneidad liberada, una individuación dentro del contexto de la interdependencia mutua. Sartre afirma que en cualquier relación humana yo me transformo en el objeto: de alguna manera, pierdo mi yoidad y me vuelvo meramente un elemento constitutivo de la pauta de existencia de otra persona.⁶⁹ En cierto sentido esto es cierto, pero sólo lo es de una manera teórica. Cuando cada uno respeta al otro como un ser único y autónomo, el ser un objeto no implica una pérdida de identidad que tenga algún sentido.

El hombre se desprendió de la cultura primaria, porque ésta era colectiva y él es un individuo. Las ansiedades de la soledad, etcétera, produjeron regresiones de tiempo en tiempo, pero pese a esto ocurrió una evolución social y económica que acentuó y reforzó su individualidad. Ello se produjo al precio de la espontaneidad y la mutualidad. Y también, en algunos casos, a costa de la explotación de la mayoría. Y estamos "regresando" a una forma capitalista burocrática.⁷⁰ Pero esto no resuelve el problema. El sistema contiene contradicciones inherentes que produjeron en el pasado crisis abortivas, pero que a su debido tiempo harán volar por el aire al sistema íntegro.

Es posible que tal explosión lleve a un nuevo totalitarismo, a una nueva regresión del tipo más primitivo. Pero esto no ocurrirá, sin duda, en forma necesaria. El hombre es después de todo, un mecanismo que se corrige a sí mismo. En unas pocas generaciones hemos visto fracasar todas las soluciones. Va aumentando la intensidad de las exigencias del poder en manos de los trabajadores, que es la llave de la puerta.

No he presentado un plano para construir la sociedad libre. Sólo he delineado su base psicológica. La forma que tome dependerá, por ejemplo, de la naturaleza de la situación económica. Así, mientras el hombre maneje fábricas, deberá haber gerencia por parte de los trabajadores: pero no está lejos el día en que las fábricas se manejarán a sí mismas. En ese momento, carecerá de importancia la cuestión referente a la cantidad de trabajo que uno debe realizar. Cada uno recibirá según sus necesidades (no sólo las necesidades físicas sino también de acuerdo con lo que cada uno requiera para su plena individuación, para su total autorrealización, en un ambiente de absoluta libertad).

⁶⁶ G. Lowe: *Personal Relationships in Psychological Disorders*, Penguin, pág. 65.

⁶⁷ A. Crowcroft: *The Psychotic*, Pelican, pág. 81.

⁶⁸ A. Storr: *Integrity of the Personality*, Pelican, págs. 35, 38, 40 y 126.

⁶⁹ J. F. Sartre: *El Ser y la Nada*, Losada.

⁷⁰ F. Cardan: *Modern Capitalism and Revolution*, Solidarity Book. *Capitalismo Moderno y Revolución*, Ruedo Ibérico.

ANARQUISMO, LIBERTAD Y PODER*

William O. Reichert

El problema fundamental de la ciencia política actual no es la cuestión de la metodología, como muchas personas parecen creer, sino el problema de construir límites para la expansión del Estado Leviatán. Se vuelve cada vez más claro que el “Estado democrático moderno” se ha desarrollado más sobre las líneas del modelo construido por Hobbes que sobre el elaborado por Locke. La concepción socialista ha tratado de remediar las dificultades que implica establecer límites a la esfera del poder estatal. A medida que el moderno estado democrático de bienestar aumentó el ámbito de su actuación poniendo nuevos elementos de confort material a disposición de los ciudadanos a él sometidos, se volvió cada vez más monopolista en lo que respecta al poder que ejerce sobre el individuo. No es exagerado decir que nos sentimos invadidos por el espanto y el temor ante el Leviatán actual, pues la criatura a la que hemos dado vida y nutrido en los siglos pasados escapa ahora aparentemente del control, y amenaza nuestra existencia misma como sociedad libre. A este problema, en gran medida ignorado por los científicos políticos contemporáneos, se dirige básicamente la filosofía del anarquismo.

La característica más distintiva de la teoría anarquista, de acuerdo con sus proponentes, es que constituye la única doctrina social actual que rechaza inequívocamente el concepto del Estado con sus males omnipresentes del poder y la autoridad política. Por un tiempo, durante los primeros años de la república norteamericana, la democracia jeffersoniana predicó también la sabiduría que implicaba establecer límites al poder del gobierno. Pero aunque Jefferson disintió de Hamilton respecto de los fines propios para los cuales podía emplearse legítimamente el poder estatal, nunca llegó hasta el punto de aconsejar su total abolición. Los anarquistas consideran la tendencia de Jefferson al compromiso con el poder político como la debilidad fatal de la teoría democrática. Otros demócratas liberales, a lo largo de la historia de los Estados Unidos, han aplaudido la sabiduría que implicaba mantener frenos y resguardos en torno del ejercicio del poder político, sin comprender en ningún caso que habían emprendido una tarea imposible. En lo que ahora parece haber sido uno de los últimos refuerzos auténticos de los liberales para mantener controlado al Leviatán, los filósofos del pluralismo político proclamaron en alta voz su oposición al poder creciente del Estado, y exhortaron a que ese poder sobre los ciudadanos fuera compartido con los agrupamientos sociales primarios más importantes. Pero como señaló en este momento el profesor William Ernest Hocking, los pluralistas se negaron a dar el paso esencial consistente en despojar al Estado de su monopolio sobre los instrumentos de fuerza y coerción. Era totalmente utópico afirmar, como hicieron los pluralistas, que el poder político podía compartirlo una diversidad de asociaciones dentro de la sociedad, mientras el Estado se mantenía por encima de ellas, armado con los medios necesarios para hacer que todas obedecieran a su superior voluntad.⁷¹ No es extraño, por consiguiente, que los proponentes de la idea pluralista hayan desaparecido completamente no dejando tras de sí nada más que una propuesta a recordar como interesante movimiento histórico. Tampoco es extraño que la idea misma del liberalismo parezca estar a punto de morir.

Cualesquiera sean los defectos que pueda tener, no cabe criticar al anarquismo sobre la base de que adapte sus principios fundamentales a los requerimientos del poder. El anarquismo se distingue de hecho de las demás filosofías políticas precisamente porque rechaza el poder y la organización formal. Rechazar el poder político equivale, por supuesto, a rechazar al Estado. Por lo tanto, el anarquismo se ve forzado a defender el difícil argumento de que el Estado no debería existir, puesto que su efecto total es negativo más que positivo. Esto constituye,

* Este artículo de William O. Reichert apareció en *Ethics, an International Journal of Social, Political and Philosophy*.

⁷¹ William Ernest Hocking: *Man and the State*, New Haven, Yale University Press, 1926, pág. 93.

obviamente, una tarea hercúlea. Sin embargo, podemos encontrar un impresionante número de observadores responsables que apoyan tal afirmación. Quizás la acusación más violenta que se ha llevado contra el Estado fue la realizada por el historiador Henry Thomas Buckle, cuando escribió en el primer volumen de su *History of Civilization in England* (vol. I, Nueva York, 1957) que “ningún gran mejoramiento político, ninguna gran reforma, sea legislativa o ejecutiva, se originó nunca en ningún país por obra de sus gobernantes”. Las legislaturas actuales se han ocupado, sin duda, de preparar rutinariamente resoluciones legislativas. Pero, argumentaba Buckle, cualquier reforma que hayan realizado no consistió en la creación de algo nuevo y positivo, sino en la reparación de injusticias provocadas a su vez, originariamente, por resoluciones legislativas. Además, la ciencia política no debería permitir que el hecho de que el Estado haya existido durante largísimo tiempo la induzca a pensar que éste constituye una necesidad absoluta para que haya vida social. Quienes alcanzaran una clara comprensión del Estado y de su naturaleza, no deberían permitir que los espantara demasiado el gran poder y la extraordinaria influencia que éste ejerce en la actualidad sobre los hombres dentro de la sociedad.⁷² No hay ninguna duda, por supuesto, de que la vida social tal como ocurre hoy se basa, en gran medida, en el control que el gobierno ejerce sobre el pueblo. Pero es erróneo suponer que el Estado sea un aspecto natural e inevitable de la vida social. En realidad, el Estado no es algo que los hombres creen espontáneamente por sí mismos, como sugería Locke. Por el contrario, el Estado no surge del “instinto de asociación”, sino del “instinto de dominación”.⁷³ El Estado y su poder surgen fuera de la vida social y son impuestos a los hombres por sus líderes, que se proponen dominar la vida de éstos para servir a sus propios fines. En efecto, como dijo A. Bellegarigue, un partidario de Proudhon: “El poder debe ejercerse necesariamente para beneficio de quienes lo tienen y para daño de quienes no lo tienen; no es posible ponerlo en movimiento sin perjudicar, por un lado, y dañar, por el otro”.⁷⁴ Robert Michels, que escribió su obra *Political Parties* más de doce años después, de haber sido influido por Bellegarigue cuando proclamó que la oligarquía está implícita en el poder organizado y que un pueblo que delega su autoridad abdica de hecho de su soberanía. Cualquier ciencia política que sea digna de su nombre debe comenzar reconociendo estas situaciones.

Con excesiva frecuencia, los científicos políticos se han referido desdeñosamente al anarquismo. Al proponer la abolición del gobierno y la destrucción de su monopolio del poder, el anarquista parece ser una figura ridícula a los ojos de quienes son expertos en los modos y funciones del poder político. Los científicos de la política, excluido un pequeño porcentaje de férreos opositores, están generalmente de acuerdo en que el poder es la fuerza que hace que el mundo político gire en torno de su eje. ¿Cómo pueden esperar entonces los anarquistas que los tomen en serio cuando el núcleo de su argumentación insiste en algo que se contradice totalmente con el fundamento mismo en que se basa toda la estructura de la ciencia política moderna? Aquí encontramos que los anarquistas de todas las escuelas coinciden inequívocamente en que el error corresponde a los científicos políticos y no ha ellos mismos. La necesidad de organizar el mundo social en términos de poder político, según los anarquistas, no es un hecho sino una suposición. Puede demostrarse, empíricamente por supuesto, que los hombres buscan el poder y le responden, y que éste desempeña un papel significativo en las relaciones humanas tal como la sociedad está constituida actualmente. Pero los anarquistas forman el cargo de que el punto en que yerran los científicos políticos reside en su aceptación de este supuesto como final e inevitable

Como observa con agudeza George Woodcock, el anarquismo, antes de ser una mera doctrina de la política, se interesa esencialmente en cuestiones fundamentales de una naturaleza

⁷² Waldo R. Browne: *Man or the State*, New York, B. W. Huebsch, 1919, pág. x.

⁷³ Bertrand de Jouvenel: *On Power*, Boston, Beacon Press, 1962, pág. 99.

⁷⁴ A. Bellegarigue: “Anarchy is Order” *Liberty*, XIII, 3, diciembre de 1897.

moral.⁷⁵ Por consiguiente, cuando los científicos políticos pretenden que el poder es el “hecho” básico del mundo político, los anarquistas replican que todos los hechos son relativos a la situación social en cuestión. Puede muy bien ocurrir que los hombres respondan al poder, como afirmó tan enfáticamente Hobbes. Pero también es cierto que su respuesta al poder está condicionada por su aceptación de la autoridad como legítima. Si llegan a cuestionar el derecho al dominio que tienen quienes los mandan, la estructura de poder se derrumbará por su propio peso. Los hechos de hoy, insiste el anarquista, son las falsedades muertas de mañana.

El problema real aquí no es tanto si existe alguna clase de poder político como la cuestión de si el ejercicio del poder por parte de un individuo sobre otro puede llamarse legítimo. Los anarquistas reconocen paladinamente que el poder es una característica definida y necesaria de todas las situaciones sociales, pero trazan una cuidadosa distinción entre poder social y poder político. Mientras haya hombres existirán, naturalmente, fuerzas sutiles de control social que posibilitarán la vida. Sin embargo, los anarquistas niegan que este control deba contener un elemento de coerción, que es lo que transforma la fuerza social en poder político. Como los anarquistas miran el mundo desde una posición de compromiso libertario, sostienen que el poder político nunca puede ser aceptable, a su parecer, porque reprime y elimina la libertad, y donde ésta está ausente, la vida social se vuelve imposible.

El carácter libertario del pensamiento anarquista fue claramente captado por Piotr Kropotkin, el principal teórico europeo del comunismo anarquista en el siglo XIX. Al examinar la naturaleza del Estado, Kropotkin, que adoptaba un punto de vista amplio acerca de la historia de la civilización, señalaba que los hombres se dividieron, desde el comienzo de los tiempos, en las dos categorías siguientes.⁷⁶ Por un lado, están los que sostienen la tradición romana o imperial, en la cual colocan su confianza en la jerarquía y la autoridad política formal. Los adherentes a este punto de vista sostienen que el orden público es imposible sin el Estado y que los hombres son incapaces de gobernarse a sí mismos sin ayuda de instituciones formales de control y liderazgo social. Los imperialistas sostienen que cuando el gobierno organizado está ausente, tampoco existe el orden ni la libertad. La centralización del gobierno dentro del Estado democrático actual ha sido impuesta por los imperialistas, pues éstos lograron pleno éxito en convencer a las masas de hombres de que la vida social sin la mano orientadora del Estado era imposible. A los norteamericanos les basta remontarse a su conciudadano Alexander Hamilton, para encontrar un modelo de pensamiento imperialista. La otra tradición que menciona Kropotkin es la popular o federalista. Si buscamos un nombre que nos transmita su significado preciso, escribió Kropotkin, podríamos muy bien llamarla “la tradición libertaria”. Los libertarios, a diferencia de los imperialistas, desconfían de la jerarquía, la autoridad y el gobierno organizados. Convencidos de que los hombres han sido creados naturalmente para una auténtica vida social, aunque puedan no haber alcanzado todavía ninguna medida significativa de esta capacidad potencial, los libertarios, según Kropotkin, niegan que la compulsión y la fuerza organizadas resulten esenciales para el orden y la paz. Por el contrario, sostenía Kropotkin, la libertad humana sólo es posible cuando los hombres abandonan al Estado y tratan de crear la vida social mediante los principios del federalismo, la ayuda mutua y la autodisciplina. Para muchos anarquistas, especialmente en los Estados Unidos, el principio general que proponía Kropotkin no es de carácter esencial, pero el énfasis que él ponía sobre la necesidad de renunciar al control social formal por parte del gobierno y volverse, en cambio, hacia el individuo como foco central de la vida social, es válido en opinión de todos los anarquistas.

Cuando los anarquistas dicen que la libertad es fundamental para su filosofía básica, no están incurriendo en mera retórica. “La libertad -como escribió un anarquista norteamericano- no es

⁷⁵ George Woodcock: *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*, Cleveland, Meridian Books, 1962, pág. 28.

⁷⁶ Piotr Kropotkin: *The State: Its Historic Role*, Londres, Freedom Press, 1946, pág. 44.

una declaración, ni siquiera un factor de inspiración, sino que es una ciencia”.⁷⁷ Indudablemente, esta es una afirmación amplia, pero debemos entender que el anarquismo habla totalmente en serio cuando la hace. Tal como Platón creó una filosofía política arquitectónica cuya piedra angular era la justicia, así el anarquista concibe a la fuerza política como un cuerpo de conocimiento dedicado, en última instancia, al logro de la libertad humana. Si podemos creer a Pierre Joseph Proudhon, la filosofía del anarquismo no admite absolutos, pues reconoce que el mundo social está en estado de flujo y que, por lo tanto, ninguna verdad puede considerarse como última. Sin embargo, los anarquistas insisten en que la idea de la libertad humana, aunque no pueda transformarse en un absoluto, debe sostenerse como el más elevado de todos los valores humanos. Esto equivale a decir que la libertad es la característica esencial de una humanidad plenamente desarrollada. Nunca se realizó del todo en ninguna de las sociedades que conocemos. Sin embargo, no debe perderse de vista como estrella guía de toda la ciencia social, pues ser humano es ser libre.

Los científicos políticos por los escritos de A. Lawrence Lowell aceptan en general el punto de vista de que la esfera política se divide en radicales, liberales, conservadores y reaccionarios. Pero las sutiles distinciones que creyó ver Lowell tienen poca sustancia en opinión de los anarquistas, para éstos hay básicamente dos, y sólo dos, credos políticos. Contra el libertarismo, los anarquistas ubican al autoritarismo. El anarquista, o libertario, sostiene un punto de vista esencialmente antiautoritario. Mientras los liberales, los reaccionarios e incluso los así llamados radicales, tales como los socialistas de Estado, aceptan la autoridad en manos del Estado como elemento esencial para la conservación del orden social, los anarquistas insisten en que debe abolirse toda autoridad de naturaleza política. Debemos notar aquí que el anarquismo define la autoridad como “el poder de coerción de una persona sobre la otra”.⁷⁸ Cuando interpretamos profundamente los vericuetos de la literatura anarquista, resulta evidente que la autoridad de los valores morales, las ideas y la inspiración estética no se consideran con el mismo desdén que la autoridad política y religiosa. Buena parte de la incompreensión respecto de la filosofía anarquista surge de la circunstancia de que la mayoría de la gente pasa por alto esta sutil distinción.

En su conferencia sobre Herbert Spencer, pronunciada en el Sheldonian Theatre, en Oxford, el 7 de junio de 1906 (reimpresión en la obra *For Liberty: An Anthology for Revolt*, comp. H. Boll y S. Carlyle [Londres, s. f.], Auberon Herbert, el conocido anarquista inglés, señaló que la mayor parte de la confusión que se encuentra en el sector del pensamiento político es atribuible al hecho de que quienes buscan el poder son incapaces de mantenerse fieles a los grandes principios de la humanidad. Quienes valoran realmente la libertad, sugirió Herbert, no deberían permitir nunca que los sedujera la idea de que el poder político puede utilizarse para establecer la libertad entre los hombres. Hay acuerdo unánime entre los anarquistas acerca de este punto. Max Nomad, que era él mismo un poco anarquista, da expresión a este punto de vista cuando escribe que todas las organizaciones políticas desean “mantener [su] poder a cualquier precio; deseo que puede muy bien llamarse el ‘pecado original’ de toda política y de todos los políticos, sean conservadores o revolucionarios”.⁷⁹ Ningún anarquista digno de ese nombre podrá entonces permitirse nunca adoptar la teoría de que el poder y la organización política puedan emplearse para establecer la libertad dentro de la sociedad. No se trata tan sólo de que los hombres se corrompan por el poder, como creen los liberales del tipo de Acton. Cuando uno opta por el poder, elige la vía del autoritarismo, antes que la del libertarismo. Los anarquistas

⁷⁷ William A. Whittick: *Bombs: The Poetry and Philosophy of Anarchy*, Philadelphia, 1894, pág. 186.

⁷⁸ Albert Weisbord: *The Conquest of Power*, New York, Covici Friede, Publishers, 1947, I, pág. 235. Véase dos enfoques ampliamente divergentes acerca de la naturaleza esencial del poder y la autoridad, comparando E. V. Walter: “Power Civilization and the Psychology of Conscience”, *American Political Science Review*, LIII, 1959, págs. 641-661, y Sebastian DeGrazia: “What Authority is Not”, *American Political Science Review*, LIII, 1959, págs. 321-331.

⁷⁹ Max Nomad: *Apostles of Revolution*, New York, Collier Books, 1961, pág. 16.

afirman decididamente que toda la ciencia social estará en una irremediable confusión mientras los hombres persistan en adaptarla a los hechos de poder. Quienes continúen pensando que la sociedad se basa inevitablemente en la compulsión, no lograrán atribuir nunca un significado cabal a la libertad. Pueden apilar una “formulación científica” sobre otra “formulación científica”, pero nunca llegarán a la tierra prometida de la sociedad libre. Sólo el libertario -el individuo que se atreve a pensar en términos de control social informal- puede hablar en serio de su deseo de ver implantada la libertad sobre la tierra.

Otra de las flagrantes ideas erróneas acerca de la teoría anarquista, que han obstaculizado la comprensión inteligente de su naturaleza, es la de que los anarquistas desearían eliminar completamente todas las formas de organización social. C. Northcote Parkinson nos da un ejemplo clásico de este punto de vista cuando afirma que “la ANARQUÍA, si puede calificarse como una forma de gobierno, significa que una gran cantidad de personas se rehúsan en absoluto a que se les gobierne”.⁸⁰ Es este punto de vista erróneo el que lleva a la idea distorsionada que se expresa con frecuencia, según la cual la ANARQUÍA es sinónimo de ruptura de la ley y el orden. Pero hay que afirmar enfáticamente que no es cierto que los anarquistas defiendan la abolición de todas las formas de organización. Algunos de los individualistas más extremos, como William Godwin, han sostenido que debe evitarse a toda costa cualquier organización consciente de la sociedad. Pero la mayoría de los colectivistas, y también una gran cantidad de individualistas, han reconocido la necesidad de que exista alguna forma de maquinaria social para que lleve adelante los asuntos de la vida cotidiana. No obstante, la administración en una sociedad anarquista diferiría fundamentalmente de la que hoy conocemos. Coherente con la insistencia de los anarquistas en que la libertad es el criterio por el cual se miden todas las cosas, cualquier organización social tendría que ser necesariamente una organización libre, que surgiera en forma espontánea de la disposición social y natural de los hombres.⁸¹ Los anarquistas no suponen, ni por un momento, que todos los hombres vivan siempre en armonía sin que haya conflictos desquiciadores que de tiempo en tiempo ponen a un hombre o a un grupo de ellos contra todos los demás. Afirman, sin embargo, que la solución del conflicto debe surgir espontáneamente de los individuos mismos que están implicados en él, y no serles impuesta por una fuerza externa, tal como el gobierno.

La concepción anarquista de la libertad deriva de su concepción del hombre. Al rehusarse a participar en una condena teológica o “científica” de la naturaleza humana, el anarquista sostiene que no es posible ninguna ciencia de la sociedad humana que no se base sobre el supuesto de que el hombre posee un potencial ilimitado para el crecimiento y el desarrollo. Sin caer en ejercicios cuestionables de metafísica, el anarquista arguye, sin embargo, que una sociedad libre sólo es posible cuando existe un amplio acuerdo en que el hombre es por naturaleza un ser libre. “Sin la idea de que existe un hombre libre el anarquismo se derrumba, puesto que la futura sociedad no puede existir, ni nutrirse en sus comienzos, sin ese hombre libre”.⁸² Cuando el anarquista actual habla de libertad, piensa en el problema central de la vida contemporánea, que es el de retener la propia identidad en un mundo en que la individualidad se hace cada vez más difícil de mantener. Proudhon fue uno de los primeros anarquistas que comprendieron que ocurre un conflicto básico entre los intereses del individuo y los de la masa. Un hombre es un individuo en la medida en que da prioridad básica a los requerimientos de su propia naturaleza respecto de la verdad y el bien social. Puede y debe subordinar sus propios intereses privados a los de un grupo social, si llega la ocasión. Pero cuando lo hace, tiene que abandonar sus principios sociales, que son realmente la sustancia de su identidad personal. Cuando uno se entrega totalmente a un grupo se vuelve, en forma automática, parte integrante de la masa, y pierde con ello toda pretensión a las distinciones que lo caracterizan respecto de

⁸⁰ C. Northcote Parkinson: *The Evolution of Political Thought*, Boston, Houghton Mifflin, 1958, pág. 12.

⁸¹ Véase Colin Ward: “Anarchism as a Theory of Organization”, *Anarchy*, LXII, págs. 97-109, abril de 1966, que presenta un sugestivo enfoque de este problema.

⁸² David Thoreau Wieck: “From Politics Social Revolution”, *Resistance*, XII, 3, abril de 1954.

los otros. Y estas distinciones tienen invariablemente que ver con los requerimientos de la vida social, pues el individuo es por naturaleza un ser social. No vayamos en tropel en pos de la masa, exhortaba Proudhon, pues la masa nunca sabe adónde va. La sociedad anarquista sólo puede surgir como consecuencia de la acción individual. David Thoreau Wieck sintetiza el punto de vista anarquista en este sentido, cuando escribe: “Al decir que la gente llegará a ser libre sólo por actos de voluntad, de libertad, no estamos jugando con las palabras. Queremos significar que la libertad no es meramente la ausencia de restricciones: es responsabilidad, opción y libre aceptación de obligaciones sociales”.⁸³

Lo que distingue al anarquismo de otras ideologías y le da prestigio a los ojos de sus defensores es la afirmación de que sólo el anarquista se propone organizar la sociedad sin tener en cuenta los “principios mutiladores y destructivos del poder, la propiedad monopólica y la guerra”.⁸⁴ La mayoría de las ideologías revolucionarias, de acuerdo con la lógica de este argumento, se han extraviado en el punto en que intentaron salvar a la sociedad de destruirse a sí misma mediante el recurso de dar poder a ciertos individuos para que organicen la “clase correcta” de instituciones. Pero tal pensamiento, según los anarquistas, es fatal para la causa revolucionaria. Tan pronto como surgen líderes que guían al pueblo, se pierde la libertad pues la burocracia exige que la voluntad de los individuos y de los grupos espontáneos se subordine a la de una organización más amplia. A lo largo de toda la historia, una revolución tras otra ha demostrado el fracaso de todos los esquemas destinados a salvar a la sociedad mediante la introducción de la organización formal y del poder.

Este es uno de los aspectos que han sido en general peor comprendidos de todo el marco de referencia anarquista. El anarquismo, según lo ven sus proponentes, no definen ninguna forma particular de organización de la sociedad, sino sólo una “idea”. Y esta idea se caracteriza por la convicción de que el máximo valor humano es la libertad. Ninguna acción social es legítima, en opinión del anarquista, si no tiende a la máxima liberación posible del potencial creador del hombre. Se llega a ser anarquista en el momento en que se acepta esta idea y se consagran las energías a su realización. El anarquismo, por lo tanto, no apoya ninguna clase de plan utópico para el futuro. Tampoco es capaz de trazar un plano de los estadios particulares de desarrollo social que ocurrirán en el futuro. Basa su argumentación en el supuesto fundamental de que una sociedad de hombres libres logrará crear espontánea e invariablemente, una vida común que reflejará el valor anarquista de la libertad. Es imposible premeditar o planear la evolución de tal sociedad. La democracia liberal ha argumentado también que su fin último consiste en el logro de la libertad humana, pero existe una distinción esencial entre dos concepciones de la libertad. El demócrata liberal, convencido de que el Estado es una institución susceptible de ser utilizada para el bien de la humanidad, ha suscripto el punto de vista de que el poder del gobierno constituye un factor positivo en el logro de la libertad humana. En cambio, el anarquista adopta el punto de vista exactamente opuesto. Para él, el gobierno formal y el poder político son predominantemente negativos y no susceptibles de utilización para buenos fines. Según el enfoque anarquista, la distinción entre la forma democrática y la autoridad del Estado no se basa en la realidad, pues ambas clases de Estado son objeto de una solicitud creciente para que utilicen la coerción, en una u otra forma, como medio para realizar sus fines. Hay, por supuesto, una diferencia en lo que respecta al grado en que cada una de las dos formas recurre al uso de la fuerza en la lucha por la supervivencia, pero esa diferencia cuantitativa carece en gran medida de importancia en lo que concierne a la libertad individual, pues los estados democráticos, cuando se ven apretados, apelan inevitablemente a métodos autoritarios.

⁸³ D. T. Wieck: “Essentials of Anarchism”, *Resistance*, XI, 7, agosto de 1953.

⁸⁴ *Ibid.*

Va indudablemente bastante lejos la afirmación de George Woodcock, cuando dice que “el anarquismo es la única doctrina verdadera de libertad”.⁸⁵ Sin embargo, se trata de un aserto que no puede descartarse a la ligera, pues cuando anarquistas como Woodcock afirman que el anarquismo tiene especial derecho a reivindicar como propia la libertad, apoyan su argumentación con una cantidad imponente de pruebas extraídas de los anales de la ciencia social contemporánea. Consideremos, por ejemplo, el rechazo que hace Herbert Read tanto del comunismo como de la democracia liberal, sobre la base de que ambos recurren a la delegación de autoridad y a la imposición de la ley coercitiva formal para el mantenimiento del orden social, es decir, que ambos llevan, en última instancia, al totalitarismo.⁸⁶ Podemos formular argumentos contra esta afirmación, por supuesto, y decir que el dominio de la ley es superior al de la fuerza como medio de resolver las diferencias de interés y opinión entre los hombres. Pero este argumento incluye una petición de principio. Es indudablemente cierto que la ley es superior a la fuerza como técnica social. Sin embargo, la ley no constituye necesariamente el *mejor* método disponible para los hombres en lo que respecta al establecimiento del orden social. “La ley -como señala Bertrand Russell- es demasiado estática, está demasiado del lado de lo que decae, y demasiado poco del lado de lo que va creciendo”.⁸⁷ Además, la ley se basa, en última instancia, en el principio de quienes no la observan serán obligados a hacerlo. En la medida en que los hombres cooperen voluntariamente con la ley, esta será efectivamente en el mantenimiento de la libertad, pero en aquellos casos en que los hombres sean incapaces de someterse a la obediencia de las reglas de la sociedad política, la ley cambiará rápidamente su naturaleza y se transformará en coerción lisa y llana, y tiranía desde el punto de vista del individuo al que se hace obedecer. Este es el motivo por el cual a los anarquistas los desilusiona completamente la idea de la ley.

La principal razón por la cual la idea anarquista ha sido tan seriamente distorsionada a lo largo de los años es, sin duda, que constituye esencialmente una teoría revolucionaria y, por lo tanto, algo temible para el público en general. Como el marxismo, pide la destrucción del Estado y que ponga fin al dominio del político y del capitalista sobre el trabajador y el ciudadano. Sin embargo, los anarquistas, a diferencia de los bolcheviques, no se hacen ninguna ilusión de que pueda utilizarse el poder político para el logro de fines revolucionarios.⁸⁸ Uno de los persistentes problemas que enfrentan todos los movimientos de reformas es la cuestión de la guía y dirección social. Después de un golpe político exitoso, en el cual se arrebató el poder de las manos de una *élite* corrupta, las masas se vuelven invariablemente hacia su propio liderazgo revolucionario en busca de una guía. Como el pueblo no tuvo nunca antes la experiencia de la libertad, no sabe cómo actuar cuando ésta se le ofrece repentinamente. Y los líderes, a su vez, se sienten felices al tomar a su cargo la dirección del fervor revolucionario y dirigirlo hacia canales preestablecidos, pues el líder revolucionario, pese a todo lo que diga acerca de la belleza y justicia de la libertad, teme siempre secretamente que las masas se desenfrenen y sean presa de un arrebató ciego. Por consiguiente, la historia de la revolución es el relato de un fracaso tras otro en lo que respecta a la libertad. La respuesta a este problema, según el enfoque anarquista, consiste en rehusarse a concebir la revolución como un fenómeno político. No es posible obtener justicia social reemplazando un tipo de tiranía por otro, como hicieron los bolcheviques en su revolución. Una verdadera revolución social, según Proudhon, uno de los más autorizados portavoces de la teoría anarquista, nunca debe construirse sobre un fundamento de jerarquía y liderazgo. “Los radicales tendrán que reconocer que sólo una sociedad descentralizada -tanto política como económicamente- que no tenga necesidad de líderes, podrá ser una sociedad sin clases; que la centralización requiere invariablemente

⁸⁵ George Woodcock: *Anarchy or Chaos*, Londres, Freedom Press, 1942, pág. 121.

⁸⁶ Herbert Read: “Neither Communism nor Liberalism”, *Freedom*, VIII, 6, enero de 1947.

⁸⁷ Bertrand Russell: “The State as Organized Power”, en *Leviathan in Crisis*, Waldo R. Browne, New York, Viking Press, 1947, pág. 51.

⁸⁸ George Molnar: “Conflicting Strains in Anarchist Thought”, *Anarchy*, IV, 121, junio de 1961.

líderes y, por lo tanto, estratificación”.⁸⁹ La tarea que el anarquista ha tomado sobre sus hombros es la de comenzar a poner los fundamentos de una sociedad descentralizada y libre, dentro de la estructura de la existente. Lo que el anarquismo propone es un completo rechazo del principio autoritario que condiciona a la gente para que busque líderes que la guíen. Siendo como es la naturaleza del gobierno y de la lucha en la actualidad, es imperativo que el principal ímpetu de resistencia contra la vida organizativa provenga de individuos capaces de dirigirse a sí mismos. En esto, el anarquismo se remonta a Thoreau, Ballou, Tucker, Emerson, Whitman y una cantidad de otros poetas y filósofos que acentuaron siempre la importancia de la acción individual no violenta contra el Leviatán.

La guerra atómica actual nos hace a todos anarquistas, argumenta el anarquista. En mucho mayor medida de lo que la gente imagina, el anarquismo y el movimiento de paz están inextricablemente ligados entre sí dentro del contexto de la cultura norteamericana, y siempre se han influido recíprocamente e impulsado uno a otro a nuevos desarrollos teóricos y tácticos. Se ha argumentado que el denominador común de todos los anarquistas es que ningún anarquista podría embarcarse en una acción de guerra o apoyar a un gobierno que la realización.⁹⁰ Algunos de los primeros norteamericanos que captaron claramente el significado de la idea de ANARQUÍA fueron los miembros del movimiento de paz de ese país, que llegaron a comprender que la guerra moderna, desde la Revolución Francesa en adelante, transmitió a cada ciudadano el “derecho” de luchar y morir por el Estado.⁹¹ Con el advenimiento de la guerra atómica, resultó aun más evidente que el Estado, pese a todos los bienes físicos que puede proporcionar al ciudadano individual en tiempo de paz, está ciego para todos los valores morales y sociales que no sean los necesarios para su propia supervivencia cuando la guerra se hace realidad. Como escribió Randolph Bourne, uno de los más ilustres anarquistas norteamericanos: “La guerra es la salud del Estado”, con lo cual quería significar que la única manera en que el Estado puede justificar su existencia es implicar a sus ciudadanos en la locura de la guerra. Ningún anarquista, en la medida en que haya permanecido fiel a sus convicciones, ha admitido nunca la legitimidad de la guerra. Wilfredo Pareto expresó esta misma conclusión hace más o menos treinta años, cuando escribió a Benjamín Tucker, el anarquista norteamericano, que “la real oposición al sistema proviene de quienes creen que la felicidad de un pueblo no consiste en la conquista, sino en la libertad, la justicia y el bienestar económico”.⁹²

El hombre es un ser social que sólo puede realizar el goce de su potencial creador vinculándose con sus congéneres. Pero infortunadamente, según sostienen los anarquistas, los desarrollos sociales modernos llevaron a la atrofia de la viejas “formas de comunidad” en las cuales encontraban libre y natural expresión las capacidades sociales del hombre. Ya no le es posible al individuo ser él mismo, confiar en sus congéneres y merecer a su vez la confianza de aquéllos a los que debe fidelidad social. La vida moderna, que refleja las influencias de fenómenos no naturales tales como el nacionalismo y el capitalismo, hizo que ocurriera un desequilibrio en el delicado mecanismo social que motiva al individuo. De este hecho surge la ironía de la vida social contemporánea. El mundo se ha vuelto insano porque los individuos que lo constituyen se han alienado, social y espiritualmente, unos de otros. Se le pide al individuo que tome las armas contra sus congéneres y los destruya con el fin de establecer la paz y la fraternidad. O se alienta al ciudadano para que se afilie a un partido político y tome el poder del gobierno con el ostensible propósito de establecer el orden social. En cada caso se requiere del individuo que viole sus propensiones sociales naturales, siempre en pro del supuesto bien de toda la humanidad. El ser humano, luego de un condicionamiento multiseccular en este tipo de

⁸⁹ H. R. Cantine, (h): “State or Revolution”, *Retort*, II, 47, junio de 1944.

⁹⁰ D. T. Wieck: “Anarchism”, *Resistance*, VII, 3, noviembre-diciembre de 1948.

⁹¹ Roy Finch describe con agudeza la relación del anarquismo con el movimiento de paz en “The New Peace Movement-Parts I and II”, *Dissent*, X, Invierno y Primavera de 1963, págs. 86-95 y 138-148, respectivamente.

⁹² Wilfredo Pareto: “Letters from Italy”, *Liberty*, VI, 6, septiembre de 1888.

razonamiento caótico, es incapaz de resolver sus problemas mediante el ejercicio de alguna solución social convencional tal como la democracia parlamentaria. Lo que requiere la sociedad moderna, de acuerdo con los anarquistas, es la solución de gran alcance propuesta por el anarquismo.

Con esto no sugerimos que el anarquismo proponga una fórmula fácil para la reforma de la sociedad. Por el contrario, el anarquismo se rehúsa incluso a ocuparse de los aspectos prácticos de la reforma. Muchos observadores poco informados condenan al anarquismo como teoría política porque no logran formular un plan detallado para la implantación de la utopía que supuestamente nos propone. Pero los anarquistas rehúsan a reconocer la validez del pensamiento utópico, y tampoco aceptarán la responsabilidad que implica proporcionar a la sociedad un esquema detallado para su reforma. El anarquismo se orienta, sin duda, hacia el futuro y está plenamente de acuerdo con el concepto de que la vida contemporánea es inadecuada e insatisfactoria desde el punto de vista del individuo. Sin embargo, el anarquismo como teoría social es válido en opinión del anarquista, llegue o no a producir algún resultado práctico, pues se orienta hacia el individuo y no hacia la masa. Es una “manera de vida” lo que le hace posible al individuo trascender las restricciones y limitaciones físicas por las que está rodeado. Al anarquismo puede ser muy bien incapaz de cambiar radicalmente la vida social en forma instantánea y perfecta, pero en cambio ofrece una salida para el individuo sensible que considera que los estándares sociales y morales convencionales son superficiales e impracticables. Como comprendieron todos los anarquistas, desde William Godwin hasta Paul Goodman, el anarquismo sólo podrá apelar a la masa del pueblo una vez que haya convencido uno por uno a los individuos de que se compone la sociedad.

Los anarquistas están en un desacuerdo fundamental con los científicos políticos tales como David Spitz, que argumentan que uno debe apoderarse del poder político y manejarlo en su propia defensa, o si no arriesgarse a ser destruido por él como consecuencia de su inacción.⁹³ Aunque es cierto que el poder político no se evaporará de la noche a la mañana, no es posible sostener que la elección que se nos ofrece sea tan unilateral como quiere hacernos creer Spitz. ¿Por qué no podemos dividir el poder trabajando en pos de su descentralización, con el propósito de hacerlo sensible a los seres humanos individuales que están actualmente sometidos a su control? El poder, insisten los anarquistas, sólo sigue siendo político mientras los hombres persisten en resolver sus problemas sociales y económicos mediante el expediente de la coerción ejercida por el Estado. Cuando los hombres cooperan voluntariamente para resolver sus propios problemas por sí mismos, la naturaleza del poder se transforma de un modo milagroso.

Es fundamental, según el enfoque anarquista, la convicción de que la autoridad política por sí misma -el fundamento propiamente dicho del Estado contemporáneo- provoca el daño social que debemos combatir. Los hombres se han habituado de tal manera a concebir al Estado como algo esencial para su bienestar, que están esclavizados a él. Erich Fromm da una formulación sucinta de este problema, cuando escribe:

“La división entre la comunidad y el Estado político ha llevado a la proyección de todos los sentimientos sociales hacia el Estado, que se transforma así en un ídolo, un poder que está por encima del hombre. Éste se somete al Estado como encarnación de sus propios sentimientos sociales, y lo adora como un poder alienado de él mismo; en su vida privada, como individuo, sufre por el aislamiento y la soledad que son el resultado necesario de esta separación. La adoración del Estado sólo puede desaparecer si el hombre recupera sus poderes sociales y

⁹³ David Spitz: *Democracy and the Challenge of Power*, New York, Columbia University Press, 1958, págs. 102-103.

construye una comunidad en la cual sus sentimientos sociales no sean algo agregado a su existencia privada, sino su existencia privada y social sean una y la misma cosa”.⁹⁴

Los sentimientos que Fromm expresa aquí coinciden sustancialmente con la afirmación de Malatesta, cuando dice que “abolir la autoridad o el gobierno no significa destruir al individuo o a las fuerzas colectivas que actúan dentro de la sociedad, o la influencia que los hombres ejercen unos sobre otros”.⁹⁵ Los anarquistas conciben la autoridad como un instrumento básicamente coercitivo mediante el cual quienes logran obtener el poder obligan a la masa de hombres a cumplir su mandato. “El pueblo”, sin duda, ya no está obligado a esclavizarse levantando pirámides u otros monumentos en celebración de sus gobernantes, pero se le fuerza a luchar en guerras entre naciones y a apoyar economías que no consultan sus mejores intereses. Y lo hace no por propia elección sino porque se le condicionó para que concibiera sus obligaciones con el gobierno en términos absolutos. El Estado ha mantenido un monopolio del poder político durante tanto tiempo que los hombres ya no pueden imaginar otra situación como no sea aquella en que viven hoy. Ese condicionamiento comienza en el primer período de la niñez y continúa durante toda la vida, de lo cual resulta el totalitarismo que vemos en torno de nosotros, por todas partes, en la actualidad. Pero, como señalan Fromm y Malatesta, la vida social comienza en el punto en que los hombres, sea individualmente o en grupos, deciden marchar por sí mismos y prescindir del control que ejercen sobre ellos sus gobiernos. Romper con la autoridad y afirmar la propia independencia humana es un acto cabalmente anarquista. Equivale a declarar que uno tiene confianza en que posee el poder y los recursos de su naturaleza básica y en que la vida social es posible sin la mano “benevolente” del Estado. Considerando desde el punto de vista del individuo, constituye una decisión monumental que implica una profunda transformación psicológica. El individuo ya no puede concebir al Estado como una figura paterna fuerte que lo llevará a la seguridad y comodidad. Por el contrario, debe concebirlo, básicamente, como un obstáculo en el camino de su desarrollo social, que hay que eliminar para que pueda comenzar el progreso.

Hubo un tiempo en que los anarquistas tendieron a visualizar el acto de la revolución como un evento catastrófico que barrería con la corrupción acumulada a través de las edades y libertaría de una manera inmediata a la masa de trabajadores, pero en la actualidad ya no piensan en esos términos. La revolución social, coinciden hoy todos en general, no será algo repentino y completo en sí mismo, sino un largo proceso evolutivo que surgirá de la voluntad de personas individuales y se difundirá a otras mediante las técnicas y la educación y el ejemplo. Es básico para la revolución social el cambio de actitud, respecto del fenómeno del poder, que deberá ocurrir en la mente de los individuos. Mientras los hombres tienden hoy a concebir el poder en términos de fuerza organizada y de compulsión, deben llegar a considerarlo como un acto de cooperación voluntaria tendiente a la creatividad social. El concepto de poder, como señala Erich Fromm, tiene un doble significado.⁹⁶ Por una parte, significa fuerza y compulsión a los fines del dominio sobre otros. Por la otra, puede definirse como la “potencia” no para dominar a otro, sino para producir actos socialmente creadores mediante la cooperación y la adaptación. El poder en este segundo sentido sólo es posible en una sociedad constituida por individuos saludables, capaces de vivir sin recurrir a la fuerza y la autoridad externas. Por supuesto, somos muy pocos hoy los que estamos equipados con la fortaleza interna que requiere la solución anarquista. Pero el anarquismo, puesto que no depende de la toma de poder como otras teorías revolucionarias, puede defender lógicamente un programa de rebelión social tendiente a la transformación gradual pero persistente, por medios auténticamente no violentos, de las condiciones sociales que reinan en la sociedad. Al negar que el poder político pueda emplearse para el bien humano, aún reconociendo que la vasta mayoría de los hombres serán incapaces, en un momento dado, de captar la lógica de este argumento, el anarquista,

⁹⁴ Erich Fromm: *El miedo a la Libertad*, Paidós.

⁹⁵ Errico Malatesta: *Anarchy*, Londres, Freedom Press, 1942, pág. 37.

⁹⁶ E. Fromm: *op. cit.*

siguiendo a Proudhon se ubica en una actitud de oposición permanente a la injusticia y la desigualdad en todos los lugares y ocasiones en que tropiece con ella. No cabe duda de que el anarquista se coloca así, para siempre, a la defensiva, y difícilmente pueda esperarse que logre victorias decisivas. Sin embargo, a diferencia del liberal, que puede llegar a ser corrompido totalmente por el poder que él busca con ingenuidad para aplicarlo a buenos fines, no es probable que el anarquista sucumba a los cantos de sirena del poder y llegue a su propia destrucción. Este es el motivo por el cual el anarquismo no carga ilusoriamente de cualidades al utopismo, pues comprende muy bien que la perfección humana probablemente no se logre nunca en esta Tierra. Como demostró con tanto acierto Platón al comienzo mismo de su filosofía política, la sed del hombre por el poder y su subsiguiente corrupción constituyen un problema perenne que renace con cada nueva generación de hombres. Es tan fútil poner esperanzas en la utopía como lo es aceptar como una realidad permanente la imperfección moral que caracteriza en la actualidad al hombre. Los anarquistas proponen en cambio que mantengamos "una permanente protesta contra todas las formas de falta de libertad y de igualdad, sin tener en cuenta los slogans con los cuales ocultan su esencia rapaz".⁹⁷ Es probable, sin duda, que tal curso de acción produzca una larga retahíla de mártires, y ésta es por cierto la historia de la concepción anarquista. Pero también ha producido algunos de los críticos sociales más sensibles que ornaron la escena social moderna.

Ser anarquista no equivale entonces a derrocar al Estado por la fuerza y la violencia, sino a rechazar el uso de ésta como medio para mantener el orden social. Concebida de esta manera, la filosofía del anarquismo se transforma en una idea rica y fértil de una capacidad de percepción social imaginativa aún no descubierta, en medida alguna, por la ciencia política. Los científicos políticos que se atrevan a tomar en serio sus admoniciones respecto de la libertad y del poder pueden muy bien cosechar una rica recompensa salvándonos del callejón sin salida en que parecemos estar ahora atrapados.

⁹⁷ M. Nomad: *op. cit.*, pág. 19.