TEORÍA POLÍTICA DEL ANARQUISMO

April Carter

Agradecimientos:

Quedo muy agradecido a Geoffrey Ostergaard, Nigel Young, Margaret Leslie y a mi hermana Fay por el ánimo, el espíritu crítico y los consejos que me han prodigado a lo largo de este manuscrito en sus diferentes fases. Sus consejos me han evitado cometer varios errores; soy responsable de los que han quedado.

NOTA DEL AUTOR

Se proyectó y escribió este libro como un estudio sucinto sobre teoría política, principalmente destinado a los estudiantes de ciencias políticas. Su principal propósito consiste en analizar las ideas anarquistas en relación con numerosos temas importantes del pensamiento político.

Esta obra no supone un conocimiento previo de la historia del anarquismo y la filosofía. Tratará por consiguiente un tema familiar para aquellos que ya tienen un conocimiento de la literatura sobre anarquismo. Por otra parte trata del conocimiento general de la teoría política, aunque las relaciones específicas entre teóricos anarquistas y otros se destaca lo más claramente posible. En él se analiza igualmente la relación de las ideas libertarias con la política contemporánea y la disertación política.

INTRODUCCIÓN

El conjunto de ideas, actitudes y creencias que se pueden definir con el 'término' 'anarquismo' no han merecido mucha atención por parte de los teóricos políticos. Existen cantidad de razones para este olvido. En primer lugar; la teoría política anarquista parece una expresión contradictoria: un rechazo del valor y la necesidad de un gobierno que a la vez rehúsa los acuerdos tradicionales de los teóricos políticos y sugiere esencialmente una doctrina apolítica. Y en segundo lugar; se debe a la ausencia de un exponente notorio del pensamiento anarquista. Hay escritores anarquistas importantes, interesantes y brillantes pero ninguno de ellos se puede comparar con un teórico social, por ejemplo, como Carlos Marx. En el cuerpo de los "grandes pensadores políticos" solamente Rousseau se podría ocasionalmente definir como anarquista. Existe una tercera razón para este olvido relativo del anarquismo. Probablemente se deba al hecho de que los anarquistas no han alcanzado todavía una victoria permanente y que además no existe una sociedad anarquista, de forma que sus opositores jamás han sentido la imperiosa

[*] Traducción: Luis Pasamar Delgado. Digitalización: KCL.

necesidad de examinar seriamente las ideas anarquistas. Sin embargo, el fracaso político de los anarquistas es también su fuerza. El anarquista se presenta como portavoz de valores que los victoriosos y los políticos establecidos con harta frecuencia han olvidado, o suprimido.

El anarquismo, al igual que muchos ideales políticos y doctrinas contemporáneos empieza a manifestarse como una teoría relativamente coherente a principios de la Revolución Francesa. La obra de William Godwin, *La Justicia Política*, que es generalmente considerada como la primera exposición teórica del Anarquismo, fue comúnmente considerada como una réplica a la condena de Burke de la Revolución Francesa. Godwin escribió su obra en el marco teórico del individualismo y del racionalismo unido a la Ilustración del siglo XVII. La diversidad del pensamiento anarquista queda ilustrada por el hecho de que el próximo gran pensador anarquista, Max Stirner, perteneció a la generación de los jóvenes intelectuales en la Alemania de los años 1840 que fueron profundamente influidos por la filosofía idealista de Hegel, y que desarrollaron sus propias teorías mediante una crítica sistemática de los aspectos más conservadores de la filosofía de Hegel, en relación al Estado y a la Religión. Otro miembro del círculo de los Jóvenes Hegelianos, Carlos Marx, atacaría posteriormente las ideas de los otros Jóvenes Hegelianos, incluyendo las de "San Max", en *La Ideología Alemana*. Stirner sostenía, en *El Único y su Propiedad*, que el individuo debía ser totalmente libre de todos los lazos impuestos por la sociedad y de los convencionalismos morales. Godwin y Stirner sólo tenían en común su ateísmo y la voluntad de desarrollar hasta sus consecuencias lógicas la creencia de que el individuo -no el Estado o la Sociedad- es soberano. En su empeño por conseguir la autonomía completa del individuo, ambos difirieron de los pensadores anarquistas que les siguieron. A mediados de la segunda mitad del siglo XIX el Anarquismo se ha convertido en un movimiento político, estrechamente vinculado al movimiento socialista internacional y ha compartido, hasta cierto punto, la llamada socialista a la fraternidad como ideal social y practicado la solidaridad obrera como arma necesaria en la lucha política.

El desarrollo del Anarquismo en tanto que movimiento político ha revelado que era una doctrina cuya mayor atracción se producía en las regiones donde el proceso de industrialización aún no había cambiado el panorama social: entre artesanos como los relojeros suizos de los montes del Jura; entre obreros especializados en pequeñas fábricas, tales como en la Francia de los años 1860; y entre los campesinos menesterosos por ejemplo, de Andalucía en España.

El tipo de Anarquismo desarrollado por Pierre Joseph Proudhon, el primero en llamarse 'anarquista', idealizaba la tenaz independencia de los pequeños propietarios agrícolas o la del hábil artesano. Y proponía un tipo de organización cooperativa apropiada a las necesidades económicas de este tipo de comunidad y, una sociedad de seres iguales. Proudhon pasó parte de su infancia en una hacienda de el Franco-Condado, fue aprendiz tipógrafo (profesión que ha dado muchos anarquistas), y adquirió algunas de sus ideas -incluida la definición de su teoría económica del Mutualismo Social- de los militantes obreros textiles de Lyon en los años 1840. Su pensamiento siempre ha tendido a reflejar estos modelos de sociedad aunque desarrolló su teoría incluyendo a la gran industria compuesta por cooperativas obreras. Durante un tiempo, los proudhonianos tuvieron cierta influencia en el movimiento socialista francés y en la Primera Internacional Socialista, fundada en 1864, un año antes de la muerte de Proudhon.

Pero la figura descollante del Anarquismo en la Primera Internacional fue el ruso Miguel Bakunin, un revolucionario auténticamente internacionalista que purgó cárcel en las principales prisiones de Europa. La influencia de Bakunin fue grande en Suiza, donde por algún tiempo, estuvo instalado el centro de su liga anarquista internacional; y en particular entre los relojeros del Jura, a los cuales había alentado en su iniciativa de oposición a la influencia de Marx en la Primera Internacional. Los relojeros del Jura resumieron las virtudes del ideal proudhoniano. Un compatriota de Bakunin, el príncipe Pedro Kropotkin, escribió en sus *Memorias*, que los relojeros del Jura lo convirtieron finalmente al Anarquismo.

"La simple organización de la profesión de relojero, que permite a los hombres conocerse profundamente entre sí y trabajar en sus propios domicilios, donde pueden expresarse libremente, explica por qué el nivel de desarrollo intelectual de su población es superior al de los obreros que se pasan toda su vida en fábricas, desde su más tierna infancia. Hay más independencia y más originalidad en las pequeñas industrias… La clara intuición, la agudeza de juicio, la capacidad para desenmarañar los problemas sociales más complejos, que yo descubrí en esos obreros… me impresionaron profundamente;… Pero sobre todo las relaciones de igualdad que en ellos vi… fortalecieron aún más mis sentimientos" (266-7).

Bakunin se presenta sin embargo, como el portavoz de los pobres: del 'proletariado del campo, el último paria de la historia', y 'de las grandes masas, de los millones de incivilizados, desdichados e ignorantes' que se mantienen 'casi incontaminados de toda civilización burguesa' (*Marxismo, la Libertad y el Estado*, 47-8). Bakunin trató de ganar influencia en Italia, pero tuvo mayor audiencia entre los obreros de las ciudades de las provincias norte-centro que entre los campesinos pobres del sur. En España sin embargo, el emisario italiano de Bakunin, Fanelli, dio a conocer con éxito el ideario anarquista no solamente entre los obreros sino inclusive entre los campesinos. El interés de Bakunin, por los campesinos más pobres, por la "canalla", no tenía como objetivo excluir otros grupos potencialmente revolucionarios. En ciertas ocasiones parece que Bakunin comparte el criterio de Marx según el cual los obreros industriales deben situarse en la vanguardia de la acción revolucionaria -por lo menos en los países occidentales- y consideraba la huelga como táctica revolucionaria. Bakunin se oponía al criterio exclusivo de Marx que acentuaba el concepto de clase obrera organizada, por considerar que esta actitud ignoraba las posibilidades revolucionarias de otros grupos, y porque además le parecía que ello entrañaba una nueva "dominación de clase" sobre las masas, el campesinado y el *lumpenproletariat*.

El pensamiento de Bakunin guardaba mucha afinidad con el de Proudhon, al que había leído y admirado; aunque Bakunin consecuente con la atracción que sobre él ejercían los desheredados y los analfabetos, se oponía a la posesión personal de la propiedad de la tierra o a las pequeñas industrias que él consideraba como la ideología burguesa del individualismo. En lugar de ello propugnaba una forma de colectivismo:

"Pienso que la libertad debe establecerse por sí misma en el mundo por la organización espontánea del trabajo y la propiedad colectiva mediante asociaciones de productores libremente organizados y federados por regiones"… (*Marxismo, la Libertad y el Estado*, 18).

Antes de conocer a los relojeros del Jura, Kropotkin ya se había inclinado hacia el Anarquismo por la experiencia que en primer lugar tenía de la brutalidad, corrupción e incompetencia del régimen zarista; y en segundo lugar por haber percibido el natural sentido común, iniciativa, y la predisposición por la cooperación espontánea entre las "tribus incivilizadas" de Siberia, y entre los campesinos rusos. Sus estimaciones y sus conclusiones fueron similares a las que formuló otro eminente pensador anarquista ruso, el Conde León Tolstoi. Kropotkin observó en sus *Memorias*:

"Los años transcurridos en Siberia me enseñaron cantidad de cosas que difícilmente hubiera aprendido en otro lugar. Pronto comprendí que era totalmente imposible tratan de realizar cualquier cosa en favor de las masas populares mediante la maquinaria administrativa… Observar por ejemplo, en qué condiciones las comunidades de Dukobortsy emigraban a la región de Amur; comprobar las inmensas ventajas que conseguían de su fraternal y semi comunitaria organización, y comprender el gran éxito que era su colonización, comparado al fracaso de las colonizaciones estatales, era para mí una lección que no se puede aprender en los libros… La parte que las masas desconocidas desarrollan en la realización de todos los acontecimientos históricos importantes, inclusive en las guerras, se convirtió en un hecho evidente para mí, fruto de la observación directa, y llegué a sostener ideas similares a las que

Tolstoi expresa referente a los líderes y a las masas en su monumental obra, *La Guerra y la Paz*" (201-2).

Las ideas anarquistas ejercieron particular influencia en los intelectuales rusos, puesto que las condiciones económicas y sociales existentes parecían favorables a la transición de una sociedad anarquista -la comuna campesina rusa como base para una sociedad regenerada era un concepto que seducía a muchos radicales-, y que por otra parte, durante casi todo el siglo XIX y principios del XX el gobierno se había opuesto a las reformas moderadas de los liberales. Sin embargo y aunque parezca sorprendente, los anarquistas rusos no tenían una adhesión revolucionaria masiva. Georges Woodcock comenta en su estudio *Anarquismo*, que únicamente entre 1918 y 1921, conquistaron los anarquistas rusos una breve y efímera gloria cuando los campesinos del sur de Ucrania siguieron por decenas de miles las banderas negras del líder guerrillero anarquista, Néstor Makhno, cuyo ejército fue derrotado por Trotsky en 1921 (376).

En su polémica con Marx sobre organización y la política de la Primera Internacional, así como sobre el papel que debía desempeñar el Estado después de una revolución socialista, Bakunin confrontaba las tendencias anarquistas de los países latinos y eslavos con el autoritarismo alemán. A pesar de que una generalización de este tipo, y Bakunin era consciente de ella, debía formularse con gran precaución, sus previsiones no han resultado incorrectas. Hacia 1900 Alemania se había convertido en el centro del partido marxista más organizado y mejor disciplinado de Europa. El anarquista alemán, Gustav Landauer, en un informe cursado en 1896 al Congreso Internacional de Londres, se quejaba en estos términos: "en ningún otro país ha logrado un partido, una secta aislada, hacerse pasar hasta tal grado por el único y solo legítimo representante del proletariado"… (*Democracia Social en Alemania* I). Pero las ideas anarquistas se mantuvieron populares en Francia, Rusia y España ya bien avanzado este siglo, inclusive después del progreso de industrialización y la organización de significativos movimientos marxistas en estos países.

En Francia, el país más avanzado industrialmente hablando, el Mutualismo proudhoniano se adaptó a las realidades de una gran industria en la forma del anarcosindicalismo. Su finalidad consistía en constituir una organización sindical federalista como base para una acción revolucionaria y sentar las estructuras de una administración para la futura sociedad socialista. Estos conceptos se hallan ya en la obra de Proudhon quien tuvo en cuenta que los obreros de las cooperativas de producción debían de administrar sus propias fábricas. El pensador francés sostenía que los trabajadores debían evitar las trampas de la política parlamentaria e insistía en que los obreros construyeran su propia fuerza económica.

El sindicalismo fue igualmente influido por el pensamiento de Bakunin, mucho más militante y anarquista colectivista. Pero a medida que el sindicalismo se desarrolla no siempre éste estará vinculado al pensamiento anarquista. Fueron muchos los anarquistas que emitieron reservas en cuanto a su participación en el sindicalismo.

Los anarquistas que no aceptaban el sindicalismo tendían, hacia finales del siglo XIX, a abrazar la doctrina del comunismo anarquista. Kropotkin fue uno de los principales expositores del comunismo anarquista, que difería del colectivismo bakuniniano en su intento de abolir el sistema salarial y todas las formas de la propiedad privada. Uno de los más destacados anarquistas partidarios del Comunismo anarquista fue el italiano Enrique Malatesta. Militante activo entre los años 1870 y 1920 Malatesta asociaba los conceptos kropotkinianos sobre la propiedad comunal con una confianza marxista en la fuerza política organizada de la clase obrera. Hasta cierto punto, Malatesta dedujo de ambos conceptos la creencia en una futura sociedad socialista históricamente determinada. Posteriormente reconoció que había sido demasiado marxista y demasiado kropotkiniano (véase Vernon Richards. *Enrique Malatesta: su Vida y sus Ideas*, 209-10).

Malatesta simpatizaba con la experiencia anarcosindicalista italiana que inspiraba con el ejemplo francés, ganaba influencia entre los obreros ferroviarios, los metalúrgicos y los de la construcción en las ciudades del norte, poco antes de la Primera Guerra Mundial; aunque difería lo suficiente de los sindicalistas para tratar de reactivar el movimiento anarquista durante los años 1913-14.

Unos años después de la guerra, los anarquistas apoyaron el movimiento de ocupación y control de las fábricas que se produjo en 1919-20, movimiento inspirado por el ejemplo de los soviets rusos. En un principio, los anarquistas aclamaron el régimen bolchevique, aunque a partir de 1921 denunciaran formalmente al gobierno bolchevique de Lenin como el principal enemigo de la revolución (véase Daniel Guérin. *El Anarquismo*, 131). Después de la subida de Mussolini al poder, las organizaciones anarquistas fueron totalmente destrozadas.

En la Unión Soviética, inicialmente, muchos anarquistas apoyaron la Revolución de Octubre, pero pronto empezó su oposición a ciertos aspectos del régimen. Los anarquistas se dividieron sobre la cuestión si debían apoyar o no al gobierno bolchevique durante la guerra civil. Hasta 1921 tanto los anarco-sindicalistas como los grupos anarquistas se mantuvieron activos, a pesar de las persecuciones policíacas de que eran víctimas. Algunos anarquistas practicaron la resistencia armada y actos terroristas y aunque Lenin había establecido una diferencia entre estos grupos y los anarquistas idealistas en general, la policía política, la Cheka, no tenía para nada en cuenta esta diferencia.

Hacia finales de 1922, los grupos y la propaganda anarquista habían sido eliminados con mucho mayor éxito que el conseguido por el régimen zarista. Entre los años 1921 y 1922 la Cheka ejecutó cantidad de anarquistas, incluidos a tolstoianos pacifistas. Kropotkin había regresado del exilio después de la Revolución de Febrero de 1917 y defendió el nuevo régimen bolchevique de los ataques del exterior, pero protestó contra la supresión gubernamental de todas las publicaciones no comunistas y la práctica de detener rehenes. Las opiniones de Kropotkin sobre el desarrollo de la revolución han sido brevemente reseñadas por otro anarquista de origen ruso que regresó a la Unión Soviética después de la Revolución, Emma Goldman, en su libro *Mi desilusión en Rusia*. Kropotkin murió en febrero de 1921 y el largo cortejo de más de una milla que desfiló por las calles de Moscú fue la última demostración pública de los anarquistas en Rusia.

El Anarquismo ha perdurado con mayor tenacidad en España que en otros países. En el siglo XIX el Anarquismo fue el credo de muchos campesinos de Valencia, Cataluña y Andalucía en donde tenía profundas implicaciones milenarias y ejercía una gran atracción en los obreros de la ciudad. El anarco-sindicalismo dominó los primeros sindicatos. La Confederación Nacional del Trabajo, CNT, fue desde su fundación dominada por los anarquistas. Durante la guerra civil española los anarquistas lograron, aunque brevemente, realizar algunas de sus ideas. El Anarquismo español puso de manifiesto algunas de sus tendencias más feas y destructivas como fueron por ejemplo 'las matanzas perpetradas por la Columna Durruti en Aragón o las realizadas por las milicias de Madrid cuando se dirigían al frente' (Gerald Brenan. *El Laberinto Español*, 318); y en la destrucción de iglesias y obras de arte. Los anarquistas revelaron igualmente su capacidad constructiva y de movilización. En muchos pueblos de Castilla, Aragón y Andalucía colectivizaron las tierras, promovieron campañas pedagógicas para terminar con el analfabetismo y trataron de establecer servicios médicos. En otros lugares se realizaron profundas reformas económicas llegando hasta abolir el dinero. Durante cierto tiempo Cataluña estuvo prácticamente bajo control efectivo de los libertarios y desde julio a octubre de 1936 el control obrero era casi total en las fábricas y servicios públicos de Barcelona.

George Orwell, que fue a Cataluña como voluntario en las Brigadas Internacionales, evoca en su libro, *Homenaje a Cataluña*, la primera impresión que el causó Barcelona:

"Prácticamente todos los edificios de cualquier tamaño fueron incautados por los obreros. En ellos ondeaban banderas rojas o las rojas y negras de los anarquistas… Iglesias de aquí y de allá eran sistemáticamente derribadas por equipos de obreros. En todas las tiendas y cafés había una inscripción que indicaba que habían sido colectivizados… La ley prohibía las propinas… No se veían automóviles privados, pues todos habían sido requisados y todos los tranvías, taxis y otros medios de transporte estaban pintados de rojo y negro… Por doquier se respiraba la creencia en la revolución y en el futuro. Se tenía la sensación de haber súbitamente entrado en una era de igualdad y de libertad. Los seres humanos trataban de comportarse como seres humanos y no como los engranajes de la máquina capitalista. En las barberías, había pasquines anarquistas, (en su mayoría, los barberos eran libertarios) que con cierta solemnidad explicaban que los barberos habían dejado de ser esclavos. En las calles había carteles pintados invitando a las prostitutas a cesar en su profesión… En aquel tiempo las canciones revolucionarias del género más ingenuo… se vendían por las calles por unos céntimos. En más de una ocasión pude ver un miliciano analfabeto comprar una de esas canciones, deletrear con muchos esfuerzos el texto, y luego cuando ya lo había comprendido, empezaba a cantarlo con la melodía apropiada" (8-10).

La experiencia en la conducción de una sociedad anarquista concluyó cuando los libertarios sufrieron la represión de sus aliados, los comunistas, ayudados por el gobierno de la República. El ensayo libertario sufrió condena inclusive antes de la victoria final de las fuerzas de Franco.

El ideario anarquista cruzó el Atlántico con los emigrados italianos, rusos, europeos del este y alemanes que se instalaron en Estados Unidos. Estos tuvieron cierta influencia en el comparativamente débil movimiento obrero de los años 1880 y 1890. Al asociarse Anarquismo con acción terrorista se produjo un descrédito en el movimiento obrero de los años 1890. En Estados Unidos el sindicalismo se identifica con el sindicato militante de los Trabajadores Industriales del Mundo, la IWW -los Wobblies, que se fundó en 1905, y que en un principio recibió el apoyo de los mineros del oeste. Sin embargo, los anarquistas representaban sólo una de las múltiples influencias en el seno de la IWW, en la cual su voluntad de descentralización y federalismo contrastaba con la finalidad perseguida por Hill Haywood que defendía "Un Gran Sindicato" (Véase G. D. Cole. *Historia del Pensamiento Socialista*, vol. III, 2ª parte).

El Anarquismo que se desarrolló en Estados Unidos tuvo unas características completamente diferentes. El Anarquismo nativo en consonancia con la idiosincrasia americana fue profundamente individualista. La obra de Godwin, *La Justicia Política*, fue publicada en Estados Unidos en 1796; sin embargo, quien tuvo mayor influencia formativa sobre el ulterior Anarquismo norteamericano fue Josiah Warren tratando de poner en práctica el individualismo anarquista en la realización de cooperativas experimentales hacia los años 1830-1840. Warren propagaba ideas sobre organización económica y propiedad privada que no eran contrarias a las que independientemente Proudhon estaba sosteniendo en Francia. Ambos influirían más tarde a un exponente del individualismo anarquista, Benjamín Tucker, cuya mayor contribución al movimiento anarquista la realizó como periodista y editor. En 1907 publicó una traducción de la obra de Max Stirner. El "egoísmo" de Stirner comprendido en términos americanos logró ciertos adictos.

La creencia en la necesidad para el individuo de no cooperar con el Estado, en particular negándose a pagar los impuestos, condujo a Tucker a enlazar con otra figura de la tradición libertaria americana, Henry David Thoreau, que en parte ha pasado a la historia por su ensayo clásico publicado en 1848 *Sobre el Deber de la Desobediencia Civil*. "Bajo un gobierno que encarcela injustamente", escribía Thoreau, "el lugar del hombre justo es la cárcel" (véase Peter Mayer, ed. *La Conciencia Pacífica*, 140).

Tucker se empeñó, sin embargo, en su voluntad por hacer respetable el Anarquismo: combatió la violencia que defendían los emigrados europeos y se opuso a todas las formas de socialismo

y comunismo. En el campo de lo económico atacó los monopolios, pero deploró igualmente, "el monopolio todopoderoso" que en su alternativa proponen los Estados socialistas. A fin de sustituir los monopolios recurría a la "ley natural de la competencia", propugnaba el dejen hacer de la economía política desarrollándola hasta sus consecuencias lógicas en un mercado totalmente libre, y poner término a aquellas restricciones que protegían los privilegios del capital. Muchas de las ideas de Tucker guardan afinidad con cierto tipo de conservadurismo, que opone burocracia y 'colectivismo' en nombre de la libertad individual. Como ya lo viera Bakunin, en individualismo, que interpreta la libertad como la ausencia de restricciones sociales sobre el individuo, tiende a oponerse a la acción colectiva que garantice la justicia y la igualdad. Tucker se hallaba en el polo opuesto de los sindicalistas -aunque se las arregló para evitar caer en la trampa conservadora de preferir la "libertad" para los trusts financieros a cualquier forma de control político.

El Anarquismo en tanto que movimiento teórico procede de las tradiciones europeas y norteamericanas, pero ha tenido cierta influencia considerable en algunos países del Tercer Mundo, particularmente en Latinoamérica. Daniel Guérin, en su examen analítico *El Anarquismo* destaca con énfasis la conciencia que Bakunin tenía de la importancia futura en los movimientos anticoloniales de liberación nacional y la esperanza de que éstos realizarían también la liberación social de las masas (81-2). Las ideas bakuninistas penetraron en México, Argentina y Cuba hacia los años 1870. Posteriormente las influencias teóricas del anarquismo se manifestaron en México con el Anarquismo espontáneo de los campesinos en la campaña de Zapata después de los años 1910. Woodcock compara el movimiento de Zapata con el ensayo de Makhno de crear una sociedad anarquista en Ucrania. Las ideas anarco-sindicalistas procedentes de España también ejercieron a principios de siglo, cierta influencia en los sindicatos en varios países de América Latina. En los años 1920 el anarco-sindicalismo parecía ceder el paso al Comunismo, pero en Argentina ha mantenido su influencia.

En Asia el Anarquismo se desarrolló en círculos de estudiantes e intelectuales alcanzando hasta el Japón 'donde el reducido movimiento anarquista fue totalmente destrozado después de la ejecución de D. Kotuku y de sus compañeros en enero de 1911' (Rudolf Rocker. *El Anarco-sindicalismo: su Teoría y su Práctica*); En Indonesia bajo el ímpetu del movimiento libertario holandés; en China donde revivió por un tiempo después de la Segunda Guerra Mundial y en la India. En la India, se puede percibir sin embargo, en el movimiento de liberación nacional, inspirado por Gandhi, una gran corriente de ideas de inspiración anarquista. El mismo Gandhi fue influido por Tolstoi y Thoreau, pero su filosofía fue esencialmente una reinterpretación de elementos de la tradición cultural india y una respuesta inmediata a determinadas condiciones sociales y políticas. De forma que, no resulta tarea fácil incluir a Gandhi en las categorías políticas de Occidente. El movimiento, que tras la muerte de Gandhi lo ha dirigido Vinoba Bhave, en sus planteamientos de reforma agraria y desarrollo social, se basa en la aldea, es antiparlamentario y antigubernamental. Sus planeamientos en muchos sentidos son anarquistas, aunque el movimiento gandhiano manifiesta ciertos escrúpulos en definirse como tal a la par que su falta de oposición directa al gobierno Indio haría dudar a muchos anarquistas de identificarse con él (véase Goefrey Ostergaard y Melville Curreau. *The Gentle Anarchists*; Clarendon Press, 1971).

Actualmente, en los países occidentales, los movimientos anarquistas, cuyas raíces se nutren de las tradiciones del siglo pasado, no tienen gran significado político. Resulta sin embargo evidente, que en respuesta a la experiencia política de mediados del siglo XX, el Anarquismo ha recibido un nuevo impulso en formas más modernas en los países de Europa Occidental y en Estados Unidos. El predominio de las ideas anarquistas y sindicalistas así como de ciertas formas organizativas en la rebelión estudiantil de Mayo 1968 en Francia y su parcial ocupación de las fábricas, fue una de las ilustraciones más dramáticas de que las tendencias anarquistas pertenecen no solamente al pasado sino que potencialmente pertenecen al futuro. Los estudiantes en particular dándoles la espalda a las sociedades occidentales y las sociedades

socialistas oficiales, resultan sensibles a las ideas anarquistas. Aunque sus protestas sean respuestas a enfermedades contemporáneas, la guerra fría, la bomba atómica, desilusión ante la política oficial -la rebelión estudiantil enlaza con el anarquismo tradicional, como con fuerza destaca Paul Goodman:

"Los estudiantes son partidarios del poder local, del desarrollo comunal, de una organización descentralizada… Prefieren llevar una vida más sencilla… No tienen la confianza debida al desarrollo de los administradores y están pronto dispuestos a adoptar la acción directa y la desobediencia civil. Todo esto da como resultado: el Anarquismo comunal de Kropotkin, el Anarquismo combativo de Malatesta, y el Anarquismo agitador de Bakunin… (*Anarchy*, núm. 96, febrero 1969, 47).

El Anarquismo es de todas formas sólo un aspecto de la agitación estudiantil. Queda aún por realizar una formulación moderna del Anarquismo basada esencialmente en los escritos de sus primeros pensadores. Dos de los principales teóricos que a propósito aquí señalamos son Alex Comfort, cuya carrera como biólogo, novelista y poeta se acompaña con escritos sobre psicología social, problemas del sexo, y temas políticos; y Paul Goodman, novelista norteamericano, poeta y profesor cuyos escritos abarcan desde la teoría del "gestalt", a la planificación de las cualidades y que ejerce una influencia directa sobre los estudiantes americanos.

La naturaleza y los escritos sobre Anarquismo reflejan en parte el contenido histórico y la experiencia de los teóricos anarquistas. Han escrito enormemente sobre teoría política ya sea filósofos (Platón que también era poeta, pero que quería suprimir la poesía de su República; Hobbes, Locke, Hume, Hegel), o ya sea por aquellos que tuvieron experiencia de gobierno y arte de gobernar (Maquiavelo, Burke, los Federalistas, De Tocqueville). Gran parte del pensamiento anarquista ha sido elaborado por individuos cuyas ideas fueron el producto de su participación en movimientos antigubernamentales; Bakunin, Malatesta, Emma Goldman por ejemplo. Posiblemente resulte aún más interesante el hecho de que con harta frecuencia el pensamiento anarquista ha sido elaborado por aquellos cuya dedicación eran la ciencia o las artes. Kropotkin era un eminente naturalista y un geólogo que utilizó 'un método científico' en su teoría social; y uno de los más destacados propagandistas franceses del Anarquismo de finales del siglo pasado, Eliseo Reclus, era un notorio geógrafo. Las ideas anarquistas de Alex Comfort guardan una estrecha relación tanto con sus tareas científicas como artísticas (véase por ejemplo. *El Arte y la Responsabilidad Social*).

Paul Godman formaba ciertos comentarios sobre el carácter 'humanista, y hablando en otros términos, el fundamento ecológico de los líderes anarquistas' destacando que Fanelli era arquitecto, Malatesta estudió medicina y que 'Morris fue un artista y artesano' (*Pueblo o Personal*, 42). William Morris se le puede incluir en la tradición anarquista general a causa de su rebeldía contra el industrialismo, su oposición a la política parlamentaria y el matiz antigubernamental y libertario que se desprende de su obra *Noticias de Ninguna Parte*. Por otra parte, orgánicamente estaba comprometido con el movimiento marxista inglés de los años 1880 y 1890 y explícitamente se disoció del Anarquismo, declarando, que había aprendido de ciertos amigos anarquistas 'totalmente contra sus intenciones, que el Anarquismo era imposible' (Asa Briggs, ed. *Dibujos y Escritos Selectos de William Morris*, 34-5). Varios fueron los artistas seducidos por el Anarquismo. Shelley formaba parte del círculo íntimo de Godwin, Gustavo Courbet fue amigo de Proudhon, y Oscar Wilde un admirador de Kropotkin. Herbert Read, poeta y crítico de arte, fue un destacado exponente del Anarquismo en Inglaterra en los años 1930 y 1940. Al iniciarse el sigo, en Francia, el Anarquismo fue adoptado por los pintores neo-impresionistas, particularmente por los hermanos Pisarro (véase *Anarchy*, núm. 91, septiembre de 1968), y por los poetas y escritores simbolistas. Entre los destacados anarquistas rusos cabe señalar el poeta Voline que se hizo partidario de Makhno y el pacifista y cristiano Tolstoi que tras haber escrito grandes obras literarias se manifestó como anarquista cristiano.

El contenido social y cultural de los pensadores libertarios puede resultar relativo tanto para la comprensión de aquellos grupos sociales que sienten una atracción por el Anarquismo como por las ideas y fuerzas propias de la teoría anarquista. El propósito de este libro no es, sin embargo, presentar el desarrollo del movimiento anarquista, ni estudiar en detalle las teorías de determinados escritores anarquistas. Su objeto consiste más bien en analizar ciertos temas claves, propios del Anarquismo en relación a otras corrientes de teoría política así como a la política contemporánea y las condiciones sociales.

No resulta nada fácil, habida cuenta de los breves e incompletos esbozos de la tradición anarquista que aquí se ofrece, definir la finalidad y los límites del Anarquismo. En el análisis que sigue, tanto el sindicalismo como el movimiento gandhiano se tratarán como temas marginales en relación al desarrollo central del Anarquismo. No se trata de que éstos no sean importantes -indiscutiblemente ambos tienen mayor importancia política que el Anarquismo 'puro'-, pero no están totalmente aceptados por los anarquistas como parte de su tradición, y ambos exigen un trato más serio que el que se les pueda conceder en el marco de este estudio.

Por motivos similares, los elementos anarquistas del movimiento estudiantil de los años 1960 así como las tomas de posición teóricas de estas ideas -por ejemplo las formuladas por Daniel Cohn-Bendit- están igualmente excluidas del presente análisis.

CAPÍTULO I

LA TEORÍA POLÍTICA DEL ANARQUISMO

EL LEVIATÁN

En este capítulo se examinan algunos de los conceptos claves y temas del Anarquismo en su relación con la teoría política ortodoxa. El análisis se centrará en torno al *Leviatán* de Hobbes. Porque Hobbes ha afirmado con excepcional clarividencia y agudeza, algunos de los problemas claves de la política, y lo hizo logrando alcanzar tan alto nivel de abstracción que concede a su filosofía un carácter relativamente imperecedero, y es posible además siguiendo la senda de su pensamiento, realizar un análisis general.

El pensamiento de Hobbes resulta también particularmente pertinente en una discusión sobre Anarquismo. En tanto que filósofo, de un 'realismo' riguroso, su pensamiento contrasta profundamente con los 'elementos' utópicos del pensamiento libertario; y el *Leviatán*, que es una afirmación clásica sobre la necesidad de un gobierno fuerte, de forma convincente equipara la ANARQUÍA con la violencia y el desorden. Pero resulta interesante, que Godwin, el primer filósofo anarquista, proceda en línea directa del individualismo y del racionalismo de Hobbes. Por consiguiente es posible indicar la complejidad de las ideas políticas, señalando cómo la teoría de Hobbes puede engendrar su contraria -una teoría consistente de individualismo anarquista, a la par que sienta las bases para los fundamentos teóricos de un Anarquismo inverso.

Las ideas anarquistas se pueden relacionar con la teoría de Hobbes sobre tres niveles. Primero y a nivel más evidente, la visión anarquista de una sociedad pacífica libre de todo mal gobierno, es la imagen contraría de lo que Hobbes presenta como un estado de guerra que se produce

cuando un gobierno no cumple su cometido, o en ausencia de todo poder central. Segundo, se pueden establecer relaciones interesantes entre la Psicología y la concepción de individuo en Hobbes, y las actitudes anarquistas. Y en tercer lugar las proposiciones hobbesianas sobre el Estado, el papel de la ley, y la naturaleza del crimen, ilustran las preocupaciones centrales del Anarquismo. Existen limitaciones a la interpretación hobbesiana de la sociedad. Las que toman por ejemplo, la caracterización psicológica del individuo como base de análisis e interés propio, -inclusive el interés propio inteligente que conduce al comportamiento virtuoso que Godwin imagina- como la fuerza motriz que mantiene a la sociedad unida. Pero la fuerza con que ulteriormente muchos anarquistas han defendido el papel positivo que desempeñan los grupos sociales, como núcleos que influyen y mantienen unidos a los individuos, facilita una solución parcial a muchas de las dificultades inherentes a esta posición.

El término Anarquía literalmente quiere decir 'sin gobierno', y en el más profundo denominador común del pensamiento anarquista radica la convicción de que toda forma de gobierno genera guerras, violencia interna, represión y miseria. Esta crítica de los gobiernos abarca por igual a los gobiernos demócratas liberales como a las más criticadas dictaduras. A Hobbes, al igual que a los anarquistas, le interesaba más el gobierno como fenómeno general, que distinguir entre diferentes tipos de gobierno. Si bien pensaba que un gobierno monárquico sería más eficiente y menos propenso a la corrupción que otras formas de gobierno, le interesaba en particular explicar en términos abstractos por qué era necesario un gobierno.

EL CONTRATO SOCIAL

La justificación abstracta del gobierno en Hobbes, se apoya en una ficción legalista del contrato social. El contrato se concibe entre individuos que están empujados a establecer un gobierno a causa de los sufrimientos que en 'estado natural' soportan, y en el que no hay una organización social estable. En ciertas ocasiones, el estado natural, se concibe en términos casi históricos: en tiempos remotos, antes de que existiera un gobierno, los hombres vivían en pequeños clanes diseminados -posiblemente en ocasiones se unieran en bandas para la caza o la guerra- y trataran de vivir de los productos de la tierra. Pero nadie podía cultivar su tierra en paz, o estar seguro en sus dominios, ya que en cualquier momento bandidos lo podían atacar, capturar o matar. Por consiguiente, todo el mundo tenía que estar preparado para librarse de los asaltantes; y los hombres tenían que atacar probablemente tanto por amor de las posesiones como por el poder que las posesiones ofrecen; o por puro amor por el combate y la gloria que se puede conquistar en los campos de batalla. Aun cuando sólo hubiera una minoría capaz de actuar en este sentido, a causa del temor todo el mundo estaba obligado a tomar medidas defensivas y podía darse el caso que viéndose implicadas en la defensa lógica de la familia, algunas personas sintieran la imperiosa necesidad de lanzar ataques preventivos contra los vecinos más amenazadores.

Hobbes no pretende describir una situación histórica actual suponiendo que en el siglo XVII la evidencia histórica y antropológica no hubiera arrojado tanta duda como la que hoy se proyecta sobre el realismo de su descripción de una época presocial. Hobbes analiza la lógica de una situación en la cual naturaleza humana predispone al hombre a actuar en un sentido determinado, y no hay poder superior que impida a los hombres hacerse la guerra los unos con los otros. De forma que en estado natural no puede haber prosperidad económica -puesto que el progreso económico depende de la seguridad y de la cooperación; ni conocimiento científico, 'ni artes, ni literatura, ni sociedad; y lo que es aún peor; temor permanente y peligro de muerte violenta' (*Leviatán*, 82). Este es un cuadro extremo de lo que la vida sería si no hubiera un tipo cualquiera de gobierno. Sobre esta descripción se sobreponen imágenes de un 'estado natural'

parcial que resultan de una ausencia de gobierno central, o de una guerra civil- peligros reales que Hobbes trata de evitar.

Hobbes es conciente de que el estado natural en el que no hay una sociedad organizada es una ficción lógica; es la base para la segunda ficción; el contrato social. Individuos que empujados por el temor y guiados por la razón han tratado de hallar una solución a sus dificultades se les atribuye la voluntad de unirse para redactar lo que equivale a un tratado de paz, y al mismo tiempo establecer un soberano que en el futuro aplique el citado tratado. Las cláusulas de un tratado, así como las obligaciones que éste entraña, se redactan minuciosamente tomando como base las analogías de otros contratos legalmente constrictivos, por ejemplo los que se usan en medios comerciales. Mediante esta analogía. Hobbes está en situación de sostener un doble caso. En primer lugar señala que el interés del individuo estriba en vivir bajo un gobierno fuerte, y por consiguiente éste actuará de forma tal que preserve el gobierno existente (por ejemplo; respetar las cláusulas del 'contrato social'). En segundo lugar, vuelve tentadores los conceptos sofisticados y desarrolla el sentido moral del deber en una práctica legal y familiar para sus lectores, lo que le permite sugerir el por qué el Estado no es solamente necesario y útil, sino que tiene una autoridad legítima.

Hobbes es el teórico del contrato social más brillante y original, pero la concepción del contrato social fue común a muchos escritores del siglo XVII. Este concepto se desarrolló hasta el siglo XVIII, pero en tiempos de la Revolución Francesa había perdido mucho de su original aplicabilidad en tanto analogía política; perdió igualmente su claridad lógica al confundirse con las disertaciones políticas utilizadas por los Whigs en su interpretación de la historia británica, y al identificarse con la Constitución de 1668. Por otra parte, por aquel entonces, la teoría del contrato social, con harta frecuencia parecía elaborada para justificar las prácticas políticas en vigor y produjo honda impresión en muchos reformadores y radicales como teoría corruptora, injusta y en ocasiones absurda. En consecuencia el contrato aparecía cada vez más como una forma de mistificación intelectual para engañar al pueblo y hacerlo renunciar a sus derechos. Los fundamentos teóricos de la teoría del contrato fueron poco a poco destruidos por Hume. En nombre del utilitarismo Bentham atacó la ficción del contrato; en defensa de la soberanía popular Thomas Paine se burlaba de la idea de un contrato que se revestía con los derechos persistentes del gobierno; y William Godwin desechó la noción de 'contrato original' al elaborar una filosofía anarquista racional.

Pero la noción de contrato no desapareció tan fácilmente; como ocurre con frecuencia con las concepciones políticas, éste sufrió una serie de transformaciones. La noción de consenso individual al gobierno, intrínseca en el contrato social, tiene de forma inherente implicaciones radicales, de las cuales difícilmente Hobbes podía tener conocimiento, y que Locke demostró con sumo cuidado en su defensa de la rebeldía. Estas posibilidades radicales se desarrollaron en tres direcciones. La teoría utilitaria de la democracia sostenía las nociones contractuales de utilidad implícita como criterio de proyecto de gobierno, y el consenso individual como criterio de legitimidad, a la par que se abandonada la ficción legal de contrato. En la teoría democrática radical defendida por Paine la ficción histórica queda transformada en un contrato presente y siempre renovable entre gobernados y el gobierno de su elección. Por otra parte, la soberanía es transferida de la "soberanía del monarca" al pueblo. Las concepciones anarquistas desarrolladas por Godwin fueron más allá de las alcanzadas por Paine. Godwin pensaba no en contratos entre esta entidad ficticia 'el pueblo', y el gobierno; sino entre individuos específicos. Mientras que la sociedad de Hobbes se basa sobre un pacto único en un pasado hipotético, la sociedad que Godwin sugiere, deberá estructurarse en una serie de pactos mutuos constantemente renovables libremente establecidos por los individuos contratantes; los contratos permanentes tales como el casamiento es una infracción a la libertad. Esta concepción del pacto que se basa en un principio de justicia, implícita en Godwin, Proudhon la elaboró de forma sistemática en su teoría social, y contrastó el pacto voluntario con la ley impuesta por un poder superior.

El impacto producido por la teoría de Hobbes consiste en parte por el cuadro de violencias, caos y horrores que se producen cuando no hay un gobierno que impone la ley y el orden. Si esta hipótesis se invierte, y se sostiene que los hombres son por naturaleza -cuando no han sido corrompidos por las influencias perversas del gobierno y las sociedades malas- cooperadores, aman la paz, y son solidarios con los demás por simpatía espontánea, entonces la lógica de la situación resulta inversa. El gobierno deja de ser el protector de los individuos y el garante de sus vidas y bienes. En su lugar, el Estado es considerado como la principal amenaza para la libertad, la seguridad y la prosperidad del individuo, que resulta acorralado por leyes y reglamentaciones, presidio para quienes no acaten estas normas, obligación de combatir en las guerras, el pelotón de ejecución para quien traicione al Estado, y el robo gubernamental mediante elevados impuestos. Hobbes admite que los gobiernos pueden perjudicar a sus súbditos, pero considera que lo peor que un gobierno pudiera hacer a sus súbditos es 'apenas comparable en relación a las miserias y atroces calamidades, que provoca una guerra civil o esa condición disoluta de los hombres sin autoridad, sin sometimiento a las leyes y sin evitar un poder coercitivo para la rapiña y la venganza' (*Leviatán*, 120).

Los anarquistas como Godwin y Tolstoi creían que los gobiernos son responsables de los más grandes crímenes y que promueven guerras devastadoras entre Estados. Resulta, pues, una simplificación exagerada decir que los anarquistas creen que los hombres sean por naturaleza cooperadores y pacíficos, así como resulta un error pretender que Hobbes pensaba que todos los hombres necesariamente son competidores y vanagloriosos. Pero la acentuación de Hobbes le condujo a pensar que el gobierno es un mal necesario. Los anarquistas concluyen que el gobierno es un gran e innecesario mal y que la ANARQUÍA en el sentido literal de la palabra, ausencia de gobierno, no entraña ANARQUÍA en el sentido popular de violencia y desorden.

HOBBES Y GODWIN

Pero aparte del cuadro básico del estado natural de Hobbes, en sentido inverso existen varios, directos y sutiles lazos, entre Hobbes y alguno de los rasgos de la tradición anarquista a saber; la tradición racionalista e individualista representada particularmente por William Godwin. La teoría de Hobbes contiene los elementos de una teoría lógica del Anarquismo, y estos están presentes en la obra de Godwin. El componente básico esencial, común a ambos pensadores, -es el esquema teórico- es el supuesto de que todo análisis social parte del individuo, sus necesidades personales y deseos, en lugar de la sociedad, el Estado, o el ejemplo de la historia. Godwin considera obvio que la 'sociedad no es otra cosa que un conjunto de individuos'. Con objeto de analizarlo, al individuo se le abstrae de la sociedad. La importancia de la educación en la sociedad es admitida por Hobbes y con mayor razón lo es igualmente por Godwin; pero las conclusiones políticas están basadas sobre deducciones de la naturaleza humana, considerada como más fundamental que cualquier influencia específica social o cultural. De esta postura individualista parten los criterios de Hobbes y de Godwin, sobre la libertad, la igualdad, la racionalidad y la naturaleza del Estado.

Hobbes define la libertad como la ausencia de obligaciones externas sobre el individuo. Implícitamente se supone que la libertad de hacer lo que se quiera es fundamentalmente, buena para el individuo y aunque ciertas limitaciones sociales puedan ser necesarias por el bien de la paz, éstas serán inevitablemente fastidiosas por el individuo. En cuanto se ha descartado el criterio de Hobbes sobre la necesidad de un gobierno fuerte para evitar los desórdenes civiles y sea reemplazado por una alianza más optimista en una armonía natural de intereses -por ejemplo, mediante el mecanismo del mercado- entonces su consecuencia lógica será el *dejan hacer* del liberalismo económico, en el que persiste un resto de la creencia hobbesiana en el papel del Estado en el mantenimiento de la paz interna y en asegurar la defensa exterior contra

el enemigo. Pero el campo de acción del Estado queda reducido a su mínima expresión. Si este resto de liberalismo se desarrolla hasta sus últimas consecuencias, lo que resulta es una especie de *dejen hacer* anarquista que postula una armonía natural de los intereses individuales en todas las esferas de la vida social.

Hobbes no solamente creó una concepción de la libertad individual esencialmente subversiva de su propia creencia en los derechos aplastantes del gobierno, sino que adoptó un igualitarismo radical. Referente a la igualdad básica de todos los hombres existen tras razones sobre las cuales Hobbes insiste: la primera consiste en el deseo político expreso de negar a la nobleza un estatuto, al cabo desacreditado, de privilegiado en el reino: todos los hombres están igualmente obligados a obedecer al rey. En segundo lugar, la igualdad básica de todos los hombres en estado natural es un postulado imprescindible si todos los hombres han de tener el mismo incentivo para vivir bajo un soberano. Si en el estado natural ciertos hombres mediante su fuerza superior o su inteligencia logran conseguir de forma permanente el poder y la seguridad, entonces la propia lógica de esta situación los condenaría a permanecer en estado de ANARQUÍA. Hobbes no sostiene lo que de toda evidencia es incierto, que los hombres tengan todos exactamente el mismo grado de fuerza o el mismo grado de inteligencia, pero que estas diferencias inherentes no son significativas, ya que los hombres continuamente compiten entre sí. Por encima de todo, los hombres son iguales ante la vulnerabilidad de la muerte violenta. Esta vulnerabilidad es más importante que los atributos personales accidentales o las condecoraciones sociales artificiales. Aquí Hobbes resume su tercero y más radical argumento por la igualdad. Rehúsa aceptar que en el orden del universo (obra de Dios) puedan existir parcelas de humanidad, 'naturales' superiores las unas a las otras. La aristocracia no es superior por naturaleza, sino por convención social; y las mujeres no son inferiores por naturaleza, sino por convención familiar.

Con su racionalidad crítica, Hobbes socava las tradiciones sociales de la aristocracia y las de la familia patriarcal. Como ulteriormente lo viera Burke al tratar de mantener los valores de la tradición -y suplicando al Dios que establece orden en el universo y que guarda como reliquias el orden tradicional de la sociedad- el razonamiento abstracto y crítico en política es consustancialmente radical, en el sentido que destruye las formas de pensar y las creencias que hasta entonces no se habían debatido y que mantenían y protegían las instituciones sociales.

En cuanto el problema de la igualdad ha sido planteado, aunque sea en términos abstractos. La vía está abierta para desarrollar la lógica de las ideas hacia más amplias conclusiones radicales políticas. Godwin recoge el concepto de igualdad. El también acepta que todos los hombres no son iguales física o mentalmente. Pero él argumenta en su *Investigación acerca de la Justicia Política*: 'No existe tal desigualdad en la raza humana para que se permita a un hombre tener varios otros bajo su autoridad, excepto si éstos quieren estar sometidos' (Vol. I, 145). Más importante aún, todos los hombres y las mujeres son moralmente iguales. Por consiguiente, la justicia exige que sean social y económicamente iguales.

El papel de la racionalidad en la filosofía de Hobbes es complejo. En su psicología Hobbes insiste en que la racionalidad está al servicio de las pasiones: porque 'los pensamientos son para los deseos como exploradores y espías que escudriñan por todas partes hasta que descubren el camino que les conduce a lo deseado' (*Leviatán*, 46). Inclusive cuando los hombres deciden abandonar el estado natural, el temor es un aguijón. Por otra parte, la razón es un punto crucial entre el estado natural y la sociedad civil -el contrato presupone tanto una conciencia racional sofisticada de lo que es necesario como el dominio temporal de un interés propio racional a largo plazo-. Esta confianza excesiva en la razón referente a la formación del contrato social procede de las propias exigencias del contrato ficticio y Hobbes la abandona cuando llega a la conclusión de que hasta qué punto se puede tener confianza en los hombres para que éstos respeten el contrato. Por consiguiente la posición de Hobbes es además

complicada por el método racionalista y la responsabilidad del *Leviatán*. Su talento y poder de persuasión se debe en parte al método de Hobbes, rigurosamente lógico deductivo, basado en principios apriorísticos de los esquemas geométricos que él admiraba. El propio Hobbes estaba obligado a creer en el poder de la razón para el desarrollo de la ciencia: tanto la ciencia natural como la social.

La fe en el poder de la ciencia entraña una creencia en el papel indispensable de la razón en el dominio del hombre sobre su medio natural y social. Fe que por lo demás se asociaba con la teoría del progreso y con el optimismo que caracterizó el carácter racionalista de la Ilustración. Godwin confía en la razón y cree que ésta será la base de una sociedad civilizada así como la garantía del progreso hacia una sociedad más justa. Pero mientras Hobbes sostenía que la razón puede enseñarnos cómo crear una sociedad estable con la ayuda de la ciencia política, pero no puede dirigir la vida política. Godwin tiene confianza en la razón y piensa que ésta puede ordenar constantemente las pasiones y dictar las reglas de la conducta cotidianas de acuerdo con los principios de la justicia. La razón -que ausente en Hobbes- será la base sobre la cual se podrán establecer pactos entre individuos libres y de mutuo acuerdo.

El método utilizado en *La Justicia Política* es similar al utilizado en el *Leviatán*. El propio Godwin lo define en el prefacio a *La Encuesta* como un proceso de razonamiento apriorístico que consiste en 'establecer uno o dos principios simples que difícilmente puedan ser controvertidos, y luego desarrollados, aplicarlos a cierto número de puntos, y conducirlos a ciertas conclusiones', de forma que se pueda construir un sistema total que 'vencería y aniquilaría toda oposición' (H. S. Salt, ed., *La Justicia Política*, 12).

Se desprende, tanto del individualismo como del racionalismo de Hobbes, una forma de planteamiento en la que el Estado aparece esencialmente como una organización coercitiva. El Estado existe para servir los intereses de los individuos, y para mantener la ley y el orden entre los individuos rebeldes, precisa de la utilización de la fuerza. El soberano hace cumplir el contrato social para mantener la seguridad de la comunidad; ya 'que los pactos sin la espada son como palabras y carecen de fuerza para defender al hombre' (*Leviatán*, 109). Los anarquistas están de acuerdo en que el Estado se distingue en particular por su poder coercitivo. Lo que quiere decir que Godwin que el "gobierno en el mejor de los casos es siempre malo". Ulteriormente, los anarquistas han insistido sobre este punto con mayor fuerza. Para Tolstoi la guillotina ha suplantado a la espada como símbolo de gobierno. Para Emma Goldman la máquina del Estado se compone de "el bastón, el fusil, las esposas o la cárcel" (*Anarquismo y otros Ensayos*, 54).

PRIMACÍA DEL INDIVIDUO

Llegados a este punto quisiera abandonar las comparaciones detalladas entre Hobbes y Godwin y analizar algunas más tenues pero a su vez interesantes relaciones entre Hobbes y otras corrientes de la tradición anarquista. Ya se ha indicado inicialmente en esta obra que la aserción hobbiana sobre la primacía del individuo resulta finalmente para el Estado. Hobbes está dispuesto a subordinar los intereses del individuo al poder del Estado, pero únicamente por motivos limitados y prácticos, para acrecentar la seguridad general. Hobbes no está dispuesto a sacrificar los intereses individuales a cualquier agrupación social, causa política, ideal moral o fe religiosa. El Gran Leviatán jamás es sagrado en sentido alguno. Hobbes no acude a la divinidad de los reyes. Ni recurre a cualquiera de esas ideas modernas sobre la nación, la madre patria, la causa, o la guerra justa. En realidad es totalmente extraña a la obra de Hobbes cualquier tipo de lealtad incondicional o devoción fanática. Si el gobierno pierde el control, entonces se estimula al individuo a utilizar su sentido común y a velar pos sí mismo.

Hobbes opone dos géneros de lealtad e idealismo: un código de honor aristocrático y heroico, que al ser heroico es igualmente destructor de paz y tranquilidad; y religioso o idealismo político y devoción a una causa, fenómeno éste más contemporáneo. La primera actitud era representada por los Realistas; la segunda por los Puritanos y los Parlamentarios en la Guerra Civil. La crítica de Hobbes al entusiasmo ciego se fundamenta en un profundo sentido de la necesidad política del orden. Pero se basa igualmente en la creencia de que el temor es natural y por consiguiente saludable y consciente. Hobbes acostumbraba a reírse de sus propias disposiciones tímidas. Confesó que al estallar la Guerra Civil "fue de los primeros en huir". Cuando Cromwell ganó, Hobbes fue uno de los primeros Realistas que hizo las paces con su nuevo gobierno. Este interés prudencial por su propia seguridad reviste en Hobbes una forma de obediencia política para con cualquier gobierno fuerte e impone una obligación política en mantener su sometimiento hasta que el gobierno deja de ser efectivo.

Pero si esta actitud se prolonga, como fue el caso Anthony Ascham, contemporáneo de Hobbes, quien escribió un tratado sobre *Las Confusiones y las Revoluciones del Gobierno*, entonces se puede adoptar una posición totalmente apolítica, e inclusive antipolítico. Ascham se presentaba a la gran masa popular como: "el yunque sobre el cual toda clase de "martillos" golpean" (Véase Irene Coltman. *Hombres Privados y Causas Públicas*, 199). Toda política se convierte desde este punto de vista en una irrupción peligrosa y preocupante en la vida cotidiana. Y esta vida diaria personal es lo único que cuenta para el individuo. De forma que cuando los políticos que están en desacuerdo se ponen a luchar entre sí en nuestro propio territorio, entonces uno se protege lo mejor que puede y colabora con quien gana en un momento determinado. Esta actitud guarda una relación con una revuelta popular dirigida contra el heroísmo y las ambiciones de las clases superiores; y con elementos de la tradición intelectual anarquista -la llamada al sentido común y a los instintos naturales del hombre de la calle contra las exageradas exigencias del Estado, la propaganda y el rito de la guerra-. Obstinarse en creer que lo mejor del individuo es lo que le pertenece, puede conducir a un tipo de "política" subversiva. Alex Comfort en una formulación crítica de la obra de Herbert Marcuse, saluda la idea siguiente: "La política la tiene que eliminar, no una camarilla revolucionaria, o una muchedumbre desenfrenada, sino las armas de la 'Democracia Irlandesa' -el retraimiento, la resistencia y el aburrimiento de las personas ordinarias- en otras palabras mediante la obstrucción humana y la tenacidad racional" (*The Guardian*, 22 de mayo, 1969, 9).

Una descripción detallada de la teoría psicológica de Hobbes nos revela vínculos con otra actitud anarquista -el planteamiento libertario sobre los placeres de la vida, y en particular, el sexo-. Hobbes da por descontada la importancia de los deseos y pasiones del hombre, y evita condenarlos. No hay una jerarquía de pasiones superiores e inferiores; ni puritanismo o ascetismo. El hombre es una especie de máquina impulsada por una sucesión de deseos. Este criterio, que tiene sus propias limitaciones a saber: la célebre expresión de Bentham; "siendo la cantidad de placer igual, un imperdible es tan bueno como la poesía", -este criterio resulta subversivo tanto para los tabúes sociales como para la moral social que exige la supresión y el castigo del vicio-.

La creencia de que los deseos del hombre son naturales puede conducir a un proceso que empuje a los hombres a satisfacer sus deseos y a buscar la felicidad. El socialista utópico francés, Charles Fourier, describió el cuadro de una comunidad en la que se lograría la armonía mediante la satisfacción de las diferentes pasiones humanas. En lugar de suprimir y de pervertir estos deseos, como creía que así lo hacía la sociedad de principios del siglo XIX, las comunidades de Fourier les facilitarían medios de evasión creadores, elaborando obras útiles y estableciendo relaciones personales libres. A pesar de ciertas excentricidades de detalle, los planteamientos psicológicos de Fourier guardan relación con las posturas modernas de los libertarios. Estas actitudes han sido, sin embargo, profundamente influidas por la psicología de Freud, particularmente la desarrollada por los neofreudianos que han puesto en tela de juicio las propias conclusiones pesimismo de Freud. Los males tanto sociales como políticos, pueden

tener según este criterio, su origen en la represión perjudicial de los impulsos naturales -dándole a la palabra "represión" su doble sentido-. Este planteamiento entraña el rechazo de las instituciones tradicionales, los códigos morales convencionales, y las concepciones religiosas del pecado. En su comportamiento iconoclasta, aunque no en su tono, los libertarios modernos, guardan aún cierta relación con el escepticismo de Hobbes.

LEY Y GOBIERNO

En sus opiniones sobre la ley existe un inequívoco acuerdo entre Hobbes y los anarquistas. Hobbes pertenece a esta categoría de teóricos que definen la ley como voluntad absoluta del soberano. La autoridad de la ley procede del hecho de que el soberano así lo ha dispuesto, y no porque ésta corresponda a las leyes de la naturaleza o a los principios de la justicia natural. Si se niega la legitimidad de la voluntad soberana, lo propio acontece con la legitimidad de la ley; y si se cree en normas independientes de justicia y moralidad -como creen los anarquistas- las leyes existentes se les puede moralmente juzgar injustas. Por otra parte, si los gobiernos en sí son malos, las leyes que éstos promulgan no resultarán únicamente restricciones coercitivas sobre la libertad individual -lo que Hobbes aceptaría- sino que sería igualmente una forma de coerción intolerable.

La crítica individualista del mal intrínseco de la ley coercitiva se ve generalmente respaldada por otro argumento anarquista: la función principal de las leyes consiste en la protección de la propiedad, y por consiguiente con un bastión para los privilegios de la riqueza. En su famosa frase "la propiedad es un robo", Proudhon resumió la idea de que las leyes que protegen la propiedad son una forma de injusticia. Este concepto ya había sido expresado vigorosamente por Godwin.

"El origen fértil de los crímenes consiste en esta circunstancia, un hombre posee en abundancia aquello que a otro hombre se le ha desprovisto… La propiedad acumulada ha creado su imperio" (H. S. Salt, ed., *La Justicia Política*, 58-9). Si las leyes existentes son injustas, entonces infringir la ley puede resultar una respuesta natural, aunque imprudente, a la injusticia (así lo vio Godwin) o una forma totalmente legítima de rebelión, como ulteriormente ciertos anarquistas, quienes con frecuencia idealizaban a los criminales, afirmaban. Un criterio intelectual que considera a los criminales como rebeldes contra una sociedad represiva e injusta adquiere cierto color y profundidad en la tradición popular en la que el pueblo en ciertas ocasiones ha respetado a los ladrones y a los bandidos como protectores heroicos y vengadores de los pobres.

Hay un segundo elemento en la oposición anarquista a las leyes, a los tribunales de justicia, a las fuerzas policíacas, a las cárceles que las ponen en vigor, y es el convencimiento de que los males que resultan de las instituciones judiciales y públicas son mucho mayores que aquéllos que provocan un crimen ocasional. Esta creencia es en parte una respuesta a los sufrimientos de los hombres y las mujeres que se envían a prisión. Emma Goldman escribió en un ensayo sobre las "Cárceles":

"No existe una sola institución penal o reformatorio en los Estados Unidos en que no se torture a los hombres para 'volverlos buenos', mediante la cachiporra, los azotes, la camisa de fuerza, la tortura del agua, el 'pájaro mosca' (un artefacto eléctrico que pasa por encima del cuerpo humano) el aislamiento, la plaza de toros y los regímenes para morirse de hambre… Pero raramente los muros de las prisiones permiten que los gritos de las víctimas se escapen, los muros de las cárceles son espesos y amortiguan los sonidos" (*Anarquismo y Otros Ensayos*, 83-4).

Emma Goldman ilustra con la *Balada de la Prisión de Reading*, de Oscar Wilde, el argumento anarquista referido, según el cual las prisiones aumentan el crimen:

Las acciones más viles, como la mala hierba envenenada,
Florecen bien en el aire de la prisión;
Sólo lo bueno que el hombre posee
Se desperdicia y marchita ahí.

He aquí el tercer argumento, el más original según los anarquistas, y es que todo el sistema para la aplicación de las leyes "genera" criminales entre quienes aplican de la ley. Kropotkin comentaba "el torrente de corrupción que se desencadena en la sociedad humana por denuncias aprobadas por los jueces, y pagadas en efectivo por los gobiernos y la corrupción que se desarrolla en un sistema que exige que los hombres se conviertan en ejecutores y carceleros" (*La Ley y la Autoridad*, 22-3). Wilde observaba en *El Alma del Hombre Libre bajo el Socialismo* que al leer la historia uno se pone enfermo 'no por los crímenes que los malvados han cometido, sino por los castigos que los buenos han infligido' que de hecho son mucha más embrutecedores para la comunidad (36).

Este tipo de análisis se puede extender a una crítica más central de los usos y abusos del poder que rodea a los gobiernos en su totalidad. Se podría argumentar que la lucha por el poder y el conseguir una posición en el gobierno anima a las personas que buscan dominio y prestigio, de forma que el vasto poder y responsabilidad inherente en el gobierno se pueda dejar en manos de aquellos intrínsecamente menos aptos para tales funciones. En segundo lugar, aun en el supuesto de que inicialmente los hombres se entreguen a la vida política con un sentido de la responsabilidad social, la naturaleza del sistema político y los medios necesarios para realizar sus objetivos, pueden con el tiempo, corromper a los políticos. Un concepto más exigente de este análisis se apoya sobre un examen del sentido de la responsabilidad directa en las acciones gubernamentales o jurídicas, creando un inmenso abismo psicológico entre aquellos que toman decisiones y aquellos que aplican las órdenes entre los jefes de Estado y los soldados que se hallan en los campos de batalla, entre el juez y el verdugo. Este aspecto del Anarquismo ha sido expresado con mayor fuerza por los escritores libertarios actuales que se han visto enfrentados con el fenómeno tecnológico del siglo XX y el desarrollo enorme del Estado burocrático. Paul Goodman admite el alcance del problema en un folleto sobre *Drawing the Line*. Cita Goodman a un sargento que había escrito sobre una zona bombardeada en Alemania:

"En la guerra moderna hay crímenes y no criminales… Aquí, como en otros casos, el culpable es la máquina. En algún lugar del aparato burocrático en un memorándum y en directivas eficientes y claras, se ha cometido un crimen" (5).

Goodman sigue criticando este planteamiento y argumenta que se debe aceptar la responsabilidad individual:

"Porque todos y cada uno conocemos los instantes en que nos manifestamos contra nuestra propia naturaleza, los momentos en que eliminamos nuestros mejores impulsos espontáneos y que cobardes apagamos la voz del corazón" (5-6).

La conducta que sigue haciendo posible los crímenes de guerra se puede eliminar: ¿Por qué el sargento sigue aún en activo? Examinar el impacto de la burocracia es un ejercicio de análisis sociológico y por lo tanto forma parte de un dominio ajeno a los aspectos del pensamiento hobbiano, o inclusive godwiniano, cuya teoría política formula sus deducciones partiendo de una psicología puramente individual. Las limitaciones de la teoría social individualista que parten de Hobbes corresponden a las limitaciones del propio Hobbes. Falta en su formulación la necesaria dependencia del individuo con un gripo social más amplio y la comprensión que el desarrollo

sentido de la individualidad es en sí mismo un producto social. La concepción hobbsiana de la libertad como la ausencia de toda coacción externa sobre el individuo, sería únicamente posible en una sociedad con un profundo y desarrollado sentido de la individualidad y que permitiera un grado considerable de libertad personal.

SOCIEDAD E INDIVIDUO

La ausencia de una dimensión de la "sociedad" sugiere como posible solución al dilema de Hobbes, la competición anárquica de los individuos o si no la coerción del Leviatán para mantenerlo en orden. La sociedad puede crear el tipo de individuos que han asimilado profundamente unas normas y pueden vivir colaborando libremente, sin el temor de la fuerza.

En segundo lugar, la gente ya vive en un determinado tipo de unidad social, de forma que la organización social no es simplemente impuesta artificialmente por contrato y mantenida por la fuerza. En cambio puede haber unidades sociales "naturales" que existan y mantengan una cooperación no impuesta.

La solución que consiste en tener en cuenta la "sociedad" fue de hecho comprendida por algunos anarquistas, por ejemplo Pedro Kropotkin. La teoría darviniana de la evolución provocó nuevo interés en la teoría social de Hobbes que se apoyaba en el impulso del individualismo y en el papel de la competición. Para combatir este criterio Kropotkin se basó en la antropología y la historia para mostrar la existencia de comunidades profundamente unidas antes de que apareciera la competición o individual. En este siglo XIX se tenía el hábito de oponer el sentido de la sociedad al Estado. En el concepto hobbiano de la "sociedad", en la medida que este concepto se le pueda incluir, ésta está definida por el Estado. Pero para los anarquistas así como para muchos socialistas, se convierte en lo opuesto al Estado. La sociedad es el arca de todos los buenos aspectos de la vida social, la organización, la cooperación, la simpatía, el afecto, la iniciativa y la espontaneidad. Mientras que en el Estado se incorporan todos los aspectos malignos de la interacción y la coerción social, fuerza y dominio; y tiende a verse la política como la arena de la fuerza, el fraude y el engaño. El Estado es una carga para la sociedad -un factor deformador-.

Pero hay problemas cuando se analiza la sociedad. El concepto de sociedad en sí es un concepto vacío, y se le puede convertir en el despotismo de diferentes ideas e imágenes. Los teóricos conservadores, como Burke, pueden basarse en la sociedad como un producto de la historia y la tradición para defender el Estado existente y el orden social. O los pensadores utópicos pueden esbozar cuadros de las condiciones sociales de una sociedad ideal que resultaría una definición demasiado estrecha y rígida para tener en cuenta una verdadera libertad anarquista o el individualismo. Por otra parte, las sociedades actuales distan mucho de cumplir su cometido. Se pudiera decir, por el contrario, que suscitan activamente la competición y la agresión, o promueven actitudes en apoyo del Estado existente; mientras que las instituciones sociales presentes y agrupaciones tienen que subordinar el individuo más bien al Estado en lugar de promover las bases para una nueva alternativa del orden social. De forma que la "sociedad" es la respuesta al problema clave y el cómo se realiza la cooperación organizada entre los individuos -superando el nivel de los grupos pequeños- sin recurrir a la coerción y a las sanciones de fuerza, alcanzando en gran manera un nivel ideal y abstracto. Sin embargo, esto representa un progreso teórico importante en relación al esquema de análisis político de Godwin y puede representar un progreso en la práctica si se considera a la sociedad anarquista como una meta por la que hay que luchar -por ejemplo- unido al activismo social.

Para unos la limitación en un planteamiento teórico y que se base en el propio interés individual, resulta que en su aplicación política inmediata provoca una obediencia pasiva inherente en la obra de Hobbes; o en la versión anarquista que conduce a la desobediencia pasiva y a una elección puramente personal, la cual no es probable que logre alcanzar el propósito de los anarquistas de evitar la injusticia o cambiar la sociedad. En la obra de Godwin es superior la alternativa constructiva de un cambio social mediante la persuasión y la educación. Pero un método que confía en influenciar los individuos no solamente implica una posible fe excesiva en la razón, sino que ignora el significado de las instituciones y la importancia del poder.

Frecuentemente se ha asociado el activismo de la tradición anarquista con la acción heroica individual de la "propaganda por el hecho", el asesinato, que con desprecio Lenin lo designó en *¿Qué Hacer*?, como la "espontaneidad" de intelectuales, y lo criticó por su futilidad política. Eran muchos los libertarios que se lamentaban por la imagen del Anarquismo que los actos terroristas propagan, y propensión por estos métodos en ocasiones repercutía en intentos de asesinato dirigidos contra algunos destacados anarquistas.

Algunos, como Tolstoi, se oponían a la violencia por principio, y otros, como Kropotkin, dio amplias pruebas de lealtad a los compañeros anarquistas.

Hubo otros anarquistas que no se opusieron a la violencia como tal, pero adoptaron una posición más marxista, considerando que la única violencia efectiva era la fuerza combinada y organizada de la clase obrera. Malatesta fue el portavoz de esta corriente. La organización es una necesidad crucial para cualquier movimiento que se apoye en una acción de masas, y que trate de edificar un soporte entre los trabajadores en la brecha de la oposición y la represión del patronato y la policía. Joe Hill, un escritor de canciones para los Woblies, en vísperas de su ejecución por asesinato, en 1915 (se creyó ampliamente que fue un proceso amañado) envió un apropiado telegrama de despedida en el que instaba: "No desperdicien el tiempo en lamentos, organícense". Pero para los anarquistas la necesidad de la organización y las exigencias de una estrategia general para el movimiento, ambas aparecen como un peligro que socava los propios ideales libertarios. Los problemas de organización en el seno del movimiento revolucionario son igualmente capitales en el desacuerdo entre anarquistas y socialistas.

La importancia de la organización nos conduce a otro punto de desacuerdo -entre anarquistas y socialistas- la función del gobierno después de una revolución socialista. Los socialistas no tienen en general el mismo recelo intrínseco del gobierno que caracteriza a los anarquistas, y son muchos los socialistas que aceptan el concepto de soberanía popular en la tradición democrática radical que adoptó Paine. Los anarquistas conservan una profunda desconfianza por los gobiernos "demócratas". Proudhon opinaba en 1848 que el sufragio universal era una forma de contrarrevolución; y su *slogan* de que la democracia es una forma de dictadura ha sido repetido por los estudiantes parisienses en Mayo del 68. Para los anarquistas las trampas legalísticas de las elecciones o plebiscitos -el "mandato" y la expresión de "la voluntad popular"- son tan ficticios como el "contrato social original" y al igual que el concepto de contrato, han sido adoptados con fines de propaganda política. En realidad, en nombre de la soberanía popular los gobiernos pueden atribuirse poderes jamás soñados en la filosofía de Hobbes.

CAPÍTULO II

EL ANARQUISMO Y EL ESTADO

ESTADO Y GOBIERNO

La oposición al Estado es capital en el Anarquismo. Sin embargo lo que se entiende por Estado en teoría política resulta frecuentemente ambiguo, en parte porque hay en juego soluciones teóricas sustantivas. Se debe sin embargo formular una definición teniendo en cuenta dos distinciones que tienen una importancia considerable. Y estas son las distinciones entre Estado y Gobierno -aunque muchos anarquistas han utilizado indistintamente ambos términos; y la distinción entre Estado y Sociedad- que en nuestros tiempos está ampliamente reflejada en nuestro pensamiento y lenguaje.

Al Estado se le identifica comúnmente con sus principales órganos -la administración burocrática, la policía y el ejército; desde el punto de vista libertario, a la justicia y la Iglesia, se les puede igualmente considerar como atributos del poder estatal. Los principales análisis anarquistas del Estado fuero formulados en el siglo XIX. Recientemente, Nicolás Walter, comentaba en el periódico *Anarchy*:

"La literatura anarquista del pasado peso enormemente sobre el presente y resulta tarea ardua para nosotros producir una nueva literatura para el futuro. Y no obstante, aunque las obras de nuestros predecesores son numerosas, muchas de ellas están agotadas, y las restantes son en gran parta antiguadas" (núm. 100, junio 1969, 161).

Los escritos contemporáneos de los anarquistas no tratan en detalle de la naturaleza del poder político o del Estado moderno; y si se ocupan de estos aspectos destacan mayormente el carácter psicológico. En su *Antología del Anarquismo*. Irving Louis Horowitz, después de situar la burocracia como un problema central del Anarquismo, tiene que recurrir a una sociología no anarquista para realizar un examen contemporáneo de este fenómeno. Pero las tendencias políticas actuales suscitan un renovado interés por el anarquismo; también para valorar la presente validez de los principios libertarios. De modo que en este capítulo se trata de relacionar las ideas anarquistas con las realidades modernas.

En su crítica del Estado, el Anarquismo guarda un paralelo con la tradición del constitucionalismo liberal, que en el siglo XVIII se asocia a la teoría Whig en Inglaterra y con Montesquieu en Francia, y evoluciona hacia una corriente del liberalismo decimonónico. El constitucionalismo también comparte con el Anarquismo una profunda desconfianza por los gobiernos democráticos y las ideologías democráticas cuando comparten el poder del Estado; esta corriente está claramente expresada en la obra del teórico francés contemporáneo, Bertrand de Jouvenal, que inspira los escritos de Proudhon. Uno de los más grandes escritores de la tradición constitucionalista. De Tocqueville, trataran al nuevo espíritu de la democracia, y sus distinguidas consecuencias sobre el valor de la descentralización y la asociación voluntaria lo conduce en ciertos aspectos muy cerca de Kropotkin.

El ensayo de Kropotkin para disipar la confusión terminológica es un punto de partida provechoso para la discusión del Estado. En su folleto *El Estado* Kropotkin subraya que:

"Estado y gobierno representan dos ideas de un tipo diferente. El Estado no solamente incluye la existencia de un poder situado por encima de la sociedad, sino igualmente una concentración

territorial y una concentración de muchas o inclusive de todas las funciones de la vida de la sociedad en manos de unos pocos" (10).

Kropotkin opina que para comprender el Estado es preciso comprender sus orígenes históricos y su desarrollo; este análisis histórico revela igualmente cómo el Estado difiere de la sociedad. 'Los hombres han vivido en sociedades durante miles de años antes de conocer el Estado'. Para las naciones europeas el Estado 'apenas data del siglo XVI'. Kropotkin indica que 'el Imperio Romano tenía todas las características de un Estado, y que imágenes de la ley del soberano proceden de Roma, las que desde entonces han dominado las actitudes de los legisladores y los teóricos. El Estado queda realizado por la 'Triple Alianza' constituido en último término por el jefe militar, el juez romano, y el sacerdote' (25). En el Estado moderno estas funciones se han extendido, pero para los anarquistas sus características prominentes siguen siendo un uso de la fuerza organizada para imponer obediencia, un sistema de leyes penales y normas administrativas dirigidas por expertos, un conjunto de creencias y ceremonias que santifican el poder del Estado en el corazón de sus súbditos. El análisis de Kropotkin se aproxima al del sociólogo Max Weber, que definía al Estado moderno en términos de jurisdicción sobre un área territorial específica, una administración burocrática, y un monopolio de fuerza legítima en el marco de sus fronteras.

En una obra temprana sobre "Anarquismo", el jurista alemán, Paul Eltzbacher, definía al Estado como 'una relación legal en virtud de la cual existe una autoridad suprema en determinado territorio' (18). El hecho de que exista una relación legal excluye para Eltzbacher la dominación puramente arbitraria por la conquista (un país conquistado podrá ser una colonia, pero no un Estado) así como una utopía anarquista gobernada solamente por leyes morales. La función de los límites territoriales muestra que ni la Iglesia, cuyos miembros están definidos por la fe, ni una tribu, nómada, en la cual los miembros están definidos por el parentesco, son Estados, aunque ambos puedan tener formas de gobierno. Eltzbacher acepta en su definición jurídica lo que Kropotkin destaca en un planteamiento sociológico e histórico a saber: la noción de Estado implica un territorio de cierta dimensión y una concentración de poder. Por consiguiente, las antiguas ciudades de Grecia, o la ciudad República medieval, no eran Estados en el sentido kropotkiniano de la palabra. El fenómeno histórico que en nuestros días definimos como Estado fue inicialmente representado en la tradición europea por los reinos nacionales que surgieron de la pluralidad de la Edad Media.

LA EVOLUCIÓN DEL ESTADO

En la Edad Media algunas monarquías poseyeron en efecto su territorio nacional y formularon demandas para conseguir en sus dominios del poder soberano. Pero estas monarquías eran parte de la Cristiandad europea, sus súbditos eran miembros de la Iglesia Católica; y los monarcas estaban sujetos por la obediencia religiosa a respetar los edificios de Roma y políticamente limitados debido al juego equilibrado en las exigencias que los Papas formulaban para establecer el gobierno de una Iglesia Universal. Por otra parte, la Iglesia exigía una jurisdicción independiente para sus propios asuntos dentro del dominio territorial del rey. Como Ernest Barker subrayara en una conferencia sobre el Estado, el clero era solamente uno de los tres Estados Medievales que limitaban los poderes del rey. El segundo incluía los señores feudales, "que individualmente actuaban como soberanos, hasta donde podían, en sus feudos locales, y colectivamente formaban un conjunto, dispuestos a disputar la autoridad centra presentándose como un cuerpo de reyes rivales" (*Principios de Teoría Social y Política*, 13). Y en tercer lugar había los "comunes", que en el orden "local trataban de conseguir autonomía para sus gobiernos municipales y sus diversas guildas de comerciantes y artesanos, y en el orden central, si se reunía una asamblea de 'los Comunes' se podía optar unirse con los

barones y desafiar al rey". Barker concluye: "tenían muy poca cosa de un Estado nacional -en realidad tenían poco de cualquier tipo de Estado- en los territorios *regnum* de la Edad Media. Era más bien el paraíso de los Estados que un modelo de Estado" (12). Bertrand De Jouvenel en su libro sobre el *Poder*, al cual identifica con el poder del Estado, ataca el concepto erróneo según el cual la monarquía pueda exigir un absolutismo divino en la Edad Media. Recordaremos que:

"El poder en tiempos de la Edad Media era compartido… limitado (por otras autoridades que eran en su propio campo autónomas), y éste, sobre todo, no era soberano" (35).

Lejos de ser soberano en el sentido de estar por encima de la ley, el Poder estaba "limitado, no solamente en teoría sino en la práctica, por la *Lex Terrae* (las costumbres de la tierra), que se consideraba como algo inmutable" (35).

La aparición gradual de un Estado territorial en el cual el gobierno pudiera exigir poder soberano en el límite de sus fronteras, está estrechamente vinculado al desarrollo de un ejército permanente. La existencia de un ejército permanente aumentó simultáneamente las exigencias formuladas por los gobiernos a sus súbditos, en particular en el dominio de los impuestos, y su capacidad de reprimir la rebelión contra estas demandas. Los monarcas pueden igualmente utilizar las guerras exteriores para mantener quietos a sus vasallos en el país. Hobbes comentaba sobre el particular:

"Los reyes y las personas de autoridad soberana, debido a su independencia, están constantemente celosos, y en el estado y postura de un gladiador; tienen… sus castillos, guarniciones y cañones en las fronteras de sus reinos… Pero como ellos, de este modo, se defiende la industria de sus vasallos; no se provoca la miseria, que acompaña la libertad de los hombres comunes" (*Leviatán*, 83).

El *Leviatán* de Hobbes se puede en efecto considerar como uno de los más claros exponentes del nuevo Absolutismo, en el cual el poder del soberano en modo alguno queda dificultado por cuerpos rivales en el seno del Estado. La voluntad del soberano está por encima de la ley (que él crea) y el soberano gobierna en su territorio mediante el mando de su fuerza organizada. Hobbes explica que la única forma de que los participantes en el contrato social puedan crear un poder común para defenderse es:

"Conferir su poder y fuerza a un solo hombre, o a una asamblea de hombres, lo que podrá reducir todas sus voluntades, mediante la pluralidad de los votos, en una voluntad…" (112).

En este sentido Hobbes observa que la multitud se reduce a unidad en una "persona, que hermana el poder de todos los individuos bajo la dirección de una voluntad unificadora para crear el gran *Leviatán*, o mejor dicho y hablando de forma más reverente de este *dios mortal*, al cual debemos bajo el *inmortal Dios* nuestra paz y nuestra defensa".

Hobbes preferiría mucho más que el "soberano" que "representa" el Estado tanto en el interior del país como ejecutor de todas las acciones gubernamentales, como en el exterior como jefe del Estado, fuera un monarca, en el que se fundieran todos los atributos de la soberanía. Esta concepción la resumió el *Roi Soleil* cuando dijo *L'état c'est moi*. Pero Hobbes insistía en que lógicamente su teoría podía, aplicarse a una asamblea gobernante que pudiera pretender la representación y de esta forma encarnar las voluntades del pueblo. Como lo manifiesta De Jouvenel, este punto es importante. Otros teóricos más o menos contemporáneos de Hobbes pretendían que el derecho del rey al gobierno procedía de la autoridad divina. Pero Hobbes atribuía al pueblo el origen real de la autoridad. El monarca soberano es al mismo tiempo el representante del pueblo; su voluntad representa la voluntad popular, y el carácter absoluto de su poder emana de esa delegación de autoridad. Cuando, como ocurrió en la Revolución

Francesa, el "pueblo" o la "nación" proclama su soberanía y derroca la tiranía de los príncipes, elige entonces una asamblea popular que represente su voluntad -los conceptos de los revolucionarios procedían en parte de Hobbes pasando por Rousseau-. Empero, un gobierno que manda con el apoyo de la "voluntad popular" y por consiguiente no está sujeto ni a la creencia de las leyes eternas de Dios, ni a las leyes tradicionales que le precedieron, se puede convertir en el más arbitrario de los despotismos, contra el cual no hay apelación posible. Y el pueblo podrá descubrir que no está mejor situado que antes, en realidad pudiera estar peor tratado. De Jouvenel comenta:

"¡Cuán extraño resulta! Cuando sus amos eran los reyes, los pueblos se quejaban constantemente porque tenían que pagar los impuestos de guerra. Luego, una vez que han derrocado a sus amos y toman por su cuenta el pago de los impuestos, el valor de lo que pagan no es solamente una parte de sus ingresos, sino su vida entera" (*Power*, 20).

Si el carácter despótico inherente al Estado unitario y secular se puede en ocasión observar de forma más evidente en una etapa de "democracia" que en la realeza, de la misma forma se puede percibir el perfil del poder de Estado.

Es probable que sólo en períodos de aspiración democrática y derrocamiento de gobiernos la idea de "maquinaria estatal" separada de gobierno, pudiera tomar forma. Mientras que los reyes más antiguos, como señala Kropotkin, tenían sus propias crecientes burocracias, sus ejércitos y espías personales, la posición focal del monarca como centro de lealtad, y símbolo vivo del Estado, influyó en el lenguaje y la imaginería acerca de la naturaleza del gobierno. Pero cuando durante un período de años ministros sucesivos de diferente matiz político han desempeñado cargos, o se han producido cambios más radicales en el gobierno -de una monarquía constitucional, por ejemplo, a una república parlamentaria y de ahí a una dictadura- este proceso se puede desarrollar sin alterar en gran manera la administración y la política cotidianas, entonces es cuando el pueblo empieza a reparar en los órganos específicos del Estado. Estos rasgos han sido particularmente visibles en Francia, y fueron observados por tres pensadores del siglo XIX de acusadas y diferentes tendencias políticas: De Tocqueville, Marx y Kropotkin.

De Tocqueville comenta al final de su libro sobre *El Antiguo Régimen y la Revolución Francesa* que, tras el primer período de entusiasmo revolucionario y el espíritu de libertad que éste generó, la toma del poder por Napoleón logró salvar las instituciones del antiguo régimen y su integración en el nuevo.

"La centralización fue instaurada de nuevo y durante su elaboración se eliminó con sumo cuidado lo que la limitaba… Cayó Napoleón, pero los aspectos más sólidos de su realización perduraron; murió su gobierno, pero le sobrevivió su administración, y cuando se ha tratado de acabar con el absolutismo lo máximo que se ha podido hacer ha sido injertar la cabeza de la Libertad en un cuerpo servil" (*El Antiguo Régimen*, 209).

Al escribir Carlos Marx sobre *El Dieciocho de Bruselas de Napoleón Bonaparte*, llegó casi a las mismas conclusiones:

"Este poder ejecutivo, con su enorme organización burocrática y militar… que apresa el cuerpo de la sociedad francesas como un tentáculo y estrangula todos sus poros, surgió en los días de la monarquía absoluta al declinar el sistema feudal, que él le ayudó a precipitarse… Napoleón perfeccionó este estado de la maquinaria… Todas las revoluciones perfeccionan esta maquinaria en lugar de destruirla…" (Marx y Engels, *Obras Escogidas*, 170-1).

Mientras que Kropotkin ilustra su tesis sobre el Estado con una referencia a la Tercera República Francesa, la cual "a pesar de su forma republicana, ha permanecido monárquica en

su esencia"… ¿Cómo ha podido suceder? Kropotkin responde: "El origen está en la propia Francia que ha permanecido con el mismo tipo de Estado desde hace treinta años. Los detentadores del poder han cambiado de nombre, pero toda la inmensa armazón de una organización centralizada, la imitación de la Roma de los Césares que ha sido elaborada en Francia, ha perdurado" (*El Estado*, 42).

LA BUROCRACIA

Francia se ha revelado como un modelo útil en las generaciones acerca del Estado moderno a la par que ha facilitado ilustraciones para formular una crítica específica de la burocracia. En sus análisis de la burocracia francesa De Tocqueville y Kropotkin están de acuerdo. De Tocqueville se apoya en su conocimiento del "*ancien régime*" para desarrollar su análisis -los efectos desastrosos de la administración en la economía francesa, su inherente pesadez y rigidez, su falta de respeto por los derechos del individuo y de la ley; su debilitadora influencia en las actitudes sociales-. En el siglo XVIII, los inspectores del gobierno francés ordenaban arrancar a los campesinos las viñas que no habían sido plantadas en los campos designados por regulaciones oficiales; el Controlador General en París tenía que decidir el lugar para un asilo situado a cientos de kilómetros, o regularizar la fiesta de un pueblo; una pasión por construir carreteras perfectamente rectas acarreó la destrucción de casas en el recorrido y la confiscación de tierras sin una justa compensación; y con frecuencia la Administración se sobrepasaba en sus poderes estatutarios; el peor consejero local se volvía miserablemente servil ante la autoridad central y los franceses se acostumbraron a la idea de que la única forma de poder obtener algo era formular una petición a París.

Observando Francia al iniciarse el siglo comentaba Kropotkin que si el viento derribaba un árbol en una carretera principal, se tenían que intercambiar unos cincuenta documentos entre el Ministerio de Gobernación y el Ministerio de Hacienda antes de que se pudiera vender el árbol. "Esto se produce bajo la Tercera República, ya que no me refiero a los métodos bárbaros del *ancien régime* que limitaba su trámite a cinco o seis documentos". Pero la preocupación de Kropotkin como la de De Tocqueville va mucho más allá:

"Si esto fuera solamente así, se requerirían pues, unos veinte mil funcionarios más, y se agregaría al presupuesto mil millones más de francos… Pero hay algo mucho peor que todo esto, ya que el *principio* todo lo mata. Los campesinos de una aldea tienen miles de intereses en común... ¡Pero el Estado no les permite que se unan! El Estado les da la escuela y el sacerdote, el policía y el juez; esto debe bastarles, y si surgieran otros intereses, los campesinos deberían dirigirse por conducto regular a la Iglesia y al Estado" (*El Estado*, 36).

Kropotkin agrega que hasta 1883 a los aldeanos les estaba prohibido por a ley, el unirse inclusive para regar sus campos.

El aumento considerable de volumen en la administración central de todos los países "avanzados" de este siglo ha reforzado la causa general de Kropotkin. En realidad algunos de los más evidentes problemas de la burocracia han sido reconocidos tanto por las democracias liberales como por las socialistas. El pesado Servicio Civil de Italia, por ejemplo, ha sido durante tiempo una carga en el cuerpo político, pero desde 1945 los diferentes gobiernos que se han sucedido han fracasado en su intento de realizar cualquier reforma en el Servicio Civil. "Casi todos los gobiernos han nombrado un ministerio especial cuya tarea era 'la reforma del Servicio Civil'; han investigado e informado con más o menos diligencia pero logrando poco resultado. De vez en cuando estalla un escándalo que les estimulara" (Mureil Grindrod, Italia, 155). El Servicio Civil en Italia es en parte un producto de la inercia y de la corrupción y refleja

problemas políticos y sociales mucho más amplios. Como en cierta ocasión Herbert Read destacara: "los países tienen la burocracia que merecen". Max Weber con el ejemplo de Prusia ante sus ojos, vio en la racionalización y la división de las funciones un método capaz de dirigir en gran escala empresas económicas y gubernamentales con considerable eficacia.

Pero la eficiencia potencial de la burocracia está minada tanto por una tendencia general por el exceso de formulismo, como por los problemas específicos de la planificación de una economía centralizada. El desarrollo industrial moderno presenta tanto el requerimiento de la intervención estatal como la multiplicación de las dificultades de control, un fenómeno que ha producido el ensayo francés de regionalizar la planificación económica. En la Unión Soviética la empresa de los "planificadores" se ha vuelto casi un centenar de veces mucho más compleja que cuando se lanzó el quinto plan Quinquenal en 1928. En efecto, un experto soviético ha estimado que si al sistema de planificación se le dejara proseguir sin modificarlo en su línea actual, hacia 1980 éste ocuparía todos los miembros adultos de la población (Erick de Mauny, *Las Perspectivas Rusas*, 96). Esta corriente ha promovido las medidas limitadas de descentralización hacia las regiones y las fábricas para mediados de 1950. Por lo menos la reforma de Liberman ha tenido la virtud de reducir la marea de papel. "Bajo el antiguo sistema, de cuarenta a cincuenta de los 'iniciadores' de fabricación (directrices sobre precios, fechas de entrega, previsiones de fabricación, etc.) procedían de arriba hacia abajo. Actualmente sólo se entregan cinco o seis…" (Ibíd.). Que una descentralización severamente controlada junto con la utilización de los mecanismos de mercado puedan dar mejor resultado que un caos burocrático mitigado, queda aún por probar. Pero desde un punto de vista anarquista ambos planteamientos son en principio totalmente insatisfactorios y no logran conseguir los recursos de la iniciativa y de la responsabilidad que surgen de la libre cooperación y de la participación en la toma de decisiones.

Los criterios para medir un concepto como "eficiencia" en relación con una organización burocrática y económica -distan mucho de ser claros- y en el planteamiento de Kropotkin éstos coinciden con una tasación total de la calidad social, cultural y personal de la vida. Sería pertinente destacar que cuando se ha producido un movimiento serio de distanciación del centralismo burocrático en los países socialistas, como en Yugoslavia, y la breve experiencia checoslovaca de 1968, los problemas estrechamente relacionados con la eficiencia económica han sido cuidadosamente relacionados con los resultados de una democracia política e industrial, autonomía local y libertad cultural. Una de las principales preocupaciones de los anarquistas es la que considera las amplias implicaciones sociales de la burocracia. Herbert Read señala en 1938 en relación con la Unión Soviética que: "desde la revolución de 1917 la máquina del Estado, año tras año, ha crecido en volumen e importancia… en el mero proceso que desarrolla el poder del Estado han nacido nuevas clases que usurpan el poder y lo utilizan para oprimir el pueblo extensamente" (*Anarquía y Orden*, 94).

Alex Comfort subraya que la administración centralizada engendra una proliferación de nuevas leyes y reglamentos, incrementando de esta forma el número de lo definido por el Estado como "crímenes" en sociedad. Una burocracia suficientemente pesada puede no solamente imponer reglas que el pueblo desea romper, sino que en realidad impone reglas que les obliga a romper. Así es la situación en Italia. En 1964 por ejemplo, un ex-editor del Instituto Superior de Sanidad fue inculpado por irregularidades en su administración. Su detención provocó una inmensa protesta en los medios científicos quienes alegaron que "las condiciones anticuadas en Italia de las regulaciones administrativas hacían imposible la investigación científica sin violar de una forma o de otra la ley", por ejemplo en los procedimientos para solicitar equipos (*The Times*, 1º de Mayo 1964, II). Los reglamentos de la planificación soviética disponen de forma similar de eficientes administradores para improvisar y cooperar en contra de las normas, con objeto de cumplir los objetivos exigidos. Las autoridades hacen la vista gorda, pero castigan con severidad a quienes desarrollaban a límites extremos la empresa personal. Erick De Mauny señala refiriéndose al proceso de Shakerman de 1963-64 que, tras haber leído las cartas del

proceso, complejos documentos implicados en la construcción de un imperio comercial ilegal, un amigo ruso comentaba: "yo no lo hubiera procesado – ¡lo hubiera nombrado Ministro de Hacienda!" (*Las Perspectivas Rusas*, 90).

Los problemas del poder de una clase burocrática afectan menos a Comfort que a Read, pero teme sin embargo que el efecto de la centralización de funciones de poder consista en crear las oportunidades para un liderazgo psicopático. "Cuanto más grande sea el grado de poder, y más ancho el abismo entre gobernantes y gobernados, mayor será la atracción del cargo en aquellos que tengan la probabilidad de abusar de él, y menor será la respuesta que se pueda esperar del individuo" (*Autoridad y Delincuencia en el Estado Moderno*, 74). En relación con lo expuesto, cabe destacar que el recién creado Estado alemán hacia los años 1860, podía enorgullecerse de un eficiente servio civil, un ejército eficaz y una economía en pleno auge: aunque le faltaba una tradición de responsabilidad política y libertad civil -carencia que se manifestó en el sonado fracaso del numéricamente sólido Partido Social Demócrata en oponerse ya sea a la represión estatal o al militarismo germano-. Max Weber veía en la Alemania de Bismarck un tipo de absolutismo burocrático, en le que los oficiales superiores propendían a mantener un alto grado de reserva, de tal forma que esta burocracia se convirtió en una camarilla ávida de poder, en ley para su propio beneficio.

Weber subraya que en general, los efectos de la burocracia en los oficiales inferiores se tradujeron por un desarrollo de la timidez, un anhelo por recibir órdenes, y una estrechez de miras. Al considerar las implicaciones de la burocracia creciente en todas las esferas de la vida, Weber quedó horrorizado:

"Resulta horrible pensar que un día el mundo pueda estar inundado por estos diminutos engranajes, hombres mediocres entregados a sus pequeñas tareas y que luchan por conseguir otras mayores… Se trata como si en política… tuviéramos que convertirnos *ex-profeso* en hombres que necesitan 'orden' y nada más que orden… y el gran problema es… qué se puede oponer a este mecanismo con objeto de preservar una porción de la humanidad libre de esta parcelación del alma, libre de este supremo dominio, de esta forma de vida burocrática" (Citado por Reinhard Bendix, *Max Weber*, 464).

Weber, que era un pensador que se identificaba con una escala de valores aristocráticos (en la cual los conceptos de libertad y ciudadanía tenían un matiz conservador y patriótico, pero que estaban unidos a la tradición constitucional) la mediocridad de este tipo de vida en parte le resultó repelente, como le resultó repugnante a De Tocqueville el cuadro de la uniformidad "democrática" en un Estado centralizado.

El desgaste del sentido "ciudadano" entre los funcionarios burocráticos es mayor y tiene más directas implicaciones nefastas si se les une la división de las funciones y la distribución de las responsabilidades, ya que el anonimato burocrático permite a los hombres cometer atrocidades que jamás harían en tanto que individuos. Comfort observa que: "La valoración de las órdenes que el político da es aplacada debido al hecho de que él está ausente de la ejecución física -y el que la realiza no tiene responsabilidad alguna- ya que no es responsable de las órdenes" (*Autoridad y Delincuencia en el Estado Moderno*, 61). "Uno de los ejecutores de Dachau estaba llorando en la cárcel y decía, 'yo sólo obedecía órdenes. Sólo el führer y el Reichfürer, proyectaban todo esto… Gluecks recibía órdenes de Kaltenbrunner y, finalmente, yo recibía órdenes'…" (*El Hombre Rebelde*, 151-2).

Las peores perversiones de la burocracia ocurren sin embargo en otros dos órganos del poder de Estado que los anarquistas deploran: la institución castrense y la policía. En las esferas económicas y sociales del gobierno es preciso distinguir entre la crítica anarquista y las quejas comunes de los liberal-conservadores acerca de la burocracia. La objeción de los anarquistas a los "servicios del bienestar" administrados por funcionarios públicos, por ejemplo, no es que el

bienestar público anule la iniciativa individual y la responsabilidad, sino que la prosperidad oficialmente administrada está sujeta a ser dirigida en forma inflexible, oficiosa e inhumanamente, objeciones éstas previstas por Kropotkin. Tampoco subscribirían los anarquistas las críticas de la burocracia basadas principalmente en temores judiciales por el "reglamento de la ley", o temores parlamentarios acerca de una ausencia de control parlamentario, aunque puedan admitir que la ausencia de controles parlamentarios judicialmente adecuados acrecientan los peligros de un uso irresponsable del poder.

El espíritu del ataque de De Tocqueville al centralismo burocrático se sitúa, empero, próximo a las posturas libertarias, aunque su respuesta lo aleja considerablemente del Anarquismo. De Tocqueville descubrió en Estados Unidos y en Inglaterra una alternativa política a la centralización estatal, que le llevó a formular una distinción teórica entre las esferas del "gobierno" y de la "administración". Existen, sugiere, ciertos intereses comunes a todo el país, tales como promulgar leyes generales y garantizar la defensa: estos intereses, resultaría provechoso que fueran centralizados. Existen igualmente intereses locales; al centralizarlos se crearía una administración centralizada rígida y de difícil manejo. En su lugar, los asuntos locales debieran ser regidos por la iniciativa individual de los ciudadanos locales mediante gobiernos municipales y asociaciones voluntarias. Que la distinción formulada por De Tocqueville entre intereses locales y centrales y entre la función de las asociaciones voluntarias y la organización burocrática sea aún valedera y que se pueda mantener en la práctica, podrá responderse mejor si se establece una relación con las otras características del poder estatal, y a la luz de los desarrollos históricos desde que él lo escribió.

LA POLICÍA

Otro rasgo de la maquinaria estatal de gran importancia para los anarquistas es la fuerza policíaca. Aunque De Tocqueville era partidario de que un gobierno necesitaba mantener el orden, sus comentarios sobre la función de la policía armada bajo el *ancien régime* en Francia son pertinentes:

"Para el entendimiento de la gran mayoría del pueblo sólo el gobierno es capaz de mantener el orden en el país... El policía montado a caballo era, de hecho, el representante de la ley y el orden, y no solamente su principal defensor… A nadie se le ocurrió un solo instante pensar que el protector podría un día convertirse en el amo" (*El Antiguo Régimen*, 69).

De Tocqueville cita a reglón seguido las observaciones que formuló un emigrado francés en Inglaterra que no podía comprender la ausencia de una policía militar: "Es literalmente verdad que la media de los ingleses se consuela cuando les han robado pensando que en su país no hay policía montada". Es evidente que jamás le pasó por la cabeza, comenta con sequedad De Tocqueville, que estas "excentricidades" formaban parte total del concepto británico de la libertad. Pero si actualmente un anarquista razona contra la existencia de un cuerpo policial probablemente se le observará con la misma incredulidad y condescendencia como aquel emigrado que miraba entonces a los ingleses.

Fue en Francia, bajo Napoleón, donde se creó primero el modelo organizativo de una policía moderna. Fue bajo Fouché, ex-Ministro Revolucionario de la Policía, cuando el Ministerio de la Policía se reorganizó en 1804 y procuró un instrumento eficiente de vigilancia y represión para mantener a Napoleón en el poder. El departamento de Fouché perdió influencia después de la caída de Napoleón, pero muchos de sus métodos fueron preservados por los regímenes que le sucedieron, siendo la policía política de nuevo reforzada por Louis Napoleón para mantener su propia dictadura después de 1851. Tras su caída la policía bajo la Tercera República cambió su

personal dirigente, pero "sus funciones apenas fueron alteradas" (Véase E. K. Bramstedt, *Dictadura y Policía Política*, 48). Se decía que los Ministros del gobierno vivían bajo la amenaza de la documentación policíaca. En los primeros años de la Cuarta República un escándalo público puso al descubierto los procedimientos grotescos de los servicios secretos rivales dependientes del Ministerio del Interior y del Primer Ministro. Mientras el primero ocultaba un escándalo acerca del Partido Socialista, el subjefe del segundo estaba tratando, con métodos antijurídicos, de hacer condenar a dos Ministros Socialistas que deseaba haber matado (Véase Phillip Williams, *La política en la Francia de la Post-guerra*, 387). Una tradición de liberalismo tampoco ha terminado con la policía secreta. En 1965 el *Observer* publicaba un artículo en el que se estimaba que unos dos millones de sospechosos políticos.

Hannah Arendt opinaba que a "los servicios secretos se les había debidamente definido como un Estado dentro del Estado, y esto ocurría no solamente en los regímenes despóticos sino inclusive bajo los gobiernos constitucionales o semiconstitucionales" (*Los Orígenes del Totalitarismo*, 425). Los peligros inherentes a una policía específicamente política se les puede igualmente considerar como inherentes a una fuerza policíaca normal. Ortega y Gasset insistía en 1930 en *La Rebelión de las Masas*, en que un ejemplo concreto de los peligros del Estadod moderno al aplastar la libertad individual era "el enorme incremento de las fuerzas policíacas de todos los países". Sigue pronosticando el filósofo español que la policía no se limitará a mantener "la ley y el orden" según los deseos del pueblo, sino que "terminarán ellos definiendo y decidiendo las órdenes que habrá que imponer" (94). Lo expuesto es una ilustración mínima de los lazos existentes entre el liberalismo aristocrático y el Anarquismo. *Anarchy* publica una cita de este pasaje junto con el ejemplo de Seymour Lipset que muestra cómo la policía en Estados Unidos amenaza públicamente con desobedecer órdenes que dictan indulgencia policíaca con los negros, o las manifestaciones de estudiantes (véase Seymour Lipset, La Policía de la Policía, *New Society*, 6 de marzo 1969, y *Anarchy*, núm. 98, abril 1969). De Jouvenel dice igualmente con inquietud que: "El desarrollo de la policía, en número, importancia y dignidad, es un fenómeno universal de nuestra época" (*El Poder*, 302).

La función de la policía consiste en mantener el orden público y tiende necesariamente a desarrollar implicaciones políticas. Pero la supresión del "crimen" puede en sí misma ser considerada como una forma de represión política que se dirige contra los pobres -en particular cuando el índice elevado de criminalidad se verifica en las zonas más pobres-. Se ha calculado, por ejemplo, que en las comunidades situadas en la parte occidental de Sicilia, de cada diez hombres, ocho han pasado un año en la cárcel, y más de un cuatro por ciento están fuera de la ley (Gavin Mawwell, *The Ten Pains of Death*, 8). Los residentes en barrios pobres o las minorías de color con frecuencia sienten que son objeto de una sospecha automática y un juego predilecto por todos los policías. Las dudas en cuanto a la categoría del crimen están reafirmadas por el hecho de que tanto las averiguaciones de la policía, como las investigaciones de científicos sociales se efectúan por lo general -como una reciente edición de *Anarchy* dedicado a la criminología señalada- en los 'criminales de la baja clase obrera' más bien que entre los *gangsters* del mundo de las finanzas y de los negocios (*Anarchy*, núm. 98).

La policía está igualmente colocada en una posición de oportunidad única y de tentación para cometer crímenes. Una de las más frecuentes inculpaciones que contra la policía se hace es la del asalto violento -ampliamente informado en ciertos casos de violencia policíaca contra manifestaciones, por ejemplo en Mayo de 1968 en París y en Agosto de 1968 en Chicago en la Convención del Partido Demócrata-. En años recientes se han organizado en Estados Unidos campañas de publicidad acerca de los disparos indiscriminados de la policía que causaron varios muertos durante los "tumultos" que se produjeron en los *ghettos* negros -campañas que se pueden considerar como una forma de demostración semipolítica-. Pero los casos más serios de violencia policíaca se tienen que ocultar al público. Alex Comfort, cita a H. von Hentig, *El Criminal y Su Víctima*: "La fuerza policíaca y las filas de oficiales de prisiones… proporcionan los medios para infligir el sufrimiento, los conductos para ejercer el poder, y… confiere a sus

detentadores un amplio grado de inmunidad" (*Autoridad y Delincuencia en el Estado Moderno*, 38). Un ejemplo particularmente extremo es el de la policía de los Escuadrones de la Muerte en Brasil: en diciembre de 1969, el jefe de policía del distrito de Río de Janeiro decía estar convencido de que miembros de la policía eran responsables de torturar y asesinar a 120 criminales menores durante los dos años anteriores (*The Times*, 1º de Diciembre de 1969, 7). La aplicación de los métodos del tercer grado se practica -comúnmente en varios cuerpos de policía- en Francia por ejemplo se han acuñado expresiones especiales para los interrogatorios iniciales de la policía Inglaterra tiene mejor reputación. Pero a propósito, el inspector que observaba mientras cuatro hombres eran azotados con una porra de goma y una verga de buey por dos agentes de la policía en Sheffield en marzo de 1963, decía en una encuesta: "estas cosas acontecen muy frecuentemente, aunque no debieran, y al parecer se cree que a las víctimas les era improbable quejarse o de ser creídas caso que se quejaran (Ben Whitaker, *La Policía*, 148).

Allí dónde el índice de crímenes violentos es excepcionalmente elevado, o donde el gangsterismo está particularmente bien atrincherado, la causa anarquista por la abolición de la policía deberá ser más persuasiva. En Estados Unidos, por ejemplo, una Comisión Oficial sobre las Causas y la Prevención de la Violencia ha subrayado que la pobreza es la causa principal del índice criminal y recomendaba con ahínco la reconstrucción total de las ciudades americanas. Tampoco logra la presencia de la fuerza policíaca tranquilizar suficientemente al gran número de propietarios que temen salir a la calle por las noches, o han almacenado fusiles en sus domicilios -un verdadero cuadro hobbsiano-. Mientras la Sicilia occidental durante décadas ha sido gobernada por la "Iglesia, el Estado, y la Mafia", los retos más serios a la Mafia, los han formulado hombres que luchan por un cambio radical de la sociedad. La Mafia asesinó a 43 sindicalistas; labradores jornaleros que pedían tierras, y campesinos que participaban en reuniones con el Partido Comunista se encontraron con los disparos de los fusiles (*The Times*, 26 de febrero de 1970, II). Pero el movimiento de acción directa iniciado por Danilo Dolci ha sobrevivido a la intimidación y ha contribuido a poner al descubierto la influencia de la Mafia.

Pero en Sicilia la Mafia está tan estrechamente enlazada con los que mandan que la resistencia política es conveniente; y la pobreza en los *ghettos* de América está tan estrechamente enlazada con la discriminación que las medidas sociales y económicas son pertinentes. Cuando las implicaciones de los crímenes sociales y políticos son menos evidentes, la acción inmediata, tanto política como social deviene menos plausible como respuesta adecuada al problema. Los anarquistas también están abocados a esta dificultad: si bien una gran proporción de crímenes son cometidos por individuos o por pequeños grupos, existen también sindicatos del crimen altamente organizados y que en ocasiones operan a escala internacional. El crimen, al igual que los grandes negocios, ha propendido a aumentar su capacidad organizativa, y éste plantea, puesto que la confianza de los anarquistas en el cambio social y en la comunidad tiene en cuenta los individuos, un problema similar al creado en el campo económico por los trusts, cártels y monopolios. Sobre este particular podría no haber alternativas a la regulación gubernamental, como llegó a reconocer con cierta repugnancia Benjamín Tucker en relación a su política de libre concurrencia (véase la posdata a la sexta edición de *Socialismo Estatal y Anarquismo*).

Mientras que a los cuerpos de la policía se les considera principalmente como órganos del Estado, muchos de los aspectos del comportamiento de la policía son un producto de la sociedad actual. En Gran Bretaña por ejemplo, *Anarchy* ha subrayado que la policía actualmente persigue con excepcional ardor a los drogadictos. La dificultad en desenmarañar las acciones del Estado de la influencia del medio ambiente social se halla patente en muchos escritos libertarios. El conocimiento de esta relación entre el Estado y la sociedad actual y en particular la influencia de estructuras jerárquicas clasistas lleva a los anarquistas a impulsar la necesidad de un profundo cambio social y político. La importancia del contexto social y

económico resulta en particular evidente en discusiones sobre la función de la ley y la acción del sistema legal.

LA LEY

La opinión de los anarquistas sobre la ley ha sido manifestada con claridad meridiana y simplicidad por Tolstoi. En su ensayo *La Esclavitud de Nuestros Tiempos* sostiene que la característica principal de todas las leyes es:

"Si un hombre cualquiera no cumple las leyes, aquellos que las confeccionan le enviarán hombres armados, y los hombres armados le pegarán, le arrebatarán la libertas, o inclusive matarán al hombre que no obedece a la ley" (*Ensayos desde Tula*, 110).

Aparte del hecho de que está basada en la violencia, la ley tiene además dos aspectos que Tolstoi deplora en particular. Está hecha para los intereses de la clase dominante; e implica una mistificación. En el transcurso de los siglos se han escrito millones de libros para explicar qué es la legislación. Según esta ciencia de la jurisprudencia "la legislación es la expresión de la voluntad de todo el pueblo" (109). Pero "todo el mundo sabe que no sólo en las naciones despóticas, sino igualmente en los países normalmente más libres -Inglaterra, Estados Unidos, Francia y otros- las leyes están hechas no por la voluntad de todos, sino por la voluntad de aquellos que tienen el poder, y por consiguiente siempre y en todas partes son tales que puedan ser provechosas para aquellos que tienen el poder". Tolstoi detesta por igual las ceremonias y los procedimientos de los procesos. Su odio por la violencia que la aplicación de la ley entraña, y su desprecio por el ritualismo que la rodea se expresa con fuerza en su condena vehemente de la pena capital -por ejemplo en su ensayo *No Puedo Guardar Silencio* que escribió tras haber leído en la prensa que habían ahorcado once hombres-. "Varios campesinos que se parecen a los que se va a ahorcar, pero armados, vestidos con flamantes uniformes de soldado, calzados sus pies con botas hermosas y fusiles en las manos, acompañan a los condenados. Junto a ellos anda un hombre de cabellos largos, lleva una estola y hábitos de oro o telas de plata y sostiene una cruz. La procesión se detiene. El jefe de ceremonia pronuncia unas palabras; el secretario lee un documento; y cuando ha terminado de leer, el hombre de cabellos largos, dirigiéndose a aquellos que otros iban a estrangular con cuerdas, dice algo sobre Dios y el Cristo" (*Ensayos desde Tula*, 174).

Tolstoi desarrolla luego el cuarto elemento -de sus ataques sobre la aplicación de la ley- la forma en que se evade la responsabilidad directa subdividiendo las funciones desde la condena a la ejecución de la víctima, de forma que "todos y cada uno puedan pensar y decir que no se sienten responsables por los condenados" (175).

El cuadro que Tolstoi presenta es una caricatura, pero al igual que muchas caricaturas ésta sirve para poner de relieve aspectos que frecuentemente pasan inadvertidos… Existe un abismo horripilante entre los principios de la teoría legal y la experiencia actual de la maquinaria jurídica. Esto es cierto no sólo en el sentido kafkiano de una organización jurídica, como la que hay en Italia, en la que un hombre puede permanecer preso durante dos años sin juicio previo; sino de la ley inglesa en la que la máxima de que una persona debe considerarse inocente hasta que se haya probado su culpabilidad se acomoda de forma singular con un sistema en el que, si la policía se niega a aceptar la fianza, el acusado puede pasarse meses en reclusión estricta, antes de ser condenado por un tribunal.

James Baldwin ha descrito en su ensayo *Igual en París* su grotesca aunque aterradora experiencia al ser detenido por error en París por el robo de una sábana de hotel (véase *Notes*

of a Native Son). El mecanismo legal en el que se vio implicado comportaba la interrogación inicial "me redujeron completamente y me volvieron sumiso (de forma que momentos después uno se daba perfecta cuenta de que lo tratarían como a un criminal) me tomaron las huellas dactilares, me fotografiaron, me trasladaron de una celda a una sala común en la Prefectura y luego me condujeron en un camión de la policía a una prisión en las afueras de París, donde me encarcelaron. Me quitaron los cordones de los zapatos, el cinturón, el reloj, el dinero, mi documentación, la lima para las uñas, y me pusieron en una celda helada en la que tanto la ventana como el baño estaban rotos, con seis aventureros más. Aquí aguardo como los restantes la fecha desconocida del juicio". Sus compañeros de celda le relataban sucesos de hombres que habían sido juzgados y sentenciados a la guillotina -por error- "aunque sabía que se estaban riendo de mí, me era casi imposible no creerles en parte". Después de varios días se le juzgó, pero debido a la falta de un intérprete el juicio fue postergado. Baldwin comenta estos procedimientos:

"Me parecía que todas las sentencias que se pronunciaron aquel día fueron excesivas; aunque de nuevo parecía que toda la gente que se estaba sentenciado ese día hubiera hecho, o era evidente de que iba hacer, del crimen su carrera. Esta parecía ser la opinión del juez, que apenas miraba a los presos o los escuchaba; parecía ser la opinión de los prisioneros, quienes apenas se molestaban en hablar en forma normal; parecía ser la opinión de los abogados, abogados del Estado en su mayor parte, que los estaban defendiendo. El gran ímpetu de la sala de justicia parecía el de que se pusiera a esta gente en un lugar donde no se les pudiera ver…" (131).

El testimonio de Baldwin no está escrito de forma directa y con espíritu polémico como los ataques de Tolstoi contra los procesos y las prisiones, aunque en el pasaje citado se perciban matices tolstoianos, que son inclusive más claros en su párrafo ulterior en el que describe cómo asistió a Misa un día de Navidad. Encerrado en una celda fría, miraba por un agujero a "un viejo francés, con sombrero y abrigo puestos, con bufanda y guantes, predicando en su lengua, que yo no comprendía, a esta hilera de garitas de madera, la historia del amor de Jesucristo por los hombres". Pero esto es un relato vivido y excepcional de lo que todos los días les pasa a hombres cuya posición está mucho menos clara y que se encuentran en el engranaje de un proceso legalmente desarrollado. Algunas de las desventuras de Baldwin proceden de su imperfecto conocimiento del idioma francés y de su ignorancia de las leyes francesas. Sin embargo, la media de los presos, si se les confrontara con la jerga legal y con las complejidades legales y los procedimientos del proceso, se hallarían posiblemente en la misma posición. Godwin comentaba con amargura las leyes inglesas:

"Originalmente se dividió la ley, de forma que un hombre corriente pudiera saber lo que le esperaba; y no hay, hasta hoy, un abogado en Gran Bretaña, capaz de vanagloriarse lo suficiente como para pretender dominar todo el código… Es un laberinto infinito; una masa de contradicciones que no se pueden desenredar" (*Encuesta sobre la Justicia Política*, Vol. II, 402).

Tolstoi subraya en su obra *Resurrección*, escrita después de su conversión al Anarquismo, cómo según la letra de la ley y las formalidades del procedimiento no se puede evitar que la justicia genuina se haga, así como el elemento arbitrario en los juicios y la política de sentencias. Pero el meollo del asunto estriba en la convicción de que la forma en que "la ley" trata a las personas es humanamente intolerable. James Baldwin cuenta al final de su relato de su experiencia carcelaria en París, que cuando finalmente logró presentarse ante el juicio, gracias al contacto, que mediante un ex compañero de celda, pudo establecer con un apoderado quien a su vez le envió un abogado, y contó su historia "del *drap de lit*, provocó grandes risas en la audiencia". Agrega Baldwin; "sus risas me dejaron helado. Sólo podía recordar las risas que tantas veces había oído en mi hogar… Era la risa de aquellos que creen estar seguros, a salvo de todas las desdichas, de quienes el dolor de la vida no es real".

El aforismo de Durkheim -sobre el socialismo- éste "no es una ciencia, una sociología en miniatura, sino un grito de angustia, y en ocasiones de ira…" (*El Socialismo*, 41), guarda posiblemente mayor relación directa con el anarquismo. Pero el concepto de la ciencia de Durkheim le lleva a sobreestimar el hecho que: yuxtaponer la realidad vivida con abstracciones teóricas y hechos objetivos como los códigos legales es crucial para una sociología seria o teoría política. El anarquista, al atacar los presupuestos de la ley, habla en nombre de las mayorías, en particular de los pobres que, como Baldwin subraya, generalmente jamás acordaron gran confianza a la legalidad.

Hay casi un sentimiento inaceptable en el cual las teorías admitidas de la política y de las leyes actúan como justificaciones ideológicas de la jerarquía social existente. Teorías que son ampliamente admitidas por aquellos que desde la cumbre elaboran y rigen las leyes y les proporcionan los principios que en su proceso necesitan; y estas teorías son frecuentemente tácita o abiertamente rechazadas por aquellos que desde la base ven la "ley" desde la perspectiva de una celda de policía y de la prisión -y por extensión- por aquellos que en la base constituyen una mayoría, se incluya a la clase obrera o no, ésta perspectiva varía considerablemente. El análisis del derecho en tanto que ideología de la clase dominante, evidenciado en términos sencillos y populares por Marx y Engels en *El Manifiesto Comunista* fue aceptado por Tolstoi como base de sus propias observaciones. Pero este criterio no puede aceptarse como se presenta por muchas razones, una de las cuales fue dada por Engels en una carta escrita en 1890 tratando de explicar la posición marxista sobre la ideología (Marx y Engels, *Correspondencia Escogida*, 504-5). Engels opina que en el Estado moderno, la ley no puede ser un simple reflejo de las relaciones económicas, o un instrumento demasiado agresivo de la clase dominante, porque en tanto que sistema legal es elaborada y desarrolla su propia vida y lógica, y está supeditada a las exigencias de una consistencia interna. Un sistema legal dispone, por consiguiente, de una dinámica interna que conduce a la realización de los principios de equidad y justicia expresados en un código legal.

Si seguimos desarrollando las cualificaciones de Engels sobre la ley en tanto que ideología pura, pronto llegamos a un serio proceso que trata de mantener la función de la ley en la sociedad, tanto a nivel teórico como consiguientemente a nivel práctico. La existencia de un conjunto elaborado de procedimientos jurídicos puede ser un medio importante para corregir los abusos que los anarquistas denuncian. Las normas de procedimientos sirven para obligar a cuantos están comprometidos en la administración de las leyes, y respetar las normas puede convertirse en objeto de orgullo profesional. Cabe agregar, puesto que todo sistema jurídico comporta principios generales tales como la protección de los derechos del individuo, que éste genera principios a los cuales los reformadores pueden apelar con objeto de aumentar los derechos del individuo o revocar leyes injustas. La justicia puede igualmente ofrecer un cierto baluarte de resistencia contra un gobierno que trata de ejercer poderes arbitrarios y dictatoriales. Durante un largo período en el Estado Sudafricano la imparcialidad de los jueces en la administración de la ley logró atenuar la política del gobierno para con los opositores a la política del *apartheid*. En Grecia la extensión de la resistencia jurídica quedó evidenciada cuando el régimen decidió en mayo de 1968 destituir a veintiún jueces, acción que fue declarada ilegal por la Corte Suprema de Justicia cuando los jueces formularon apelación.

Los ejemplos de África del Sur y de Grecia muestran que la aplicación estricta de la ley puede ayudar a mantener leyes despóticas y penalidades crueles si el régimen dispone de leyes represivas, y puede rebasar las garantías de las leyes en vigor tolerando la detención de presos durante largos períodos sin previo juicio o estableciendo tribunales marginales para juzgar a los presos políticos. Pero la formación y los estatutos profesionales de los abogados, magistrados y jueces los hace menos propensos a servir una dictadura que la administración burocrática o la policía, y considerar en todo momento que la judicatura como un simple órgano del Estado sería una simplificación a todas luces excesiva. El cuerpo jurídico ha heredado igualmente un conjunto de valores sobre los cuales basa una resistencia política más amplia. Un profesor de

Derecho Penal de la Universidad de Atenas, destituido en una purga política en 1969 y ulteriormente arrestado, decía sobre el espíritu y la esencia de la ley en una conferencia de despedida:

"El valor fundamental hacia el cual ésta está orientada es la libertad… Si el abogado se olvida de esto, se convierte en un simple técnico, en un instrumento de opresión en manos de los poderosos… Mi separación de ustedes ahora es el precio que debo pagar por permanecer fiel a los valores que durante toda mi vida veneré" (*The Guardian*, 24 de febrero de 1969, 3).

Que el modelo de legalidad o justicia guardado como una reliquia en las leyes y los tribunales tiene sentido genuino, está demostrado por nuestra facultad para señalar "las parodias de la justicia", que burlan no sólo los principios, sino también los procedimientos de un juicio imparcial. Herbert Read señala que la justicia, "en su antigua personificación, es ciega y sostiene una balanza. Aunque la idea de justos castigo, representada por la Espada Justiciera, ha logrado dominar, se conserva la concepción original en "su valiosa independencia" de la justicia. Esta independencia puede actualmente ser más de nombre que de sustancia, pero de todas formas es un reconocimiento de los distintos valores" (*Anarquía y Orden*, 188). Read vuelve luego a una posición anarquista más familiar y subraya que la independencia de la justicia está simbolizada por sus pelucas, togas y ritos que crean 'una coraza de costumbre y formalidad', que excluye toda respuesta directa, humana, y los valores humanos.

Los anarquistas pueden total y consecuentemente reconocer el posible valor de la independencia jurídica en los Estados vigentes, y sostener a la par que en una nueva y mejor sociedad la función defensiva de la justicia contra el Estado sería innecesaria. La tradición revolucionaria que parte de la Revolución Francesa opina que la abolición de los viejos tribunales sería una fase necesaria en la realización de una nueva sociedad. Pero la negación de la independencia jurídica se ha probado que en la práctica es peligroso. De Jouvenel cita Faguet, *El Liberalismo*:

"La subordinación de la magistratura al gobierno es uno de los triunfos de la revolución. Cuando se proclamaron los derechos del hombre, destruyó su castillo y paralizó a sus defensores" (*El Poder*, 197).

Las experiencias más recientes de los países socialistas han mostrado que si bien la aplicación de la ley está legítimamente sometida a la dirección política, ésta es igual y directamente vulnerable a las presiones que se producen en el propio proceso político. Desde el punto de vista libertario, sin embargo, la historia de los países en los cuales los partidos comunistas han conquistado el poder reafirma su creencia en la necesidad de abolir el Estado y evitar la creación de una nueva autoridad gubernamental.

AUTORIDAD Y GOBIERNO

La actitud de los anarquistas en relación con la ley está estrechamente ligada a la cuestión más amplia que es la función del gobierno en la sociedad, y el sentido de la autoridad legítima. Sobre este particular los anarquistas tienen a alejarse de los teóricos constitucionales. La ley asocia la autoridad -representada por ciertas personas, frecuentemente designadas por la edad, y ritos específicos-, con un uso de la fuerza severamente definido cuya misión consiste en proteger a la sociedad. Los gobiernos legítimos obtienen asimismo la autoridad con que se les ha investido, de la adhesión a ciertos procedimientos en conseguir poder, y del uso que hacen de este poder respetando los hábitos establecidos por la costumbre o la constitución. Al igual que en los procesos en los tribunales de justicia, la autoridad de los gobiernos es por lo general

realzada por los ritos ceremoniosos e insignias oficiales. Esto era particularmente verdad en los monarcas que accedían al trono con las magnificencias de la coronación y que pasaban su existencia con la etiqueta de la Corte. En Europa los reyes eran coronados por los obispos y los ritos de la ceremonia eran acompañados con los ritos de la Iglesia. Debido en parte a la autoridad espiritual con la que la Iglesia ha consolidado en ocasiones, la autoridad temporal de los gobernantes, los anarquistas propenden a ser tan antagónicos con la Iglesia y la consideran como la servidora de los poderes terrestres.

Pero la oposición a la religión está estrechamente relacionada con una oposición general a las regalías, a los símbolos, a las ceremonias y creencias que incitan al pueblo a venerar los gobiernos. Tolstoi, por ejemplo, se muestra deseoso por despojar al Emperador de sus vestimentas y revelar la violencia bruta que éstas ocultaban. En un artículo escrito para un periódico de Budapest, *Ohne Staat*, León Tolstoi lo toma como pretexto, artículo que por lo demás le valió condena a su autor, Eugen Schmitt, para decir "que los gobiernos para justificar su existencia, alegando que garantizan un cierto tipo de seguridad a sus súbditos, son como aquel jefe de bandoleros calabrés que percibía regularmente un impuesto de cuantos deseaban transitar con seguridad por los caminos" (*Ensayos desde Tula*, 124-5). Esto es perfectamente cierto salvo que, comenta Tolstoi, "el jefe de los bandoleros es moralmente superior al gobierno que saquea, no a los ricos, sino a los pobres y que contrariamente al salteador, jamás se arriesga personalmente y no se apoya en reclutas voluntarios, sino que frecuentemente alista a los soldados pos la fuerza".

Las objeciones de Tolstoi para con los símbolos y ceremonias tanto en los gobiernos como en la Iglesia es también una objeción racionalista a los atavíos y supersticiones que desorientan el espíritu de los hombres y oscurecen las claras y simples soluciones de la razón y el sentido común. Godwin ataca la mística de las ceremonias por razones similares, aunque en parte sugiere en su *Justicia Política* el valor potencial de tales símbolos de autoridad:

"En los tumultos acaecidos en 1780, se propuso enviar a los desfiles la maza de la Cámara de los Lores con el objeto de que su visión aterradora calmara la confusión; pero se objetó que si los amotinados llegaban a detener rudamente la maza, todo se hundiría en la más completa anarquía" (Vol. II, 5'-5).

Esta cita nos recuerda los comentarios que Madame de Staël formuló sobre la Asamblea Constituyente, quien creía "que había algo de mágico en sus decretos".

"Pero sus declaraciones se les puede comparar con la cinta que se ha puesto en los jardines de las Tullerías para mantener al pueblo a cierta distancia…" (Citado por Bertrand De Jouvenel, *La Teoría Pura de los Políticos*, 36).

Cuando el pueblo dejó de respetar estas barreras, perdieron su sentido. Cuando Napoleón aplastó la Asamblea con sus soldados y públicamente humilló a sus miembros, expuso la fragilidad de las convenciones que protegían la inmunidad parlamentaria. De Jouvenel comentaba con severidad: "En verdad la ley es una simple cita" (37).

Los gobiernos siempre se han rodeado de símbolos y ceremonias, como De Jouvenel subraya, y ello no sólo en las naciones -Estado sino también en las comunidades tribales, las antiguas ciudades repúblicas y en los reinos feudales-. Imponen sobre quienes detentan el poder la gravedad y las responsabilidades de sus funciones; incitan al pueblo a respetar la autoridad; y desaniman a quienes pretenden usurpar el poder. La existencia de procedimientos ceremoniosos en la transferencia de poderes resulta particularmente complicado de realizar. En tiempo de los reyes el problema estaba, por lo menos en parte, resuelto, ya que el trono era hereditario. Las ceremonias electorales y parlamentarias cumplen ahora este papel en las democracias liberales al poner en evidencia la legitimidad del gobierno, y asegurando una

transición pacífica del poder. Donde no existen tales procedimientos, o no se respetan, el poder se convierte en el premio de los más despiadados conspiradores, el hombre que controla la policía o el ejército o el aparato del partido, o quienquiera que esté dispuesto a fomentar la guerra civil.

Proudhon, en un interesante pasaje de su *Del Principio Federal* admite el valor general de los juramentos y de las ceremonias que se realizan en público y que exigen a los individuos cumplir con los deberes de sus funciones, o cargos que se disponen a desarrollar. Al contrario de muchos anarquistas, Proudhon admite como valor positivo la ceremonia del casamiento. Por los mismos motivos es partidario del juramento ante testigos y árbitros y por vía de consecuencia es favorable a los juramentos públicos por funcionarios públicos. Proudhon formula, sin embargo, una diferencia perspicaz entre un contrato entre individuos, o tomar la sociedad en un todo, y un juramento de fidelidad o de sumisión a una autoridad superior. Mientras que los anarquistas pueden admitir el valor de la costumbre y el rito para promover un sentido de la responsabilidad, rechazan naturalmente el valor de la ceremonia que tenga como objeto promover el respeto y la obediencia a los gobiernos. Alex Comfort comenta en *Autoridad y Delincuencia en el Estado Moderno*: "la obediencia en las sociedades modernas es frecuentemente un vicio repugnante más que una virtud cristiana" (83); en otro lugar afirma que "todas las atrocidades de la guerra son la consecuencia directa de alguien que obedeció en lugar de haber pensado" (*El Arte y la Responsabilidad Social*, 83). Las ceremonias legitimadoras pueden igualmente cegar a los pueblos a las usurpaciones totalmente ilegítimas o a los abusos de poder, como constantemente trata de mostrar Proudhon en su crítica del sufragio universal. La suspicacia de los anarquistas por la mística que rodea el poder está reforzada por el sentido de que ésta puede ser evasión secularizada del sentimiento religioso. Herbert Read llamó la atención sobre el hecho que tras veinte años de socialismo en Rusia, "la deificación de Lenin (una tumba sagrada, efigies, creación de una leyenda -se dan todos los elementos-) en su ensayo deliberado para crear una evasión del sentimiento religioso" (*Anarquía y Orden*, 45). Durante su vida Stalin erigió estatuas de sí mismo en sus dominios en forma que recuerda a los Emperadores Romanos -rasgo que ha sido apropiadamente designado culto de la personalidad-.

Los revolucionarios siempre han sentido la necesidad de tener sus propios símbolos. La gigantesca estatua de Stalin fue derribada de su pedestal en 1956 en Hungría. En 1871, la Comuna de París para "marcar la nueva era de la historia que tenía conciencia de iniciar, derribó el grandioso símbolo a la gloria militar, la Columna Vendôme" (Marx, La Guerra Civil en Francia, *Obras Escogidas*, 297). Los propios anarquistas a menudo simbolizan su fidelidad con banderas negras y rojas. El simbolismo, lo ceremonioso y la imaginaría parecen ser inherentes a la actividad política, aunque éstos no sean siempre vistosos. En las corrientes republicanas y constitucionales del pensamiento europeo siempre ha habido dos aspectos dominantes y contrastantes: por una parte un "despotismo oriental" en el cual el hombre aspira a fortalezas de poder divino sobre sus súbditos viles y una autoridad según su capricho personal que se manifiesta mediante una violencia arbitraria: y por otra una política de igualdad, en la cual los ciudadanos no se temen los unos a los otros, sino que respetan las leyes y comparten con sus semejantes los peligros, las responsabilidades y los privilegios del gobierno. Estas dos imágenes las expresa Shakespeare por boca de Cayo en el momento en que el republicanismo se derrumba ante el Cesarismo. Cayo insta a Bruto a resistir a las ambiciones de César:

"¿Por qué, hombre, él se monta de horcajadas como un coloso en el estrecho mundo; y nosotros, hombres comunes, caminamos bajo sus enormes piernas, e inquirimos para hallar sepulturas deshonrosas… Hasta cuándo como ahora podrán decir lo que de Roma se dice, que sus anchos muros sólo a un hombre contienen?" (*Julio César*, acto I, Escena II).

Esta imagen de la libertad republicana tiene tanto sus interpretaciones aristocráticas como democráticas. De Jouvenel quien insiste sobre la primera interpretación comenta que el "puñal

de Bruto, tan caro al corazón de los Jacobinos, fue empuñado por una mano aristocrática" (*El Poder*, 277). Los pensadores constitucionalistas han propendido a sobreponer la versión aristocrática del Republicanismo en la Europa feudal, en la cual la libertad estaba garantizada por las leyes de la costumbre, las comunas locales independientes y las ligas y una aristocracia orgullosa de *iguales* dispuesta a combatir por sus privilegios, o libertades, contra las incursiones del poder real. Los teóricos que aceptan estos esquemas tienden a insistir en el significado del gobierno de la ley, equilibrio de los poderes y el federalismo como medio de refrenar los gobiernos despóticos. De Tocqueville es el heredero de este constitucionalismo, pero es sensible tanto a los valores democráticos como el realismo social para tratar de transformar estos modelos en un cuadro compatible con la sociedad moderna. Encuentra en América una posible respuesta -una Constitución federal, por añadidura más descentralizada por la existencia de un gobierno local vigoroso capaz de administrar sus propios asuntos, enraizado en el uso de las reuniones públicas; un hábito general en crear asociaciones voluntarias para fines sociales; una prensa local y libre; y un amplio respeto por las leyes y la Constitución-.

En el cuadro de la sociedad liberal abrazada por De Tocqueville y ulteriormente por los teóricos constitucionales, las instituciones parlamentarias desempeñan una función completamente distinta a la de la representación democrática. En su evolución histórica en Inglaterra, el Parlamento actuaba como freno sobre el poder arbitrario, era un foro público para los motivos de queja, a la par que otorgaba a sus miembros un privilegio y una inmunidad que les permitía atacar a la administración. El cambio de un gobierno presidido por el rey a un gobierno dirigido por los líderes del partido de la mayoría no ha alterado substancialmente la función del Parlamento en su conjunto, aunque el hecho de que los electores puedan derrocar al partido del gobierno se puede, con ciertas salvedades, interpretar como un freno más al mal uso del poder. En Estados Unidos la Constitución preserva con sumo cuidado esta función de la legislatura como un freno al presidente electo mediante la división de los poderes. En una sociedad con tradiciones y garantías institucionales de libertad personal, se puede considerar a la asamblea representativa como un baluarte complementario de la libertad contra el Estado.

Si los conceptos democráticos están injertados en la institución parlamentaria la teoría de la representación que surge es la de la representación de los intereses. Es la noción que prevaleció en la Inglaterra del siglo XVIII. La representación de individuos o grupos de interés por un portavoz parlamentario con objeto de defender una causa es totalmente compatible con la naturaleza constitucional del Parlamento en principio (aunque en la práctica los poderosos grupos de presión pueden copar el poder del gobierno para sus fines personales). Este concepto de la representación no es necesariamente "democrático" y es totalmente distinto de la idea según la cual la asamblea elegida representa la "voluntad popular", lo cual, ya sea que esta "voluntad" se interprete individual o colectivamente, es imposible, excepto en el sentido puramente formal de Hobbes. Es esta concepción creadora de mitos, la que Proudhon ataca, alegando que los gobiernos por la gracia del pueblo reemplazaban a los gobiernos por la gracia de Dios, y que el ídolo del pueblo era entronizado en lugar del ídolo del rey. Por consiguiente, dice Proudhon, la supuesta delegación de la soberanía popular se convertirá siempre en señor. Sea que las asambleas parlamentarias usurpen, mediante el rito de las elecciones, la interpretación de la voluntad general, o que un dictador la usurpe utilizando la magia parlamentaria del plebiscito, el concepto de "voluntad soberana" proporciona una justificación para el poder centralizado y para eliminar todas las trabas que se oponen al ejercicio del poder. En este sentido la "democracia" puede resultar una amenaza para la libertad. De Tocqueville buscó y pensó haber hallado en Estados Unidos la alternativa a la teoría francesa de la soberanía democrática. Asimismo Proudhon comparó con amargura al pueblo francés, cercado como un preso en su celda, con los americanos que "no tienen policía", ni centralización, ni ejército; que no tienen gobierno alguno en el sentido que se daba en la antigüedad a este término" (*La Revolución Social*, 24).

De Tocqueville no hubiera, sin embargo, aceptado completamente el cuadro expuesto. En el contexto del federalismo, descentralización y la libertad constitucional, sentía gran admiración por los gobiernos fuertes que pensó haber hallado en América.

"Al igual que todas las personas deben recurrir a ciertas formas gramaticales que son los fundamentos del lenguaje humano, con objeto de expresar sus pensamientos; igualmente todas las comunidades tienen la obligación para asegurar su existencia de someterse a cierto grado de autoridad, sin la cual caen en la anarquía" (*Democracia en América*, Vol. I, 70).

En otro lugar De Tocqueville subraya que el poder en sí no es necesariamente en nocivo: "Los hombres no se corrompen con el ejercicio del poder, o se degradan por el hábito de la obediencia; se corrompen por el ejercicio de un poder que ellos consideran ilegítimo, y por la obediencia a una autoridad que ellos consideran ha sido usurpada y es opresiva" (Vol. I, 9).

Resulta interesante contrastar Kropotkin con la sociedad prevista por el anarquismo: "busca el más completo desarrollo del individuo junto con el más alto desarrollo de la asociación voluntaria en todos sus aspectos… Una sociedad para la cual las formas preestablecidas, cristalizadas por la ley, le sean repugnantes". Más adelante en el mismo folleto, *El Anarquismo, su Filosofía y su Ideal*, Kropotkin argumenta:

"Lejos de vivir en un mundo de visiones y de considerar a los hombres mejor de lo que son, los vemos tal como son; y por ello afirmamos que el mejor de los hombres se vuelve esencialmente malo con el ejercicio de la autoridad y que la teoría del 'equilibrio de los poderes' y 'control de la autoridad' es una fórmula hipócrita, inventada por aquellos que han tomado el poder, para hacer creer al *pueblo soberano* que ellos desprecian, que el pueblo es quien gobierna" (6-7).

En este pasaje Kropotkin ataca tanto a los constitucionalistas como a las teorías democráticas de gobierno, las cuales han propendido a manifestarse en la práctica; su rechazo al planteamiento gubernamental adoptado por De Tocqueville es total.

Tanto De Tocqueville como Kropotkin desarrollaron sus ideas políticas partiendo de su formación histórica (les unía su admiración por las ciudades medievales) y una conciencia de la diversidad social. La mejor forma de valorar sus respectivas posiciones consiste en considerar los desarrollos históricos desde los cuales publicaron sus obras. Hasta la fecha la experiencia del siglo XX sugiere que mientras el optimismo de Kropotkin sobre la evolución de la sociedad anarquista era infundado, la esperanza De Tocqueville en las limitaciones de los gobiernos en una sociedad libre y constitucional, tampoco se han cumplido, y menos que en ninguna parte en Estados Unidos. Sus distinciones entre asociación voluntaria y control burocrático, y entre la administración local y central, se han vuelto indistintas debido a los desarrollos institucionales, económicos, técnicos y políticos.

LA SOCIEDAD MODERNA

Las formas burocráticas de organización afectan, como Weber predijo, muchas esferas no gubernamentales -la industria, las Universidades, la investigación científica, y los medios de comunicación masivos. Horowitz incluye en su antología de escritos *Los Anarquistas*, un ensayo de las organizaciones gigantes de investigación y creación, del aplastamiento de la individualidad en favor de una organización del hombre. "La burocratización juega su parte inexorable como tendencia a pasar toda nuestra vida de trabajo en la misma empresa… En suma, las grandes organizaciones buscan esencialmente controlar, disciplinar y la estandardización" (555).

Presthus dista mucho, sin embargo, de ser un anarquista ya que le preocupa seriamente que Estados Unidos pueda hallarse detrás de la Unión Soviética en la carrera de las armas. En un análisis mucho más radical John McDermott sostenía en *The Nation* (14 de abril de 1969) que el progreso rápido de la técnica ha conducido a la creación de instituciones gigantescas aplicando este conocimiento. Este desarrollo ha sido precursor a en el campo de la defensa, pero se aplica a todos los aspectos de la vida norteamericana: organismos económicos, universitarios e instituciones así como a los organismos del gobierno. El resultado de todo ello, sugiere McDermott, ha sido volver casi sin sentido la antigua distinción entre lo público y lo privado, industrial y educativo, militar y civil, y cita como ejemplo: "Una empresa como RCA que dirige sistemas de detectores de cohetes, efectúa investigaciones en álgebra de primer grado, edita y comercializa nuevas obras literarias, elabora nuevos sistemas educacionales, y efectúa experimentos con música electrónica. La Universidad de Michigan, otra institución que crece, enseña a los estudiantes de Ann Arbor, aconseja el comportamiento a las madres de Detroit, y pacífica a los campesinos de Tailandia… América cree en el *progreso*. Por consiguiente da rienda suelta a las grandes organizaciones que han conseguido domesticar la *tecnología*, llamando a esto *pluralismo*" (458-9).

También se ha producido una mayor expansión de administraciones centralizadas debido a motivos ampliamente económicos: la depresión en los años entre las dos guerras, la subsiguiente influencia de la teoría económica de Keynes y el nivel de tecnología moderna han inducido al Estado a intervenir en la economía, inclusive en aquellos gobiernos cuya ideología se oponía a la "planificación". El desarrollo de programas para conseguir un mejor bienestar ha propendido igualmente a fortalecer las administraciones centrales, inclusive si ciertos detalles de aplicación se han delegado a organismos locales. La tendencia del gobierno es intervenir de una manera centralizadora en el marco del mundo de los negocios. Paul Goodman comenta en *People or Personnel* la situación en Estados Unidos:

"Las grandes empresas de material de guerra se han convertido en un sistema de semi-monopolio, que establecen los precios, para seguridad recíproca. La libertad de mercado se ha convertido en una criatura sintética para la publicidad. El gobierno ha establecido grandes alianzas: en los bienes raíces, con las municipalidades y los promotores; en la agricultura, con los grandes cosechadores y las cadenas de abastos; en la ciencia y educación, con las universidades y los grandes institutos tecnológicos superiores; en vías de comunicación, con los fabricantes de automóviles y refinerías" (45).

La automatización y la cibernética sugieren que en el futuro se producirá todavía una mayor presión hacia la planificación central con objeto de evitar el desempleo masivo. Esta posibilidad de que el Estado planifique el bienestar de las masas y el ocio en una sociedad dominada por la tecnología, amenaza tanto a la libertad individual como modela la acción social. Esto, hasta ahora principalmente ha sido más explorado en el campo de la ciencia-ficción que en la teoría política. El concepto un tanto incoherente de "sociedad de masas" que trata de diagramar las primeras fases de este proceso, por ejemplo en relación con los medios de información.

En cuarto lugar, generalmente se cree que las asambleas representativas son incapaces de ejercer cualquier tipo de freno real a las acciones del gobierno o a los órganos del Estado, y que el electorado se desinteresa de las elecciones y de la política parlamentaria. Hay una escuela del pensamiento asociado con la obra de Schumpeter que ha reinterpretado la teoría de la democracia acomodándola a la realidad presente y que en efecto acepta las opiniones de Proudhon en el sentido de que la democracia consiste únicamente en elegir cada equis años un grupo de gobernantes. Este concepto de la democracia que se basa en la *élite* competidora da mayor fuerza a la teoría -presentada por ejemplo, por Lazarsfeld y sus compañeros- basándose en los estudios sobre las elecciones que han efectuado en Estados unidos -según la cual la apatía es un signo de bienestar político, ya que éste denota satisfacción y promueve la estabilidad-.

Pero en la tradición republicana de pensamiento político, la actividad política siempre ha sido asociada con la libertad, y la inactividad con el despotismo -aunque posiblemente con un despotismo benigno e ilustrado-. De Tocqueville da a entender en relación con las ciudades del *ancien régime*, que el simulacro de las ceremonias fue rechazado cuando perdieron su realidad:

"No fue tan fácilmente engañada, como algunos pretenden, la gente común y corriente, que cesó en tomar parte activa en el gobierno local… En las ciudades en donde se ha mantenido un simulacro de elecciones libres (al ciudadano) se le presiona para que acuda a las urnas, pero generalmente prefiere permanecer en casa. Los estudiosos de la historia saben que el fenómeno es común; los gobernantes que destruyen el fenómeno es común; los gobernantes que destruyen la libertad de los hombres empiezan por conservar sus formas…" (*El Antiguo Régimen*, 45).

Herbert Read opina que la apatía de los electores en las democracias parlamentarias es debida a este "serio proceso de centralización y de colectivización que se desarrolla de forma independiente" (*Anarquía y Orden*, 104).

LA GUERRA Y EL ESTADO

Las tendencias hacia las formas gigantescas de organización, la coordinación estatal en los grandes negocios, el dominio de la tecnología y el desgaste de las protecciones políticas tradicionales están resumidas y promovidas por un quinto factor -la guerra y la defensa nacional. Las dos guerras mundiales han tenido un impacto duradero en el Estado. Inclusive más significativo resulta el atrincheramiento de un arraigo militar superior en tiempos de paz nominal- un desarrollo particularmente evidente en Estados Unidos, en donde antes de la Primera Guerra Mundial e inclusive antes de la segunda no se notaba influencia militar alguna. El propio De Tocqueville había ya notado en el siglo XIX que Estados Unidos gozaba de la seguridad de no estar militarmente amenazada y de esa forma se hallaba libre de las cargas militares y de las ambiciones amenazadas de los militares. Se dio igualmente cuenta de la importancia de la guerra en la aceleración del proceso centralizador:

"Ninguna guerra prolongada puede evitar poner en peligro la libertad de una nación democrática… La guerra no siempre somete los países a gobiernos militares… pero invariablemente e inconmensurablemente debe aumentar los poderes del gobierno civil; ésta debe casi obligadamente concentrar la dirección de todos los hombres y la administración de todas las cosas en manos de la administración" (*La Democracia en América*, Vol. II, 268-9).

Randolph Bourne, mejor conocido en los medios anarquistas por su inacabado ensayo sobre el Estado, acuñó esta frase "la guerra es la salud del Estado".

"La nación en tiempos de guerra alcanza una uniformidad en los sentimientos, una jerarquía de valores que culmina en la indiscutible cima del ideal del Estado, que no se podría seguramente producir por otro producto que el de la guerra" (citado en H. W. Morton. "Randolph Bourne vs. el Estado", *Anarchy*, núm. 31, septiembre de 1963, 265).

Si los efectos de la guerra son menos alarmantes, son en cambio más duraderos. Inversiones masivas en el armamento, una burocracia mayor para administrar los instrumentos de la destrucción y las amplias actividades de la Oficina Central de Información (C. I. A.), que participa "en sociedades comerciales e instituciones aparentemente privadas" así como en actividades internas, desde la emisora de radio y compañía naviera hasta el *campus* de la universidad". (David Wise y Thomas B. Ross, *El Gobierno Invisible*, 4-5), han dominado la

política norteamericana desde hace veinte años y no hay indicios que disminuya. La función de la ley como freno al poder del Estado o garantía de la libertad individual y de las libertades constitucionales es igualmente menos efectiva cuando se trata de una política militar que exige el predominio de la "seguridad". Los manifestantes británicos por el desarme nuclear y los manifestantes de Estados Unidos contra la guerra de Vietnam han tratado en vano de recusar en los tribunales la afirmación según la cual la política gubernamental favorece necesariamente el interés y la seguridad del Estado. Por consiguiente, las exigencias militares pueden promover una legislación con implicaciones muy antiliberales, como la Ley de Emergencia que recientemente se promulgó en la Alemania Federal. Allen Dulles señalaba que el Acta sobre seguridad nacional americana de 1947 "había otorgado a la CIA una posición mucho más influyente en nuestro gobierno que la que puede tener otro servicio de información en cualquier otro gobierno del mundo" (*El Gobierno Invisible*, 4).

Los poderes bélicos del Estado siempre preocuparon a los anarquistas. Godwin observaba que la guerra "ha sido el inseparable aliado de las instituciones políticas". Pero en este siglo la guerra se ha convertido en un tema dominante en los escritos de los anarquistas. Read observa:

"La guerra aumenta en intensidad y en efecto a medida que la sociedad desarrolla su organización central… este problema de la guerra y la paz… ha sido una obsesión para mi generación. No hay problema que conduzca de forma tan inevitable al anarquismo" (*Anarquía y Orden*, 120-1).

Geoffrey Ostergaard que escribe en *Anarchy* afirma que "la amenaza omnipresente de la aniquilación nuclear justifica ahora de forma evidente el antiestatismo de los anarquistas y de los sindicalistas. Ya que la guerra es una función del Estado y el sistema estatal en el cual la humanidad se halla políticamente dividida" (núm. 28, de junio de 1963, 184).

De Jouvenel también relaciona la centralización estatal con las guerras modernas. De Jouvenel que escribió *El Poder* bajo la impresión de los horrores de la Segunda Guerra Mundial, cita la advertencia de Montesquieu sobre los peligros de los grandes ejércitos: "y muy pronto tener soldados resultará tener nada más que soldados; entonces nos volveremos iguales a los Tártaros" (18). De Jouvenel prosigue probando con documentos el desarrollo de la guerra total desde la época de la Revolución Francesa que fue desde reclutamiento a la movilización total de poblaciones enteras en la Segunda Guerra Mundial. Alex Comfort que escribió también inmediatamente después de la pasada guerra, opinaba en *El Arte y la Responsabilidad Social* que "la sociedad bárbara está enraizada hoy en la obediencia, la conformidad, la conscripción…" (83).

LA TEORÍA CONSTITUCIONALISTA Y EL ANARQUISMO

El nexo entre la teoría constitucionalista y la teoría anarquista existe no sólo a nivel analítico, sino en su común adhesión a ciertos valores: el valor de la comunidad local que se realiza mediante una amplia cadena de asociaciones independientes; el valor de la libertad individual generalmente entendido en términos de actividad social y como inseparable de un sentido de responsabilidad con la sociedad; y, en ciertas ocasiones, el sentimiento de pertenecer a una minoría, o "aristocracia", y un sentido pesimista relacionado con una realización más integral en la acción. Paul Goodman destaca los elementos libertarios en el pensamiento de Madison, y escribe sobre el valor experimental de la centralización; y cita a Jefferson: "una pequeña rebelión de vez en cuando es una buena cosa… Esta realidad volverá a los gobernantes republicanos tan benignos en sus castigos de las rebeliones como para desalentarlas" (*People*

and Personnel, 33). Goodman sugiere igualmente que tras la revolución americana la sociedad prosiguió organizada en comunidades totalmente autónomas y en asociaciones que, en relación al Estado o al gobierno federal 'existía una comunidad libertaria virtual' (32). Estas no eran, sin embargo, apolíticas; las élites independientes se consideraban en particular "como un grupo de ciudadanos amigos cuya vocación era crear instituciones, constituciones o lo que fuera" (33). Es este cuadro del pluralismo, evocado con mano maestra por De Tocqueville en 1830 en su *Democracia en América*, el que ha seguido ejerciendo cierto atractivo en muchas personas en la tradición libertaria. Colin Ward que cita a G. D. H. Cole expresa su simpatía con las ideas pluralistas e indica su relación con la moderna sociedad occidental (*Anarchy*, abril de 1962).

La relación entre esta concepción del pluralismo y el "pluralismo" de las grandes empresas y los grupos políticos de presión, que a menudo se incluyen en la ciencia política americana, es pura retórica.

Richard Drinnon en su biografía de Emma Goldman observa que el giro en América desde "el autoritarismo vigilante", hostil a toda agitación radical, al "autoritarismo burocrático", evidenciado por el creciente poder del F. B. I. después de la Primera Guerra Mundial, acentúa el énfasis de los anarquistas sobre la libertad individual. Drinnon opina:

"Desde el punto de vista de la tradición liberal del occidente en general, el anarquismo que Emma sostiene puede que sea éticamente superior a cualquier otra teoría política. Ninguna otra insiste con tanta fuerza sobre la responsabilidad individual y en la inteligente expresión del hombre… Emma Goldman tuvo la primera y relativamente poco frecuente intuición de que la libertad individual responsable era la piedra de toque de importancia capital en el mundo moderno" (*Rebelde en el Paraíso*, III).

La primacía del valor de la 'libertad' está igualmente evocada en George Molnar en un análisis del estudio de Woodcock sobre anarquismo. Molnar concluye:

"El anarquismo tiene ciertos rasgos comunes con el socialismo, el populismo, etc. Aunque se distingue de éstos como el único movimiento radical cuyo principal y confesado propósito es la libertad… La libertad no es algo a lo que el mundo se puede convertir; es según su propia naturaleza un interés para minorías" (*Anarchy*, núm. 28, junio de 1963, 169).

La distinción crucial entre todas las formas del liberalismo y todas las formas del anarquismo queda reflejada en la frase: 'movimiento radical'. Los liberales que se sienten unidos a la tradición constitucional, en la práctica tienden a apoyar el parlamentarismo existente y los partidos políticos, en parte alegando que las alternativas probables son mucho peores.

Ellos se apoyan en la "autoridad de la ley" como uno de los principales baluartes de la libertad, y en este sentido lamentan todo tipo de acción ilegal y anticonstitucional. Su adhesión al pluralismo les conduce a oponerse a la intervención del Estado en el campo de lo económico cuya función consiste en reemplazar o controlar estrechamente las empresas comerciales existentes, de forma que la oposición al socialismo que trae consigo la obra de De Tocqueville está actualmente mucho más pronunciada. Y la desconfianza por las proposiciones de un cambio social completo o de un utopismo "fanático" induce a muchos constitucionalistas modernos a adoptar en relación a la sociedad moderna una postura conservadora. Algunos de los valores e ideas que sostienen los anarquistas pueden relacionarse con la "ideología" conservadora. Goodman opina "que los "caballeros de la Derecha", que inventaron las tarifas protectoras y los *trusts*, ahora se lamentan en términos populistas que la libertad ha *sido usurpada*" (*People or Personnel*, 48).

Los anarquistas que pudieron aceptar algunos de los valores claves de De Tocqueville, los reinterpretan en un estilo radical de la política. A la comunidad local se le considera no

simplemente como un deseo intermedio entre el individuo y el Estado, sino como la base para una sociedad totalmente libre de cualquier organización estatal. Se considera a la comunidad local como la base para la acción directa por un cambio social; alojar a los que no tienen hogar, efectuar pruebas en el control obrero, crear asociaciones locales para edificar un medio ambiente mejor. El concepto anarquista de la libertad está unido al concepto de ciudadanía que requiere una resistencia directa al Estado, y una desobediencia cívica como cumplimiento de una ciudadanía responsable. Los anarquistas a pesar de sus desengaños con el socialismo de Estado iniciado por los partidos marxistas que han tomado el poder, generalmente se identifican con los ideales y las finalidades del movimiento socialista.

En vista de las corrientes que en este siglo propendían a la destrucción genuina del pluralismo social basado en la independencia local y la iniciativa voluntaria, limitar la función de las leyes que garantizan la libertad individual, y extender el poder de la policía y los órganos militares del Estado, el ideal de libertad y de comunidad de De Tocqueville parece requerir de la sociedad occidental, la resistencia al poder bélico del Estado en particular, y una reestructuración de las instituciones de la sociedad moderna. La causa por una reinterpretación "radical" de los valores constitucionalistas parece profundamente sólida en la nación que De Tocqueville esperaba evitaría los males de la centralización en los Estados Unidos. Aunque tratamos de América en términos concretos y no como un mero ejemplo de las corrientes de la sociedad occidental, es importante reconocer hasta qué grado el Senado o la Corte Suprema pueden aún oponerse a la administración y las significativas áreas de libertad que existen (por ejemplo libertad de propaganda política en el ejército) junto a un antiliberalismo sorprendente. En segundo lugar el tamaño de los EEUU y si gran poder son claramente advertibles. Una causa anarquista extrema por la "revolución" tiene menos capacidad persuasiva en pequeños países como las democracias liberales escandinavas; aunque el mayor grado de democracia, libertad o igualdad que sus ciudadanos benefician constituye un sólido argumento en favor del reclamo libertario general por la descentralización.

El Estado-nación está ahora sufriendo profundas transformaciones, en particular en Europa occidental donde su existencia es más larga. Factores técnicos y económicos están eliminando las fronteras nacionales a favor de unidades económicas más amplias, y los desarrollos técnicos del armamento han reducido en gran parte el significado militar de las fronteras nacionales. Estas consideraciones no invalidan, sin embargo, la crítica libertaria del Estado; por el contrario éstas sugieren que tanto las proposiciones anarquistas por una confederación basada en el poder local de las comunidades, y el escepticismo anarquista acerca de los méritos o de la inevitabilidad del "progreso" técnico e industrial, son de gran vigencia. Si se puede sostener de forma convincente que la crítica libertaria del Estado y de la sociedad moderna se ha vuelto más, en lugar de menos, pertinente, queda por ver la naturaleza de la alternativa de una sociedad anarquista.

CAPÍTULO III

ANARQUISMO Y SOCIEDAD

LA COMUNA DE PARÍS

La alternativa libertaria al control del Estado basado en la represión es un orden social que se auto-regula. Lo que sería una sociedad anarquista ha sido principalmente indicado por Proudhon, Bakunin y Kropotkin quienes a pesar de diferencias significativas comparten ciertos valores comunes, y los tres definen su posición hasta cierto punto en oposición al socialismo marxista. Cualquier comparación con el marxismo resulta difícil por la diversidad inherente a la tradición libertaria, incluidas las serias divergencias de interpretación de Proudhon y de Bakunin aprovechables, y la complejidad creciente del marxismo tal como ha evolucionado. Pero puesto que el Anarquismo se ha empeñado durante un siglo en una crítica consciente del marxismo, la comparación resulte pertinente. Ambos parten del compromiso común de abolir el capitalismo y el Estado capitalista; ambos rechazan el liberalismo parlamentario; y ambos aspiran a crear una sociedad liberada de las desigualdades y de la explotación. En lo que frecuentemente difieren es en sus actitudes con el nacionalismo, la industrialización y la democracia y por consiguiente en sus concepciones del progreso histórico. El punto crucial de sus diferencias es sobre la función del poder del Estado en el período de transición después de la revolución socialista. Por último, están igualmente en desacuerdo en el papel del gobierno y la ley, y en su comprensión de la 'política'.

Muchas de las diferencias entre marxistas y anarquistas se manifiestan de forma curiosa en sus opiniones sobre la Comuna de París de 1871, -que ambos adoptaron como símbolo de la nueva sociedad socialista- centralizándose estas diferencias en el significado de la Comuna comparada con los elementos más *libertarios* del pensamiento marxista acerca de la organización pos-revolucionaria.

Para los marxistas, la Comuna simboliza un tipo de democracia directa que procede del concepto de soberanía popular producto de la Revolución Francesa, pero que trata de realizarse mediante una combinación de descentralización radical y consignas populares. La Comuna que emerge como un fénix al derrumbarse el Imperio de Luis Napoleón -representó para Marx la antítesis del poder imperial previsto- "el poder estatal centralizado con sus órganos omnipresentes de un ejército permanente, la policía, la burocracia, el clero y los tribunales". El ejemplo del gobierno local de París tenía como objeto ser el modelo para el resto de la nación; "hasta la más pequeña aldea" debía de imitarlo. La Comuna se protegió de la dominación de los órganos del nuevo "estado" sobre la sociedad por lo que Engels llamó "dos medios infalibles".

"En primer lugar, designó todos los puestos -administrativos, jurídicos y educativos- mediante elecciones sobre la base del sufragio universal de todos los afectados, sujetos al derecho de destitución en cualquier momento por los propios electores. Y, en segundo lugar, todos los funcionarios, altos o bajos, cobraban el mismo salario que los demás obreros" (Marx y Engels, *Obras Escogidas*, 261-2).

El compromiso marxista con la soberanía popular radical trae igualmente consigo cierto desdén por las consignas constitucionalistas tales como: equilibrio de los poderes, separación de las funciones y el acordonar el poder central con la autonomía local o el federalismo. Marx elogió la Comuna por haber abolido la distinción entre el legislativo y el ejecutivo, entre la formulación política y la administración: "La Comuna era un cuerpo que funcionaba, no un parlamento, a la

par ejecutivo y legislativo" (291). Marx combatió el criterio según el cual la Comuna era un regreso a la comuna medieval. Sostenía que las comunas locales que eran un legado del feudalismo se habían convertido en Francia en el "substrato" efectivo del poder estatal moderno, y que en Prusia la constitución municipal había envilecido a la municipalidad convirtiéndola en "meros órganos secundarios del aparato policial del Estado prusiano" (293), marx negó igualmente que la Comuna representara un "ensayo para crear una federación de pequeños Estados, como habían soñado Montesquieu y los girondinos", o "una forma exagerada de la pasada lucha contra la supercentralización" (293). La administración de los teóricos constitucionalistas por Inglaterra, donde la lógica de la centralización estatal había sido obstruida, es ridiculizada; gobiernos locales corrompidos en la ciudad y "virtualmente magistrados hereditarios en las provincias" sencillamente "completan los grandes órganos centrales del Estado".

FEDERALISMO Y NACIONALISMO

Marx estaba sin duda empeñado en la tarea de abolir las instituciones que dieron cuerpo a las prácticas del régimen anterior e hizo justamente hincapié en el nuevo carácter distintivo de la Comuna. Pero su oposición al "federalismo" plantea problemas acerca de la *orientación* del cambio revolucionario. Sobre este particular los anarquistas siempre se han opuesto a los marxistas, y es significativo que el folleto de Marx sobre la *Guerra Civil en Francia* sea en cierto sentido una "*reivindicación*" de la Comuna de París para la Primera Internacional. Marx implícitamente desacredita en este texto a los proudhonianos que veían en la Comuna la expresión de sus propias teorías de la confederación. Marx afirma que la "unidad de la nación no debía ser quebrada", y que "las pocas pero importantes funciones que aún se mantendrían en el gobierno central no se podrían sobrepasar, como erróneamente se ha afirmado…" (292). Lenin plantea este problema en *El Estado y la Revolución*:

"Confundir las opiniones de Marx sobre la destrucción del poder estatal -excrescencia parasitaria-, con el federalismo de Proudhon es positivamente monstruoso… El federalismo en tanto que principio procede en vía lógica de las concepciones pequeño-burguesas del anarquismo. Marx era centralista" (89-90).

Proudhon también despreciaba los lemas constitucionalistas como equilibrio de los poderes y separación del legislativo y el ejecutivo, cuando éstos sirven para encubrir los impulsos básicos para maximizar el propio poder estatal, como ocurrió en Francia con la Constitución de 1848. Proudhon lamenta igualmente el uso que Rousseau hace de la distinción entre la elaboración y la aplicación de las leyes, ya que Rousseau llega a plantear la necesidad de un ejecutivo permanente cuya profunda naturaleza le propenderá a usurpar el poder del pueblo en tanto que cuerpo legislador. Proudhon saluda igualmente el principio del equilibrio y separación de los poderes como una gran invención si sus implicaciones potenciales pueden extenderse hasta destruir el poder del Estado unificado y centralizado. Sugiere Proudhon que el equilibrio del poder en el centro del Estado fuera reemplazado por un contrato federal en el cual cada comuna, cantón, provincia y región conserve mayor poder que el que ceda al nivel más superior; y que la división del poder se extendiera a la separación funcional de los poderes entre diferentes ramos de la industria.

El Federalismo de Proudhon procede no sólo de una creencia general en la autonomía local, sino también de una profunda desconfianza en el nuevo nacionalismo. Sostiene el pensador francés, que muchos de los movimientos nacionalistas que aspiran a crear nuevos Estados nacionales se basan en las pretensiones históricas de los antiguos reinos o imperios y por consiguiente son la expresión de un deseo de dominación nacionalista. Su libro *El Principio*

Federal crítica en particular el nacionalismo italiano por su falta de interés en la emancipación económica de los campesinos, y su voluntad de subordinar los principios republicanos a la *política realista* de exigencias de unificación nacional bajo el rey del Piamonte. Proudhon trata de diferenciar entre las formas imperiales del nacionalismo, y un concepto de la nacionalidad basado en la cultura, la tradición y los factores geográficos, que en Italia favorecerían mejor el regionalismo que el estado unificado. La huella del profundo patriotismo de Proudhon arranca en primer término de su amor regional al Franco-Condado. Su creencia en el "nacionalismo" regional resulta totalmente coherente con su defensa de la confederación. Sin embargo, su patriotismo, junto con su falta de interés en las aspiraciones nacionales de los demás, llevó a ciertos de sus contemporáneos a acusarle, en efecto, de favorecer los intereses nacionales de Francia. Mientras que Marx consideraba que los ataques de Proudhon al nacionalismo polaco en su lucha contra Rusia le hizo escribir para la "mayor gloria del zar". Aunque Proudhon no haya pecado de mayor nacionalismo que Marx, éste último tenía una conciencia aguda de las implicaciones políticas inmediatas de su posición, mientras que Proudhon parece más interesado en desarrollar sus principios que en llegar a conclusiones (aunque no siempre consistentes) lógicas. A pesar de las dificultades que le acarrearon su recelo por los movimientos nacionalistas, los cuales fomentarían, una autocracia en el interior y guerras entre las naciones-Estado, el nacionalismo parece más profundo en Proudhon que la fácil afirmación de nacionalismo en muchos liberales y radicales.

La aversión de Proudhon por el nacionalismo reflejaba su temor no sólo por cualquier tendencia de centralización política, sino por cualquier corriente que abogara por la centralización del poder económico. Marx por otra parte insistía sobre la necesidad de tener en cuenta que "la unidad de las grandes naciones realizada inicialmente mediante la fuerza política, se había convertido ahora en un poderoso coeficiente de producción social" (*Obras Escogidas*, 293). Según este criterio la nación-Estado es una fase en este desarrollo histórico que crea las condiciones necesarias para el socialismo, ya que fomenta el progreso industrial. Engels opinaba que "el decreto más importante de la Comuna fue aquel que instituyó una organización a gran escala de la industria e inclusive de la manufactura que tenía que basarse no sólo en las asociaciones obreras de cada fábrica, sino combinar igualmente todas estas asociaciones en un gran sindicato"; una forma de organización que hubiera conducido al comunismo. Por consiguiente la Comuna fue la tumba para la escuela socialista de Proudhon" (*Obras Escogidas*, 260).

LA INDUSTRIALIZACIÓN

Si la adhesión marxista al concepto de unidad nacional está relacionada con la aprobación de la necesidad plena y rápida de la industrialización, la obstinación de Proudhon por el regionalismo guarda sin duda alguna relación con su preferencia general por un tipo de vida y una economía campesinas.

Una diferencia capital entre marxistas y anarquistas es su criterio sobre la industrialización. Este contraste de pareceres resulta complicado, sin embargo, por el hecho de que los anarquistas están divididos sobre este particular. La actividad de los anarquistas para con el desarrollo industrial se divide en tres grandes vertientes: oposición a la industrialización por considerarlo un proceso deshumanizador; aceptación como medio necesario a la creación de la riqueza social; y un consentimiento condicional de utilizar las técnicas industriales, asociado con el propósito de orientar el desarrollo industrial de forma que sea compatible con la descentralización y mantenga relaciones estrechas con la agricultura. Tolstoi es el exponente más destacado de la primera posición. En su criterio el trabajo de la fábrica, y su consiguiente división de las tareas, es la antítesis del trabajo saludable del campesino; y la producción sólo

es necesaria en una sociedad corrompida por el lujo. Tolstoi también rechaza la creencia socialista según la cual cuando los trabajadores sean los dueños de los medios de producción éstos adoptarán las formas de vida que disfruta la burguesía. Los obreros liberados del imperativo económico de hacer tareas que la industria moderna les exige, se negarán a ser los esclavos de la máquina y sólo aceptarán la división del trabajo que les produzca evidentes ventajas colectivas. La abolición del salario basado en la esclavitud, al igual que la abolición de la servidumbre, lleva aparejada la pérdida de ciertos refinamientos económicos y culturales que actualmente sólo unos pocos disfruta. (Véase la "Servidumbre de nuestro tiempo" en *Ensayos desde Tula*).

Proudhon trata de fomentar un anarquismo basado en un campesinado independiente y pequeños talleres familiares, a la par que acepta la necesidad de una gran industria, que será propiedad y estará bajo control de cooperativas obreras. Tanto la independencia agraria como las cooperativas industriales tienen que ser promovidas por medidas económicas: un crédito virtualmente franco conducirá a una competición franca; y un sistema de intercambio mutuo con objeto de eliminar los intermediarios entre los productores y los consumidores, basado en la utilización de bonos de trabajo. Proudhon pensaba que un Banco Popular podría promover ambas actividades. Trató de inaugurar un Banco de este tipo en 1849 que fue clausurado por razones políticas antes de que se pudiera haber probado su viabilidad económica. Marx formuló ciertas críticas a las ideas de Proudhon en una carta dirigida a J. B. Schweiter (24 de enero de 1865):

"El descubrimiento de Proudhon del *Crédit gratuit* y la *banque du peuple* basada sobre éste, han sido sus últimos 'hechos' económicos… Que bajo ciertas condiciones económicas y políticas el sistema de créditos puede servir para acelerar la emancipación de la clase obrera… es totalmente indiscutible, es evidente. Pero considerar el *interés del capital invertido* como la *principal forma del capital* a la par que se trata de utilizar una forma especial de crédito, la llamada abolición de los intereses, es una completa fantasía *pequeño burguesa*" (*Obras Escogidas*, 190-1).

Esta crítica no es totalmente correcta ya que el propio Proudhon admitía la necesidad de ciertas reformas sociales -por ejemplo- el reparto de las tierras por las comunas locales. Sin embargo, de las obras de Proudhon se desprende cierta tendencia a contar con las fórmulas económicas. Estas tuvieron cierta influencia en América, en donde las condiciones sociales fomentaban una exigencia del crédito libre. Pero su principal aporte al movimiento libertario ha sido su insistencia en soslayar el desarrollo político y de concentrarse en la acción económica e independiente de los obreros.

Proudhon ha sido igualmente de una gran insistencia promoviendo una tradición de adhesión positiva a la agricultura como oposición a los valores industriales. Herbert Read al escribir casi un siglo después confiesa.

"Soy por cuna y tradición un campesino… Desprecio esta época industrial estúpida -no solamente a la plutocracia que esta época ha elevado al poder-, sino también al proletariado industrial al que ha arrancado de la tierra y ha hecho proliferar en casuchas de ladrillo indiferente" (*Anarquía y Orden*, 58-9).

A la industrialización se le debe sin embargo interpretar como una prueba para pasar al otro lado, de forma que el hombre "pueda regresar a la tierra no como campesino sino como señor". En otro lugar Read insiste en que es retrógrado separarse de los inventos de la tecnología moderna, como el aeroplano y el telégrafo, y que "la libertad siempre es relativa en el dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza". Como consecuencia acepta sin calificativos el anarco-sindicalismo. El sindicalista es para Read "el anarquista en su actividad práctica más

bien que teórica". La respuesta sindicalista a la organización de la economía y la administración de la sociedad la resume como sigue:

"El sindicalista… propone liquidar la burocracia primero mediante la revolución federal. Por lo cual destruye el concepto idealista del Estado… Luego destruye el monopolio del dinero y la estructura supersticiosa del valor del oro, y los substituye por medio del intercambio basado en la capacidad productora del país: tantas unidades de intercambio por tantas unidades de producción. Luego, pone bajo control de los sindicatos todas las demás funciones administrativas: establecer precios, transportes, distribución, sanidad, y educación. De esta forma el Estado empieza a desaparecer" (*Anarquía y Orden*, 101).

En este esbozo se nota la gran influencia de Proudhon, cuyas cooperativas prefiguran el concepto ulterior de control sindicalista, y quien en 1851 ya previó una función similar para las asociaciones profesionales y sugirió que la educación debería de estar organizada directamente por los padres de los alumnos y los profesores. Proudhon atribuía de todas formas una función administrativa a las comunas locales, aunque no propuso un sistema administrativo geográficamente definido hasta su ulterior y menos anarquista obra *El Principio Federal*. El papel de la comunidad local en relación a la organización industrial ha sido uno de los problemas que ha provocado la división entre anarquistas y sindicalistas.

Bakunin y Malatesta representan la corriente del anarquismo que sin vacilar acepta el industrialismo y la tecnología. Malatesta acepta como un hecho la necesidad de la división del trabajo y la dirección técnica de empresas colectivas de gran tamaño. Es igualmente partidario, en principio, de un control internacional de las materias primas básicas (carbón, minerales, petróleo), pero insiste en que en la práctica, los países que han realizado una revolución socialista deberían de autoabastecerse, o desarrollarse sin esas materias primas, hasta que el socialismo se implante por todas partes. El aporte de Bakunin en la propaganda anarquista entre los campesinos de Italia y de España ha hecho que su anarquismo se asociara más estrechamente con la comuna campesina que con los centros industriales. (Véase, por ejemplo, Gerald Brenan, *El Laberinto Español*, capítulo VII "Los Anarquistas", que destaca este elemento en el planteamiento exclusivo de Bakunin). Sin embargo, Bakunin aceptó completamente la teoría económica de Marx y la creencia de Marx en la creciente interdependencia económica del mundo. Daniel Guérin, que ha escrito sobre anarquismo partiendo de un punto de vista sindicalista, concluye su reciente libro *El Anarquismo* como sigue:

"El anarquismo constructivo, que halla su expresión más completa en la obra de Bakunin, se apoya en la organización, auto-disciplina, integración, en una centralización que no es coercitiva, sino federal. Se apoya en la gran industria moderna, en la tecnología moderna, en el proletariado moderno, en el internacionalismo a escala internacional" (181).

Otros anarquistas han creído sin embargo, que la autonomía local presupone revolución económica. La obra de Kropotkin, *Campos, Fábricas y Talleres* es un ensayo pormenorizado para exponer un uso descentralizado de la tecnología moderna compatible con el ideal anarquista de la sociedad. Kropotkin trata de asociar el artesanado con los beneficios de los inventos científicos, y de crear lazos orgánicos entre la industria y el campo con objeto de preservar los valores rurales. Es igualmente partidario de eliminar la excesiva división del trabajo entre los obreros, y entre regiones y países especializados en un tipo de industria o agricultura. Su idea es:

"Cada nación tenga su propia agricultura y su propia industria; cada individuo pueda trabajar en el campo y en una actividad industrial cualquiera; y que todos los hombres puedan combinar el conocimiento científico con el conocimiento de una profesión manual, ésta es, afirmamos, la actual tendencia de las naciones civilizadas" (6).

Las pequeñas industrias pueden utilizar los nuevos desarrollos técnicos para reducir el trabajo manual y aumentar el producto y la calidad de los artículos. Kropotkin indica que "las ventajas principales de la gran industria no son la aplicación de la tecnología, sino el dominio que las grandes organizaciones tienen sobre el mercado, tanto en la adquisición de materias primas como asegurando la venta de sus productos. Mientras ciertas industrias como la metalurgia y las empresas mineras requieren cientos, o miles de obreros en los lugares de trabajo, muchas plantas o están compuestas de industrias diferentes bajo una dirección común, o son simples complejos industriales compuestos de centenares de copias de la misma máquina" (179). Hay en realidad pocas razones *técnicas* que se opongan a que las máquinas no sean distribuidas en varios establecimientos, o para que los diferentes procesos de producción no se puedan separar. Por otra parte, Kropotkin es igualmente partidario de aplicar la potencia de la ciencia a la agricultura con objeto de aumentar la producción y reducir el tiempo que se necesita en las labores del campo… Apoyándose en el análisis de que la industria tecnológica fomenta nuevos oficios y el comercio al por menor, Kropotkin defiende su tesis por una economía fundada menos en la división que en la "integración".

Desde el punto de vista técnico y económico es evidente que las investigaciones de Kropotkin están sobrepasadas, un hecho que le hace optar a Herbert Read (aunque en una Introducción a las obras de Kropotkin estima que sólo los detalles deben ponerse al día) por el sindicalismo industrial. Pero otros anarquistas han insistido en la duradera pertinencia del planteamiento kropotkiniano. Alejandro Berkman subraya en su *ABC del Anarquismo*, escrito en 1929, la importancia de la independencia económica mediante el autoabastecimiento. Berkman cita la primera experiencia del gobierno bolchevique que trató de conseguir capital exterior. Considera igualmente de gran importancia la descentralización interna de la organización industrial y agrícola caso de que hubiera intentos de destruir la revolución con presiones económicas. Por la misma razón Berkman lamenta cualquier intento tendiente a suprimir las pequeñas industrias o el artesanado. Pero su razón principal al inclinarse por la revolución escrita en su estima por los efectos sociales a largo plazo que se producen al establecer relaciones entre "el campo y la ciudad" y un cierto sentido comunitario. Lamenta que la "inmensa mayoría de la gente se encuentre todavía en la servidumbre del dogma marxista que considera la centralización más eficiente y económica". La centralización no sólo envilece al obrero convirtiéndolo en un engranaje de la máquina, sino que tiende a concentrar la dirección de la industria en manos de una burocracia poderosa (92).

La obra de Paul Goodman desde la pasada guerra se ha orientado hacia una dirección similar a la de Kropotkin, a cuyo contenido rinde tributo. A la par que destaca la corriente general hacia la centralización y la disposición manifiesta de ampliarla, cuando la "organización empieza a resquebrajarse" agregando "nuevas oficinas e inspectores" Goodman estima que se dispone de ciertos ejemplos contrarios:

"La dirección de una empresa gigante -la General Motors es el ejemplo clásico- puede con perspicacia delegar una medida de autonomía a sus miembros asociados, porque una gestión más flexible procura a largo plazo mayor beneficio. Asimismo, una gran planta física se puede desde el punto de vista geográfico dispersar y con objeto de obtener beneficios en el costo del trabajo, la dirección se puede descentralizar algo" (*People or Personnel*, 23).

Goodman es, sin embargo, algo más cauto que Kropotkin acerca del bien de los inventos técnicos, y sostiene la necesidad de elegir conscientemente el uso que hagamos de la tecnología. Cita a John Ullman, un científico, quien sostiene que "la invención del avión… sea posiblemente un castigo" (*Ensayos Utópicos y Proposiciones Prácticas*, 27). Las apropiaciones técnicas tienden hacia la centralización y crean de esta forma la ineficacia.

"Por ejemplo, se puede demostrar, excepto en las fábricas altamente automatizadas en las que el costo de la producción es menor comparado con el capital invertido, o en grandes complejos

mineros asignados en el propio lugar, en su mayor parte las grandes plantas industriales y las concentraciones de las industrias son menos eficientes que las pequeñas fábricas en las que se montan las piezas fabricadas en pequeños talleres; resulta más barato transportar las piezas que los obreros" (*Ensayos Utópicos y Proposiciones Prácticas*, 30-1).

Al bajar el costo por unidad de producción sube el costo por unidad de distribución; de esta forma "es probable que gran parte de la vasta tecnología del tratamiento y transporte de alimento sea ineficiente". Goodman destaca igualmente que en la era de la máquina muchas son las personas que no tienen noción de cómo trabajan, de forma que "la masa de la gente está sujeta a un sistema de servicios públicos inclusive para una reparación trivial" (32). Goodman no se opone a toda centralización. Considera que en ciertas zonas en las que no existe una delimitación de los distritos y en las que se debe efectuar algo -por ejemplo en el control de la niebla, o en las que haya que tomar rápidas decisiones- por ejemplo en el control de tráfico aéreo, o donde surja un problema de emergencia temporal, la autoridad central es necesaria. Pueden conseguirse igualmente beneficios, como ya lo viera Bakunin, en las decisiones centrales sobre la estandarización del dinero o de los pesos y medidas.

En realidad Goodman sugiere que para ciertos elementos tales como los materiales de construcción estandarizados o las piezas de repuestos, se requiere mayor "centralización" (*People o Personnel*, 9-II).

Tampoco insiste en que la eficiencia sea un criterio capital; "una producción a nivel más humano consigue ventajas obvias en lo cultural y en lo humano; obtiene una planificación más elástica, y contribuye mejor a logro de una ecuación y una capacidad de inventiva científica" (*Ensayos Utópicos y Proposiciones Prácticas*, 32).

Goodman se refiere a una situación en la que el criterio tecnológico está relacionado con un tipo particular de economía motivada por el provecho, en un país en el que (a pesar de tener zonas de pobreza extrema) se ha alcanzado un grado de riqueza sin precedentes. Crítica, por ejemplo, la tendencia de los industriales a fabricar objetos que pasan enseguida de moda y que no se pueden reparar *dentro* de la maquinaria. Aunque la sociedad americana aparezca como una advertencia contra un proceso indiscriminado de la industrialización y de su más reciente tecnología, la crítica de un estilo de vida de una sociedad que se dirige a la era de la automatización tiene poca relación con los países que luchan por mantener un nivel de subsistencia de sus habitantes, algunos de los cuales aún no conocen la era de la bicicleta. Pero hay ciertos núcleos del Tercer Mundo que propician un planteamiento inspirado en las concepciones kropotkinianas del desarrollo económico, cuyo ejemplo más evidente es el movimiento gandhiano en la India. El propio Gandhi siempre unió a su acción por la independencia de la India un programa constructivo para edificar una economía independiente y promovió en las aldeas el artesanado textil para combatir la dependencia de los productos de algodón ingleses. Su planteamiento no era contrario al de Berkman: un sentido práctico de las necesidades del cambio revolucionario, y una profunda creencia en los valores de la comunidad local. Puesto que la sociedad india, al igual que la rusa del siglo XIX se apoyaba principalmente en la gran masa de campesinos viviendo en las aldeas en condiciones semi-feudales, Gandhi, que al igual que Tolstoi, se inspiraba en la tradición de la aldea comunal, dio gran importancia al artesano como forma de autoabastecimiento, y, al igual que Tolstoi, veía una solución parcial a la pobreza en la abstinencia voluntaria. (Este criterio fue alentado por su ascetismo personal, que, al igual que el de Tolstoi, pero más realista, los adoptó tanto por sus virtudes morales como un medio para identificarse con los campesinos más pobres. Las opiniones de Gandhi sobre la industrialización eran ambiguas y se prestan a interpretaciones varias, pero tendía a diferir de Tolstoi en aceptar la industria y la tecnología, a condición de que se aplicaran socialmente para aliviar las tareas humanas, pero no para que dejaran sin trabajo a las grandes masas; y se adaptaran a un nivel humano compatible con una democracia política descentralizada.

Los marxistas han formulado que una crítica al planteamiento de Gandhi. Consideran que éste interpretó mal los requerimientos del desarrollo económico. Un economista húngaro al analizar las ideas de Gandhi opina que la "aversión de Gandhi por la tecnología moderna y la industria y su prejuicio contra las ciudades es un error, ya que la industria es indispensable al desarrollo de los países, y en "donde haya industrialización la urbanización será inevitable" (*El Nuevo Trimestral Húngaro*, núm. 37, Primavera de 1970, 170). Pero el profesor Bognár admite que Gandhi tenía parcialmente razón: la tecnología tradicional, particularmente en la India en donde existe un enorme excedente de mano de obra, se necesitará por generaciones; y es vital un rápido aumento en la producción agrícola para evitar el hambre, de "forma que el peso de la agricultura es substancialmente más importante de lo que se había creído en la tradicional teoría económica pro-industrial".

Finalmente la creencia de Gandhi de que las brechas repetidas en la balanza del desarrollo económico de la sociedad se pueden cubrir reduciendo el consumo (así como aumentando la producción) aunque esto 'sea ir contra el progreso de la sociedad humana y la economía' tiene sin embargo cierto sentido en un país pobre, de población densa y con un elevado índice de natalidad.

LA CIUDAD CONTRA EL CAMPO

Las actitudes conflictivas con el desarrollo de la industria a gran escala están estrechamente relacionadas con las actitudes que se sostienen de cara a la ciudad. Tolstoi rechaza totalmente la vida ciudadana, a la que considera como innecesariamente destructora de la belleza de la naturaleza, mala para la salud de las personas, y peor para su moral. *Resurrección* empieza con este pasaje:

"Aunque los hombres por cientos de miles se han entregado a la ardua tarea de desfigurar el pequeño rincón de la tierra en el que se han hacinado, han pavimentado con adoquines el suelo de forma que nada pueda crecer… han llenado el aire con los humos del carbón y del gas, han cortado los árboles y eliminado los animales y los pájaros -la Primavera, era sin embargo aún la Primavera, inclusive en la ciudad-" (19).

Los orígenes campesinos de Proudhon y su fidelidad a la región lo predisponían a desconfiar de la cultura metropolitana de París. Además París, simbolizaba tanto como propaganda la centralización de todas las actividades de la vida francesa. Como De Tocqueville escribiera: "París se está convirtiendo cada vez más en el árbitro del gusto nacional, en el único centro de la autoridad y de las artes, en el punto central de cuanto era lo más vital de Francia…" (*El Antiguo Régimen*, 75). Proudhon tenía conciencia de que las revoluciones en Francia se hacían y se deshacían con demasiada frecuencia en París. En lugar de censurar el éxito del Cesarismo de los años 1850 sobre el conservadurismo de los campesinos, censuró la organización política que permitía a París, dominar a Francia, y una concepción política de la democracia que consagraba la dominación de las provincias por una Asamblea basada en París. Por otra parte en Kropotkin se manifiesta un respeto por la forma de vida campesina con una conciencia del papel libertador y cultural que se desarrolló en las ciudades medievales, las cuales desarrollaron centros de autogobierno, promovieron el comercio y la prosperidad, y fomentaron la habilidad técnica y artística. Kropotkin reaccionó también con impetuosidad ante la tradición revolucionaria parisiense que va de 1789 a 1871, y valoró la conciencia radical que ésta alimentada.

Las implicaciones del debate en torno a los valores de la vida rural en oposición a los de la ciudad han cambiado por el impacto que ha producido en ambos, ciudad y campo, la tecnología

moderna y la industria, así como en la sociedad en general. Paul Goodman indica, que en nuestra actual era de regimentación y alienación hay muchos aspectos válidos tanto en la "crítica de los conservadores y los campesinos de una corte y la ciudad centralizada como inorgánica, verbal y ritual" (Tolstoi), como en una crítica urbana democrática de la burocracia centralizada y el poder… (Goodman incluye en la misma categoría tanto a Proudhon como a Kropotkin). Y agrega: "Necesitamos restablecer la confianza en sí mismo del campesino como el poder democrático de los gremios técnicos y profesionales…" (*People and Personnel*, 12).

Goodman se ha dedicado principalmente a restablecer estos valores en el seno de las propias ciudades norteamericanas. Junto con Percival Goodman ha establecido proposiciones de planificaciones pormenorizadas con objeto de remediar alguno de los males de Nueva York y de Manhattan -crisis de vivienda, contaminación de las zonas industriales y calles congestionadas por la circulación- a la par que pide con insistencia un grado de participación de los vecinos en la administración de las escuelas, en la promoción de la renovación urbana, y la vigilancia de zonas locales. Otras proposiciones de Goodman, guardan sin embargo, una relación con un ideal más ambicioso cuyo objeto consistiría en establecer una comunidad para la planificación y la arquitectura. La forma sigue a la función. ¿Pero la función es buena? ¿Le da un sentido, contribuye a realizar la belleza y cuáles son sus consecuencias? Sólo estas preguntas éticas proporcionarán la base para adaptar los medios a las finalidades para la planificación de la colectividad (*Communitas*, 19).

Salvo el hecho de aceptar el crecimiento de las ciudades como inevitable, la teoría marxista propende a ser intrínsecamente más partidaria de los valores de la vida ciudadana. La propia actitud de Marx está diametralmente opuesta al sesgo rural y campesino de Proudhon. En el *Manifiesto Comunista* Marx saluda a la burguesía por haber "librado una parte considerable de la población de la estúpida vida rural". En su análisis del *Dieciocho Brumario de Luis Napoleón*, en donde explica el por qué los campesinos no forman en sentido estricto una clase coherente debido a que están aislados los unos de los otros, los compara con cierto tono de desprecio a "un saco de patatas". Por otra parte, Marx, y en particular Engels, no ignoraban los horrores de los suburbios industriales. Si establecieron la relación entre la vida urbana y la civilización que Lenin quiso significar con la palabra (*civitas*) para ciudad, se apoyaron igualmente en la tradición clásica en la cual, las ciudades no eran sólo centros de cultura y vida política, sino que eran (al igual que las ciudades medievales) pequeñas, con fácil acceso al campo. Además, Marx admitió, por lo menos en términos abstractos, que el vacío que existía entre la ciudad y el campo perjudicaba a los habitantes de ambos lugares, y proponía en el *Manifiesto* que la sociedad comunista acabaría con la diferencia entre ciudad y campo.

DEMOCRACIA E IGUALDAD

Las actividades divergentes respecto a la revolución industrial y urbana están estrechamente relacionadas con valoraciones discrepantes de la era de la "democracia" que introduce la Revolución Francesa. Una de las implicaciones del término "democrático" ha sido su predisposición a identificarse con "pueblo" o "las masas", a los que los antidemócratas consideran como la "plebe" o las "multitudes ignorantes". La actitud de Proudhon resulta curiosamente ambivalente y no es completamente diferente a la de De Tocqueville. Este último oscila entre la apreciación de las virtudes particulares del espíritu de la democracia, y la reversión por un sentido innato de superioridad de los valores democráticos. Proudhon oscila entre actuar en tanto que portavoz socialista de los obreros desacertados (el propio Marx alabó su valentía por adoptar este papel en 1848), y un desdén positivo por el proletariado urbano ineficaz. Proudhon parece inspirarse en la tradición republicana la cual se asocia con el mando de las masas urbanas, y con el referido peligro que las masas, cuando les falta la educación o

la independencia económica para defender la libertad cívica, cambian por el despotismo popular. En realidad, Proudhon sostiene en su *Del Principio Federal* que históricamente la aristocracia y la burguesía habían tratado de proteger la libertad y el federalismo, mientras que las masas habían apoyado un Estado despótico y unitario. En *La Idea General de la Revolución en el Siglo XIX* sostiene que si aceptara en forma total las virtudes innatas del sufragio universal, hubiera tenido que apoya a Luis Napoleón en tanto que electo por el pueblo. Proudhon concluye que el pueblo está, debido a las circunstancias, en mejor posición objetiva para apoyar la libertad de todo corazón que la burguesía, que acepta el liberalismo, pero necesariamente se apoya en un sistema político de explotación económica. Pero a la gente en su conjunto se le debe proteger de sus propias locuras mediante una estructura federal que limite los efectos de sus errores. En complemento a este análisis Proudhon insiste en las deficiencias inherentes al sufragio universal y al plebiscito, que se apoya en la falacia de la voluntad colectiva, y en la práctica resultará manipulado desde arriba.

Las posiciones de Proudhon parecen reflejarse en el propio Herbert Read, quien puede manifestar cierto desdén por las mayorías. "Tal mayoría, que cualquier prueba de inteligencia pondría inmediatamente de manifiesto, es inevitablemente una mayoría ignorante…" (*Anarquía y Orden*, 15). Read admite que esta actitud conduce a una política elitesca. En otro lugar admite sin vacilar la necesidad de una participación democrática genuina en la gestión de la sociedad, mientras que desear disponer de las prácticas democráticas como el "sufragio universal" el que "no es más indispensable para la democracia que el derecho divino lo era para la monarquía".

El tono de Kropotkin tiene una consistencia mucho más democrática. Jamás vacila -su fe en la capacidad del pueblo- aunque se trate de una sociedad futura, a condición que se conceda al pueblo, aunque sea de vez en cuando, media oportunidad. Mientras que Proudhon no tiene confianza en la revolución que puede desencadenar la "anarquía" en el sentido peyorativo, Kropotkin acoge con placer las revoluciones que liberen la capacidad reprimida para la autoorganización:

"Dejen las manos libres al pueblo y en diez días los servicios alimenticios funcionarán con admirable regularidad. Sólo aquellos que jamás han visto trabajar al pueblo laborioso… pueden ponerlo en duda. Que se hable del genio organizador del "Gran Error", el pueblo, a aquéllos que lo han visto en París en los días de las barricadas, o en Londres durante la gran huelga de los descargadores del muelle, cuando había que alimentar a medio millón de personas hambrientas, y ellos les dirán cuán superior ésta es comparada a la incapacidad oficial de Bumbleton" (*La Conquista del Pan*, 79).

Este criterio no es completamente antagónico de la creencia de Proudhon según la cual los hombres deben adquirir experiencia política en organización local -el propio Kropotkin admite que el pueblo puede cometer serios errores en un contexto electoral, en el que carecen de medios o de criterios para conseguir juicios claros. Pero a Kropotkin le complace arriesgarse con la democracia- la cautela de Proudhon caracteriza su escepticismo general acerca del juicio que le merece cualquier intento de tomar el poder político.

El optimismo democrático y revolucionario de Kropotkin repercute en Berkman y en Malatesta, aunque este último, que poseía un profundo sentido de las dificultades políticas con las que se toparían después de la revolución, criticó a Kropotkin por considerar que irradiaba un optimismo excesivo respecto a las soluciones rápidas que sugería para resolver el problema de la escasez económica. Tampoco resulta sorprendente que se estableciera un compromiso democrático con un total igualitario económico de los anarquistas comunistas. Por otra parte, Proudhon se oponía a una igualdad completa en el dominio económico. Creía que la propiedad privada era un incentivo para trabajar intensamente; deseaba también que el talento y la aplicación fueran recompensados. En las cooperativas que propuso, a todos los individuos se les facilitaba una experiencia diversa e igualada de oportunidades; pero se pagarían salarios más elevados a las

personas hábiles y que tuvieran responsabilidades. Proudhon al igual que muchos liberales del siglo XIX, también temía que una igualdad comunitaria impuesta conduciría a la pérdida de la independencia individual y la libertad, y defendía el derecho a la propiedad privada como un baluarte necesario de la libertad personal. Aunque reconocía que la propiedad estatal de la tierra pudiera ser preferible al sistema de propiedad existente, Proudhon ataca el dogma de la "asociación", y el principio de la "fraternidad", como finalidades utópicas que ocultan una tendencia despótica para imponer a la humanidad un acuerdo con principios que repugnan a la naturaleza humana.

CLASES DIRIGENTES Y ÉLITES

Marx censuró a Proudhon por su "crítica engañosa" de las utopías en la que "se halla una anticipación y una expresión imaginativa de un nuevo mundo", y en la que substituye el comunismo utópico por su propia utopía 'pequeño-burguesa' (*Correspondencia escogida*, 223). Marx se halla más cercano a los anarquistas comunistas en su compromiso con la igualdad y la fraternidad en tanto que valores sociales, en sus esperanzas en la revolución, y en su confianza en la acción popular. Pero el marxismo diverge del anarquismo sobre dos puntos de capital importancia. Aunque el marxismo en términos generales ha adoptado el lenguaje democrático de la Revolución Francesa, ha insistido de todas formas en que el "pueblo" se compone de distintas clases sociales, y que la finalidad inmediata de la revolución socialista es la dictadura de *clase* de los trabajadores. El marxismo está también dispuesto a aceptar la validez del sufragio universal como base de un gobierno democrático en una sociedad socialista. "La salida del parlamentarismo", comentaba Lenin, "no es, por supuesto, la abolición de las instituciones representativas y del principio electoral, sino la conversión de las instituciones representativas de tertulias de café en cuerpos eficientes" (*El Estado y la Revolución*, 79). Estas dos soluciones son particularmente significativas para la organización de la sociedad en el período de transición que va del socialismo al verdadero comunismo previsto por Marx. Bakunin indica que tanto la idea de dictadura de clase como la confianza en el sufragio universal, intensifican los peligros implícitos en la teoría marxista según la cual en el período de transición -es necesario conservar los instrumentos del Estado- en esta ocasión un Estado dominado por la clase mayoritaria, los trabajadores, y dirigido contra la minoría de la clase dominante anterior.

Bakunin es particularmente cauto con la teoría de la clase dirigente que trata de subordinar el campesinado a los obreros: "No creo que en el mejor de los casos los trabajadores urbanos tengan suficiente poder como para imponer el comunismo o el colectivismo a los campesinos; jamás me ha gustado esta forma de realizar el socialismo, porque odio todo sistema que se imponga por la fuerza" (*La filosofía Política de Bakunin*, 400). Al discutirse qué se interpretaba por "dictadura del proletariado", Bakunin preguntaba:

"¿Qué quiere decir: el proletariado se convierte en clase dirigente? ¿Estará el proletariado en su conjunto en la dirección del gobierno…? Este dilema se resuelve muy fácilmente en la teoría marxista. Por gobierno del pueblo entienden gobernar el pueblo mediante un reducido número de representantes elegidos por el pueblo. El sufragio universal -el derecho del pueblo a elegir sus supuestos representantes y dirigentes del Estado- este es el último descubrimiento de los marxistas así como de la escuela democrática. Y esta es una falsedad tras la cual se oculta el despotismo de una minoría de dirigentes…" (287).

Bakunin indica que en respuesta a la polémica de los anarquistas, los marxistas han admitido que "el anarquismo o la libertad es la finalidad, y que el Estado o la dictadura era el medio". Sin embargo Bakunin sostiene: "Ninguna dictadura puede tener otra finalidad que la de su propia autoperpetuación". Por consiguiente, tan pronto los obreros conquisten el Estado, tienen que

"proceder a su destrucción". Pero según Marx el pueblo debe de fortalecer el Estado, "y entregarlo en esta forma en manos de sus benefactores, guardianes, y maestros, los jefes del partido comunista" (288).

La pronta experiencia de los anarquistas en el régimen bolchevique de Rusia, donde regresaron del exilio un número de destacados anarquistas para participar en la construcción del socialismo, tendía a confirmar sus creencias en la crítica de Bakunin. El símbolo de su desilusión final fue el ataque de Kronstadt en 1921, cuando Lenin y Trotsky dirigieron el ejército de los trabajadores contra los disidentes obreros y marinos que exigían soviets libres. Alejandro Berkman anotó:

7 de Marzo: – Al cruzar el Nevsky me llegan a los oídos lejanos ruidos sordos… ¡Han atacado Kronstadt! Días de angustia y de bombardeos… La gente por la calle parecía humillada de pena, perpleja.

17 de Marzo: – Hoy ha caído Kronstadt. Sus calles están cubiertas de cientos de marinos y obreros muertos. Siguen las ejecuciones sumarias de presos y rehenes.

18 de Marzo: – Los vencedores celebran el aniversario de la Comuna. (*Del Mito Bolchevique*, 303).

Tanto Berkman como Emma Goldman formularon críticas específicas de la temprana evolución del socialismo soviético. El estilo del análisis de Bakunin estuvo formulado, sin embargo, con tal grado de generalización que se le puede igualmente aplicar a la Rusia de los años 1920, 1930 o 1960. Para el propio Bakunin, comprometido en un movimiento que se hallaba aún muy lejano de su meta, le resultaba inevitable cierto grado de generalizaciones retóricas. Pero existe una tentación inherente a este estilo del anarquismo polémico de tolerar la oposición a la abstracción del "Estado" de excluir la comprensión de un régimen particular cualquiera. Como consecuencia se descartan, por secundarias muchas diferencias políticas importantes: "Sólo existe un tipo de libertad: la libertad total", escribe un colaborador de *Anarchy*, "y no se puede dar en el marco de un Estado cualquiera, aunque éste lleve por nombre Dubcek, Johnson, Castro, o De Gaulle" (*Anarchy*, núm. 94, diciembre de 1968, 383). Herbert Read comentando que durante la guerra civil el gobierno español había "creado, en la forma de un ejército permanente y una policía secreta, todos los instrumentos de la opresión", dice que, por esta razón, la victoria de Franco "lamentable porque deja en manos aún más inhumanas el poder del Estado, se ha de considerar con cierta indiferencia…" (*Anarquía y Orden*, 51-2).

Se puede objetar a la denuncia de Bakunin del marxismo en que ésta es positivamente engañosa acerca de la propia teoría de Marx sobre el Estado. Marx previó por supuesto el control estatal del crédito, el transporte y las comunicaciones, la industria y la tierra. El proletariado, después de conquistar la supremacía política, "centralizará todos los instrumentos de la producción en las manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dirigente" (*Obras Escogidas*, 52). Esta definición del Estado es lo bastante ambigua como para evocar el autoritarismo que Bakunin vio en él. Pero la posición de Marx es particularmente antiestatal. En sus primeros escritos Marx consideraba al Estado como un aspecto de la enajenación; y en sus últimos años atacó el intento de Lasalle de perseguir el apoyo estatal de Bismarck, y fue mordaz con el *slogan* del "estado libre" adoptado en 1875 por el programa de Gotha del partido social demócrata alemán. Su folleto sobre la Comuna, que él describe como "la forma política por fin descubierta bajo la cual resolver la emancipación económica del trabajo" no sugiere una predisposición a imponer una determinada forma política a una revolución obrera, e indica un criterio que dista mucho de ser la "dictadura" del proletariado.

En realidad resulta interesante observar que cuando las diferencias entre Marx y Proudhon son considerables, Bakunin se halla en muchos aspectos muy cerca de Marx. Por ejemplo Bakunin

también sostiene que lo que la Comuna deseaba "no era la disolución de la unidad nacional de Francia, sino su resurrección". Esta unidad es la antítesis de un régimen estatal burocrático. En lo que Bakunin está en desacuerdo es en insistir en que tal unidad deba ser de carácter federalista (véase *The political philosophy of Bakunin*, 272). Lenin basándose en Marx habla del "centralismo voluntario" y de la "amalgama voluntaria de comunas en una nación", lo que no debe confundirse con el centralismo militar burocrático impuesto desde arriba (*El Estado y la Revolución*, 91-2). Resulta sin lugar a dudas patente lo mucho que esto difiere del programa de una federación espontánea del propio Bakunin, ya que en ambas formulaciones las indicaciones sobre organización son vagas. Max Nomad sostiene en *Apostles of Revolution* que Bakunin utilizaba slogans libertarios principalmente como una táctica políticamente provechosa en su lucha contra liderazgo de Marx en la Primera Internacional. Nomad insiste en las predisposiciones de Bakunin de apoyarse en una *élite* de revolucionarios que actúen como vanguardia, y opina que Bakunin fue el precursor de las tácticas de organización adoptadas después por Lenin. La tesis de Nomad es altamente polémica y sin lugar a dudas discutible. Sostiene Nomad, que la existencia de una minoría revolucionaria consciente, tiene necesariamente que desembocar en la presencia de una *élite* dirigente que toma el poder después de la revolución. Considera por igual a Lenin y a Stalin, sin diferencia alguna, como los herederos inconscientes de Bakunin. Pero Nomad subraya útilmente que en el siglo XIX marxistas y anarquistas se enfrentaron con problemas que les eran comunes, a saber: cómo poner en práctica sus ideales. El anarquismo ha seguido siendo una doctrina de oposición, y la conciencia que los anarquistas tienen de las trampas políticas, no es una garantía para que las eviten. En realidad la descripción de la carrera política de Makhno que Nomad relata, autoriza a pensar que no las evitan.

Al margen de las cuestiones de adaptación de los ideales a las realidades políticas, resulta significativo que el ideal marxista de democracia obrera no diverge en gran manera del de los anarquistas comunistas, patentizado en las observaciones que Kropotkin formulara sobre la Comuna de París. Kropotkin considera la adhesión de la Comuna al principio de gobierno no como una ilustración del realismo político de la clase obrera comprometida en una experiencia concreta de organización socialista, sino como un indicio de un prejuicio nostálgico por las instituciones de la antigua sociedad.

"En el seno de la Comuna surgió el antiguo principio de autoridad y el pueblo se dio a sí mismo un Concejo de la Comuna, inspirado en el modelo de los Concejos municipales como los que había en cualquier lugar. Y si aun admitimos que es completamente innecesario un gobierno central para reglamentar las comunas entre sí, ¿por qué deberíamos admitir la necesidad de reglamentar las relaciones mutuas de los núcleos que componen cada Comuna?" (*La Comuna de París*, 10).

Kropotkin se opone a toda forma de gobierno representativo, y confía sólo en la libertad de iniciativa de los "grupos" y en la inventiva espontánea de los individuos.

LA ADMINISTRACIÓN SOCIAL SIN GOBIERNO

Resultan pertinentes las opiniones de Kropotkin sobre la mejor forma de dirigir una revolución. Hay indicios suficientes de improvisación práctica para tratar de las crisis inmediatas, y del efecto liberador que una revolución pueda provocar en la imaginación de los hombres. La crítica más persuasiva que Kropotkin formuló sobre el gobierno de la Comuna es que éste invalidaba sus propias finalidades:

"París enviaba a sus fieles hijos al Ayuntamiento. Protegidos por los archivos y los viejos documentos, y en la obligación de mandar en lugar de estar donde sus instintos presurosos les dictaban, y actuar en medio del pueblo, estaban obligados a discutir cuando era necesario actuar, y se comprometían cuando no era el compromiso la mejor política:… se encontraron reducidos a la impotencia. Paralizados como estaban por la separación del pueblo… paralizaban a su vez la iniciativa popular" (10).

Existen ciertos paralelos entre las observaciones de Kropotkin sobre el gobierno de la Comuna y el más o menos inoportuno papel desempeñado por el gobierno de España durante las luchas sociales y militares efectivas de la guerra civil. Los anarquistas pueden en realidad indicar varios ejemplos en los cuales un militante responsable comprometido con las normas ortodoxas de la organización política, y con los conceptos usuales del realismo político, han frenado o traicionado una acción popular. Pero dista mucho de ser cierto que la completa irregularidad de organización propuesta por Kropotkin sea la más oportuna para resolver los problemas a largo plazo de coordinación económica, o que se pueda esperar del pueblo el grado de activismo y de compromiso propio de una revolución en sus quehaceres cotidianos, o que inclusive se le pueda aceptar como un ideal.

Queda implícito en el presente planteamiento de Kropotkin que no sólo el aparato estatal desaparecerá, sino también toda forma de organización gubernamental. Si por gobierno se entiende una estructura administrativa, entonces, tanto la proporción federalista como la sindicalista comporta de forma evidente un tipo de organización formal. Si la cooperación idónea propuesta por Kropotkin entre los diversos grupos en el marco de la comuna tuviera que proseguirse, seguramente se convertiría en organizaciones rutinarias -aunque la forma en que hubiera evolucionado podría muy bien afectar su grado de flexibilidad y de libertad en relación al autoritarismo-. Pero "el gobierno" tiene otras connotaciones: de una "autoridad que puede desembocar en la fuerza". El gobierno en este sentido está estrechamente relacionado con las leyes, tanto por su dependencia en última instancia de la aplicación policial, como por la pretensión de dar cuerpo a los valores y finalidades sociales, a la par que es sostenido por el consenso pasivo de la mayoría. Si los anarquistas están de acuerdo sobre detalles de tipo económico y organización administrativa, son unánimemente partidarios de la abolición de la ley y la policía. Sin embargo, el esquema teórico fundamental que les conduce a estas conclusiones no siempre es el mismo. Por lo menos hay tres usos sociales en los cuales la armonía social suplanta a los sistemas de "orden" impuestos y falseados: el reino de la economía, en el cual una mano oculta favorece una coincidencia natural de intereses; el reino de la razón de acuerdo con la ley natural o la evolución histórica; y la comunidad tradicional ejemplarizada por la aldea campesina o la organización tribal.

La importancia de la economía política ha dominado más en el pensamiento del siglo XIX. El deslumbramiento de la nueva ciencia, y la evidencia de que la actividad económica entrañaba una multiplicidad de operaciones cuya total comprensión no la podría asir una inteligencia aislada, y que se le podría por consiguiente perjudicar mediante una reglamentación consciente, contribuyó a desarrollar la idea de autorregulación de la armonía económica. Tal fue el efecto de la primera industrialización y de la tecnología, que parecieron indicar la potencialidad de una riqueza ilimitada. Parecía igualmente que se iba a crear las condiciones en las que los hombres se volverían necesariamente dependientes los unos de los otros, y se les permitiría de esta forma desarrollar sus intereses económicos naturales mediante una coordinación voluntaria. La primera opción es en gran parte tributaria a Adam Smith y la segunda a Saint-Simon, quien admitía la necesidad de una planificación consciente, pero creía que la "administración de las cosas" de acuerdo con los principios científicos, substituiría "el gobierno de los hombres" mediante la voluntad arbitraria de otros hombres. Proudhon parece inspirarse en ambos conceptos. El Estado se disolverá en el seno de la sociedad, según Proudhon, cuando la división industrial del trabajo suplante a la división de las clases; cuando la fuerza colectiva de las cooperativas obreras reemplace la de los ejércitos gubernamentales; cuando el comercio

fomente la substitución de la ley por el contrato; como "la centralización" de los intereses mediante el crédito ocupe el lugar de subordinación al poder central; y mediante la libre concurrencia, la igualdad de intercambios, y el equilibrio de los valores y de los bienes.

La ley natural implícita en el fundamento del anarquismo se ha desarrollado de acuerdo con tres corrientes diferentes de la teoría política; creencia en el racionalismo ilustrado, en la teleología histórica, y en la ciencia como conductor de la acción social. Godwin considera que los principios morales son asequibles a la razón de todos los hombres con capacidad de reflexión y son verdades obvias que les obligará a los hombres a aceptar sus conclusiones con una especie de rigor matemático. También Bakunin recurría a una conciencia moral de la humanidad, pero estuvo influido por el hegelianismo hacia una visión de la historia en la cual la conciencia humana se desarrolla mediante una dialéctica necesaria con la realidad social en pos de una comprensión verdaderamente moral. La fe de Bakunin en la razón igualmente enriquecida por un sentido de la diversidad de la sociedad: los críticos de Adam Smith sobre economía política se dilatan en una visión general de la complejidad de la actividad social, los que no se pueden sin represión adaptar a las normas perseguidas por cualquier gobierno. Bakunin sostiene que ningún individuo o grupo puede idear una organización social capaz de satisfacer los múltiples y diversos intereses, aspiraciones, y necesidades del pueblo. "Semejante organización siempre sería un lecho de Procusto en el que la violencia, más o menos sancionada por el Estado se impondría a la infortunada sociedad" (*The Political Philosophy of Bakunin*, 299). Por consiguiente sólo una organización espontánea popular es probable que realice esta diversidad y satisfaga los intereses reales y las necesidades.

Kropotkin elaboró el criterio según el cual el anarquismo se basa en el estudio científico de la sociedad y en la historia natural y por lo tanto un intento de vivir en armonía con las leyes naturales y sociales. Destacó el papel de los instintos naturales que crean una moral de simpatía entre los hombres, y el papel de la tradición y los usos sociales que crean un amplio conjunto de creencias firmes que dirigen la conducta del hombre. Para Kropotkin la tradición y los hábitos son análogos al tipo de conducta instintiva de los animales, y la evolución histórica un paralelo de la evolución natural. Sus criterios morales se oponen a los de Godwin, quien da gran importancia a la escrupulosa valoración racional de las sendas del deber. Por el contrario, Kropotkin insiste en el papel de los instintos naturales (por ejemplo, la protección de los niños), la simpatía espontánea, y la fuerza inspiradora de acciones heroicas y leales, que la sociedad convierte en leyendas y enseña a sus hijos.

Los planteamientos de Kropotkin fueron profundamente influidos por los ejemplos concretos de las comunas campesinas, o las comunidades tribales siberianas, con sus propias costumbres y valores morales. La importancia de este ejemplo es todavía más clara en Tolstoi cuando opina sobre lo que suplantará las formas organizadas de la ley y del castigo. La solución de los problemas económicos hace pensar que los crímenes desaparecerán cuando se haya dado satisfacción a las necesidades individuales; no tiene esta solución una respuesta definida de cómo se resolverán las dificultades intermedias. La solución que se basa en la razón natural o la conciencia que asume el crimen es un error que la razón y el progreso social pueden remediar, y provisionalmente la respuesta será la persuasión moral y la coacción de la opinión pública, a la que explícitamente recurre Godwin. Pero la solución que se basa en los ejemplos de comunidades previas o existentes agrega procedimientos concretos. Tolstoi opina:

"¿Por qué no suponer que no puedan existir tribunales sin violencia? Tribunales, presididos por personas nombradas por los propios contenidos, siempre han existido y existirán, y no precisan violencia… Las comunidades rusas que emigraban a lejanas regiones, en las que nuestro gobierno las abandona a su suerte, determinan sus propios impuestos, la administración, los tribunales, la policía y prosperan constantemente hasta que interfiere la violencia gubernamental" (*Ensayos de Tula*, 116).

LA ADMINISTRACIÓN DE LA JUSTICIA

Proudhon también se inspiraba en el pasado para sus proposiciones prácticas acerca de la administración de la justicia en su libro *Idea General de la Revolución en el Siglo XIX*, pero enfoca la historia y el desarrollo teórico de la tradición legal en sí. Se puede formular una distinción entre las leyes que implican restitución por una justicia, de una manera general la categoría de la ley civil; y las leyes que implican una retribución punitiva, el código penal. Durkheim analizó estas diferencias, pero consideraba que el castigo que expresa la reprobación moral de la colectividad era un aspecto necesario de la cohesión social; y que las normas morales de cualquier sociedad siempre tenderían a ser de tal forma opresoras que fomentarían la divergencia y la rebelión individual. Sin embargo, Proudhon utiliza esta distinción para sostener que el concepto de reparación (a los individuos o a la sociedad) debería ampliarse al dominio de la ley penal para eliminar completamente la idea de venganza. Hay una segunda y relacionada distinción entre el arbitraje, mediación neutral entre las partes conflictivas que están de acuerdo en aceptar las decisiones del arbitrador, y los juicios de los tribunales legales que representan la autoridad impuesta. Proudhon trata de sustituir los jueces por los arbitradores que serán elegidos por ambas partes para una causa.

De las sugerencias de Proudhon hay precedentes en las leyes primitivas, que como De Jouvenel opina "podían actuar sin medios coercitivos. La sentencia era una recompensa arbitraria que se aceptaba de antemano. Maine observó la total ausencia de sanciones en los más remotos sistemas legales" (*El Poder*, 275-6). Kropotkin insiste en su folleto sobre el *Estado* que las leyes comunes y las leyes de las costumbres proporcionan una mayor protección a los individuos y una mayor independencia a las comunidades. "Las leyes de la costumbre pertenecen a la vida local y las leyes romanas al poder central" (35). Kropotkin se apoya en *La Ley Antigua* de Maine para exponer cómo se comprendía y se administraba la justicia en las comunidades tribales y en las aldeas, y agrega:

"Todas las nociones de derecho que hallamos en nuestros códigos (mutilados en beneficio de las minorías) y todas las formas de procedimientos jurídicos, en la medida que ofrecen una garantía a la persona, tienen su origen en las comunidades rurales. De forma que cuando imaginamos haber realizado un gran progreso -al introducir el jurado, por ejemplo- sólo hemos hecho volver a las instituciones de los bárbaros, después de haberlas modificado en beneficio de las clases dirigentes" (15).

Kropotkin deseaba la unidad entre las actitudes socales y la administración de la justicia que existía bajo las leyes de la costumbre, mediante la eliminación de los códigos legales formales, que tienden a perpetuar una estructura de clases rígida basándose en distinciones legales, y a cristalizar las actitudes y las instituciones sociales mucho después que la sociedad en sí ha empezado a cambiar. El criterio de Kropotkin se puede ilustrar ampliamente con la legislación inglesa por ejemplo, las fuertes condenas que se imponían a los delitos cometidos contra la propiedad, la gran campaña que fue necesario desarrollar para cambiar la legislación sobre homosexualidad, y la perpetuación en el código legal de una legislación crudamente elaborada como el Acta de los Secretos Oficiales de 1911 (cuyas potencialidades represivas provocaron interés a principios de 1970).

Pero resulta claramente imposible transponer de forma simple una manera de administrar justicia apropiada de una pequeña comunidad, tradicional y estrechamente entretejida a una amplia y móvil población urbana anónima. Y es aún menos posible apoyarse, como Godwin y Proudhon indican, en la aplicación de los generales de la justicia, administrándolos tanto con normas legales formalmente definidas como con procedimientos formales para administrarlos. Una justicia informal presupone un acuerdo con los principios morales y jurídicos, y su aplicación de procedimiento, improbable excepto en una sociedad con la cohesión y las

tradiciones que el racionalismo propende destruir. Problemas similares surgen en relación al deseo de Kropotkin de crear un conjunto más flexible de normas sujetas al cambio social. A menos que se suponga una sociedad homogénea, podrían darse apasionadas divisiones sobre las consecuencias de una conducta moral y social y de condenas apropiadas. Por consiguiente, Kropotkin da por descontado que existe una progresión firme en la opinión pública, mientras que la experiencia firme en la opinión pública, mientras que la experiencia reciente en Gran Bretaña indica que el progreso legal y las reformas penales las respaldan sólo una minoría. La existencia de una legislación que soporta el peso de una autoridad legal que influya en la opinión pública en un sentido igualitario, es en realidad un argumento de peso a favor de una legislación en sectores en los que se manifiesta una discriminación racial, religiosa o sexual.

Sin embargo, resulta interesante indicar que las teorías modernas de la reforma penal tienden a concordar con los escritores anarquistas del siglo XIX quienes criticaron no sólo la barbarie de las formas de castigo en vigor, sino sus efectos sociales y su ineficacia en evitar los crímenes. La noción de castigo como forma de condena social merecida y la aplicación de sanciones como elemento disuasivo han despertado actualmente seria duda. Mientras que existe un nuevo peligro, como han indicado varios anarquistas, de que se utilice la psicología moderna y la sociología como un mero y más sutil instrumento para manipular "los opositores sociales", y los experimentos en las reformas penales y los desarrollos de las teorías psicológicas prolonguen las posibilidades de las alternativas del sistema penal actual. Paralelamente existen sectores de la legislación moderna -por ejemplo, una legislación para evitar la discriminación- en la cual las leyes se utilizan de forma más flexible y menos punitiva, otorgando mayor importancia al arbitraje, y una mayor confianza en las personas y las comunidades locales para hacer que la ley sea efectiva. A pesar de las anomalías que entraña la elaboración y la aplicación de este tipo de ley, ofrece un ejemplo que se podría ampliar. Que el "arbitraje" jurídico entre personas sea, como indicaba Proudhon, conveniente para los crímenes tales como el ataque violento, es más discutible. Kropotkin en su versión de la justicia popular indica que la Comuna aplica un "juicio" colectivo cuando ha hallado la sentencia adecuada para un delito en el derecho consuetudinario.

Los anarquistas preocupados en fomentar una administración de la ley más flexible, socialmente realista y humana, son propensos a considerar la comunidad local tanto como la unidad en la cual se aplicaría una vasta serie de leyes, y como la unidad en la cual se llevaría a cabo toda aplicación necesaria de la ley. Proudhon sostenía que todos los talleres, gremios, comunas y localidades deberían organizar su propia policía de la misma forma que debería organizar su administración más general. Al estimar Kropotkin que la célula familiar -bajo la cual se mantenía unida en comunidad de bienestar a sus miembros- se está desintegrando, espera que otras comunidades geográficas y económicas desempeñen una función similar y traten de resolver tanto los problemas "morales" como los "materiales", por ejemplo cuidar de los "delincuentes". Paul Goodman indica que en Estados Unidos la violencia de la policía urbana moderna, y su ineficacia en evitar la delincuencia, está mostrando la necesidad de unidades de vigilancia más pequeñas en las ciudades, que se ocupen de dirigir su propia policía -proposición que pone en evidencia la necesidad de *ghettos* en las comunidades.

PENSAMIENTO UTÓPICO Y PROGRESO HISTÓRICO

La postura de los anarquistas tiende a variar entre proposiciones específicas y graduales en sectores como la policía y la reforma penal, y en sostener una postura absoluta y radical exigiendo la abolición de los tribunales en vigor, las prisiones y el cuerpo de policía. La primera posición resulta en lo inmediato más pertinente y más probable de ganarse nuevos adeptos entre los no anarquistas. Aunque al radicalismo inflexible se le pueda justificar en tres planos.

Sin un compromiso "utópico" que ponga en tela de juicio los supuestos subyacentes de las prácticas sociales, las proposiciones de tipo reformista tienden a soslayar los problemas centrales, y podrían mejorar una situación que por otra parte jamás se debiera tolerar. En segundo lugar, como Kropotkin indica al analizar los cambios operados en el tratamiento de los dementes en el siglo XIX, se producen frecuentes evidencias históricas de que lo que parece "utópico" a una generación es aceptado como obvio y con buen sentido por sus sucesores. Oscar Wilde comentaba que: "Un mapamundi en el que no se incluyera Utopía no merecería siquiera una mirada, porque olvidaría el único país al que la Humanidad está siempre tratando de alcanzar… El progreso es la realización de las Utopías" (*El Alma del Hombre Bajo el Socialismo*, 43). En tercer lugar, como Kropotkin destacara, muchas personas son víctimas de su propia educación, y de la moral convencional en vigor. De forma que en su visión del mundo se omiten vastos sectores de experiencia histórica, porciones ajenas de la realidad social, y una visión de futuras posibilidades. De Tocqueville, el menos utópico de los teóricos, admitía el significado de esta ignorancia social. Escribió de los "Fisiócratas" franceses de mediados del siglo XVIII:

"Resulta un hecho curioso que al prever todas las reformas sociales y administrativas que ulteriormente nuestros revolucionarios llevarían a cabo, jamás les pasó por la cabeza la idea de instituciones libres… libertad política en el pleno sentido de la palabra era algo que estaba más allá de su imaginación o era prontamente rechazado de su pensamiento si por casualidad la idea se les había ocurrido" (*El Antiguo Régimen*, 159).

El marxismo también conserva una dimensión utópica heredada del optimismo histórico del siglo XIX y que es consustancial con todo movimiento político revolucionario. Pero el marxismo da gran importancia a los requisitos del realismo político y sociológico, que delimitan los confines de la posibilidad utópica. "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen como quisieran; no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos, sino bajo circunstancias con las que han topado directamente y que el pasado ha transmitido" (*El Dieciocho Brumario de Luis Napoleón, Obras Escogidas*, 97). Los marxistas son partidarios de un sistema de leyes institucionalizado y de gobierno en cualquier tipo de sociedad socialista previsible en el futuro. Mientras que Engels acepta la famosa frase de Saint-Simon, que el gobierno de los hombres cederá el paso al gobierno de las cosas, en otro lugar comenta en un análisis altamente crítico de Bakunin que "en esta sociedad sobre todo no habrá *autoridad*". Y agrega "de qué forma esta gente se propone dirigir una fábrica, hacer funcionar los ferrocarriles o gobernar una nave… no van por supuesto a consultarnos" (*Correspondencia Escogida*, 336). Marx y Engels previeron que los aspectos represivos del Estado desaparecerían totalmente cuando se realizara el comunismo, pero, dejaron libre las formas de organizarse la sociedad futura. En todas sus afirmaciones específicas acerca de la naturaleza de una sociedad socialista posrevolucionaria son partidarios de la delegación de la autoridad a los órganos gubernamentales y un sistema legislativo organizado democráticamente. Marx, al comentar la Comuna, aprobó las medidas por las cuales los magistrados y los jueves debían de ser "electivos, responsables y revocables" y así "despojarles de este simulacro de independencia que tenían pero que sólo había servido para encubrir su servil subordinación a todos los gobiernos sucesivos…" (*Obras Escogidas*, 291-2).

Ernest Barrer ha indicado que el marxismo ha reactualizado a través de Hegel la concepción de la ciencia política de los griegos, en la que no se establece una distinción entre Estado y Sociedad y que Marx quería disolver el Estado y reabsorber sus actividades en la sociedad. Esta indicación es ilustradora, aunque luego el propio Barrer confunde los resultados al atribuir a Marx la sociedad "igualada" con actividad económica. Atenas ofrece un ejemplo raro de gobierno democrático e igualitario que se basa en el debate público y en la posibilidad de que todos los ciudadanos puedan ejercer cargos oficiales: se podría interpretar la democracia directa como medio de disolver en la sociedad un poder estatal separado. Atenas ofrece igualmente un ejemplo jurídico que funciona de forma democrática y política en el que el fiscal y

el abogado defensor defienden su propia causa ante un amplio jurado de conciudadanos. Las fallas de este sistema jurídico, puestas en evidencia por teóricos constitucionalistas que prefieren el ejemplo clásico romano, son producto de su carácter democrático. De cualquier modo Marx y Engels no idealizaron a Atenas en sentido inequívoco. Atenas estaba, como Engels destaca, basada en la servidumbre, degradaba la situación de la mujer, y representaba, según su análisis, el desarrollo hacia la propiedad privada y el poder gubernamental centralizado, en lugar de la igualdad, el comunalismo y la independencia de las sociedades tribales anteriores. Por consiguiente, un comunismo que se proyectaba hacia el futuro, mal podía soportar a los revolucionarios que se cubrían con los ropajes y los símbolos de la antigüedad. Engels consideraba a Atenas como "el prototipo del autogobierno de una municipalidad norteamericana", pero no como el símbolo de posibilidades revolucionarias. Concluye su *estudio de los Orígenes de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado* con una cita del antropólogo Lewis Morgan. La sociedad venidera será "un renacimiento, en una forma superior, de la libertad, la igualdad y la fraternidad de los pueblos antiguos" (*Obras Escogidas*, 593).

Resulta sin embargo capital para el planteamiento marxista que el comunismo moderno sea el producto de una conciencia social históricamente evolucionada, apoyándose en las ventajas del desarrollo económico y el desarrollo intelectual, incluyendo una nueva comprensión de las fuerzas sociales que actualmente se presentan a los hombres como fuerzas incontrolables y ajenas. Esta comprensión posibilitará a los hombres el control consciente de la actividad social. Este tipo de cultura y de consciencia previsto no es contrario a la fe humanística y a la creatividad que se desarrolló en la ciudad estado de la antigua Grecia, si no se le incorpora la ciencia moderna y el sentido mucho más rico de la individualidad desarrollado por la sociedad burguesa. La concepción del humanismo que el Marxismo encarna, parte tanto del optimismo de la Revolución Francesa, que promulgó la universalidad de los "derechos del hombre", como de la influencia del helenismo en el renacimiento cultural alemán de principios del siglo XIX. Marx creía, sin embargo, en sus últimas obras, que el desarrollo histórico había no sólo exigido un precio elevado en el pasado, sino que en el futuro algo debía de pagarse. Por ejemplo, las exigencias del industrialismo imponían ciertos límites a las libres finalidades del trabajador individual, límite que la automatización está hoy en medida de superar; o la sofisticación creciente destruye cierto tipo de arte y de cultura.

La tendencia anarquista de prestar interés al gremio medieval o al municipio o de presentar sociedades tribales o campesinas, en lugar de atender la evolución de las vías presentes, tiene en comparación tanta fuerza como debilidad. Esto evita un optimismo fácil acerca del "progreso", el peligro de identificar el progreso con la tecnología; y pone igualmente en tela de juicio un crudo e histórico determinismo. Pero cuando Kropotkin tratando de probar la posibilidad de una "armonía" en un siempre cambiante y fugitivo equilibrio entre una multiplicidad de fuerzas diversas e influencias" (*El Anarquismo: su Filosofía y su Ideal*, 8), dice que esta tendencia popular se puede hallar en el "clan, la aldea, el gremio e inclusive en la comuna urbana de la Edad Media en sus primeras fases", está soslayando los resultados históricos y sociológicos. Kropotkin pasa por alto el hecho de que el desarrollo del individualismo se asocia generalmente con la desaparición de las instituciones medievales, o la huída del individuo del clan. También recurre a las normas consuetudinarias sin previo examen de sus posibles efectos limitativos en la individualidad o en el desarrollo de la cultura intelectual. Si se espera que una sociedad urbana e industrial retroceda a las normas flexibles de la costumbre, con prioridad a la ley formal o a cualquier tipo de gobierno, entonces se pone en duda el realismo de su planteamiento. Si por otra parte se está inclinado a evitar los cambios en las sociedades tribales o agrarias donde éstas aún existen, la idealización de las costumbres los lleva a volverse conservadores. Tolstoi admite que el retorno a la aldea comunal ocasiona un rechazo de la cultura urbana y civilizada, de la ciencia y el arte. Proudhon está menos predispuesto a rechazar la filosofía y la ciencia. Pero al igual que Tolstoi acepta como ideal un

tipo de vida campesino, incluida la familia patriarcal que asigna a las mujeres un puesto permanente en el hogar.

EL SENTIDO DE LA POLÍTICA

Incluso si se admite la posibilidad de formar nuevas colectividades dotadas de conciencia libertaria, una sociedad anarquista que admite basarse en el control social mediante una comunidad local para suplantar las leyes formales y la policía, corre el peligro, como ya destacara George Orwell, a apelar a una opinión pública extremadamente coercitiva. Por consiguiente, cualesquiera que sean los valores de la comunidad en comparación con el anonimato y la falta de humanidad de las grandes ciudades, la pérdida del anonimato podría igualmente indicar una pérdida importante de libertad personal. También es cierto que una comunidad genuina, regularmente estable como una aldea, podría presentar mayor interés a los individuos, una mayor tolerancia a las excentricidades, que la que pueda ofrecer una sociedad más vasta gobernada por códigos generales y por modas; pero sus rechazos son también aplastantes.

Un anarquismo que estimula fundamentalmente el papel de la comunidad local está predispuesto a utilizar el núcleo familiar imagen atractiva para realizar la organización social. En realidad, la familia siempre ha sido un ejemplo predilecto; los socialistas derrocaron la imagen patriarcal de la familia que justificaba la autoridad paternal de gobierno a favor de la igualdad fraternal. Existen, sin embargo, dificultades al tratar de amplificar la comprensión y el efecto personal del seno del núcleo familiar a una sociedad más vasta, ya que la ampliación es metafórica o forzada. Esto es cierto incluso para las sociedades muy pequeñas partiendo de esquemas modernos, como fue por ejemplo, la Atenas clásica. Un examen consciente de la sociedad en su conjunto repartida en categorías de personas e intereses, debe excluir las personalidades aisladas y las circunstancias de cada persona afectada por las decisiones sociales. Rousseau se dio cuenta del abismo que existía entre los intereses personales y los colectivos, pero lo resolvió optando a favor del deber público, a la par que sugería que idealmente cada persona en su calidad de ciudadano comprendería y estaría de acuerdo en la necesidad de fomentar el "bien común" antes que sus necesidades o deseos personales. En este aspecto impersonal de las decisiones políticas y jurídicas el que fácilmente origina falta de humanidad, el que crea un abismo entre la moralidad privada y la pública y ocasiona protestas apasionadas contra los subterfugios de la ley y el gobierno. Debido a este sentido, existe un sector separado de los asuntos públicos, que no puede asimilar a otros aspectos de la vida privada que hemos heredado de la tradición clásica y que nos proporciona una definición primera de "política" (Véase Hannah Arendt, *La Condición Humana*). Proudhon admitió en parte la distinción entre un sector público y uno privado al insistir en el peligro que había de tratar de imponer una fraternidad artificial en la sociedad, pero entonces parecía negar la política en favor de la economía.

Resulta, sin embargo, posible observar en la adhesión de Proudhon a la economía, el reconocimiento de una distinción básica entre un "principio social" y un "principio político". El concepto de actividad económica se puede fácilmente prolongar en una actividad social: la identificación de ambos conceptos no era infrecuente en el siglo XIX, y aún sigue los pasos a las interpretaciones marxistas. El anarquista alemán, Gustav Landauer, en un escrito de principios de siglo, estableció una distinción entre la acción política y la social basándose en una afirmación de Proudhon según la cual la revolución social era totalmente diferente de la revolución política. Las ideas políticas de Landauer fueron desarrolladas por su amigo Martir Buber en el ensayo "La Sociedad y el Estado" (publicado de nuevo en *Pointing the Way*). La diferencia entre el Estado y la Sociedad es la diferencia que hay entre dos géneros de

relaciones y dos tipos de conducta que siempre han coexistido, pero que frecuentemente no han sido diferenciados. El principio social entraña acción llevada a cabo por seres iguales que cooperan de común acuerdo, y es el principio del cuerpo social. La acción "política" implica relaciones de dominio y de subordinación, por consiguiente el uso de la fuerza, y es propia del Estado. Buber sigue indicando que la organización política ofrece a los hombres que están en los puestos superiores más poder del que precisan para cumplir una función determinada, así que prolongan y consolidan este excedente de "poder", poder que en realidad procede del cuerpo social en su conjunto.

La ambigüedad de la terminología, que desorienta en gran manera la teoría política, queda aquí puesta de manifiesto. Puesto que el principio anarquista de "acción social" parece relacionarse estrechamente con la concepción que los griegos tenían de la "política", acción que se realizaba plenamente mediante la democracia directa, Buber insinúa que los griegos confundían la esfera social y la política. Esto es un error. Mientras que en la *polis* se incluía tanto el cuerpo social como el político, los griegos establecieron en principio una distinción bien clara entre acción colectiva entre iguales -"política"- y la relación de fuerza y dominación resumida por la autoridad del amo sobre los esclavos. En la práctica, sin embargo, la política tendía por supuesto a implicar la fuerza y la dominación en formas varias. La noción de "política" ha logrado ahora incluir el reconocimiento positivo de la necesidad de la fuerza y de la coerción, asociar el "poder" con el poder, y del compromiso con las realidades sociales en un mundo bastante imperfecto, motivo por el cual los anarquistas rechazan la "política", y los marxistas, por lo menos a corto plazo, no.

CAPÍTULO IV

EL ANARQUISMO Y EL INDIVIDUO

En la introducción de este libro se ha presentado una breve exposición de algunos de los más destacados pensadores anarquistas y movimientos que han mostrado la extrema diversidad de la tradición anarquista. En los tres capítulos sucesivos se han contrastado las ideas libertarias con la teoría del contrato individualista que emana de Hobbes; con el liberalismo constitucional que tiene un intérprete importante en De Tocqueville; y con el movimiento marxista de pensamiento socialista. Estas tradiciones son de por sí complejas, pero el anarquismo en muchos aspectos es menos coherente. La corriente anarquista de Godwin se le puede considerar como la prolongación lógica del "dejen hacer" del liberalismo. Pero a menudo los anarquistas modernos han pretendido ser los verdaderos herederos del idealismo y del libertarismo de los sociales utópicos y del primer movimiento socialista; Bakunin y Malatesta, por ejemplo, son indiscutiblemente figuras importantes en la historia del socialismo. Mientras que desde ciertos puntos de vista el anarquismo parece desinteresarse del constitucionalismo, desde otros, como Proudhon ilustra en particular, se perciben valores comunes y una común adhesión al legado republicano de las ideas políticas.

De todas las formas el anarquismo es una doctrina política -aunque desarrolle una tendencia por los extremos lógicos y un compromiso utópico ajeno a las concepciones usuales de lo que se entiende por "política". Hay sin embargo, en la imagen del anarquismo elementos que parecen sobresalir de las esferas políticas normales y hace valer la primacía de los valores no políticos: el individualismo, la creación artística, el compromiso moral, el romanticismo, o simplemente los placeres comunes de la vida diaria. Pero cuando se examinan estos

planteamientos vemos que todos tienen algo que ver con el intento de definir los sectores políticos y la naturaleza de la actividad política. En este capítulo se analizan estos planteamientos en relación con el ensayo de Hannah Arendt, de poner límites al dominio político; y su importancia para una teoría anarquista de la política.

EL EGOÍSTA

Uno de los pensadores que ocupa un lugar reconocido en la evolución de las ideas y actitudes anarquistas, pero que apenas se le ha mencionado, es Max Stirner. Posiblemente sea uno de los pensadores más difíciles de comprender, escribiendo como lo hizo en el contexto del hegelianismo en la Alemania de los años 1840; y el que se descarta con mayor facilidad, ya que no dejó tras de sí un movimiento político, una carrera de activista, o un título independiente que celebrar. Por consiguiente y en síntesis (incluso para los anarquistas) sus ideas se les puede fácilmente considerar como ridículas, o sin interés, o ambas cosas. Pero Stirner, que se le puede considerar como un precursor del existencialismo, tiene por supuesto muchas cosas interesantes por decir.

El argumento central de *El Único y su Propiedad* es el que para cada individuo el único universo que tiene un sentido o que realmente cuenta, es el propio. En la propia experiencia personal se incluyen todos los aspectos del ser humano y de la personalidad: su sensualidad, su afectividad natural y la voluntad de afirmar la propia identidad. Este individuo concreto es, sin embargo, constantemente sacrificado, y se sacrifica a sí mismo por abstracciones y entidades que le son ajenas. Con frecuencia al individuo se le sacrifica por los dictados de una religión ortodoxa, o a ese Moloch que se llama Estado. Pero Stirner muestra aún mayor interés en exponer las abstracciones de los radicales contemporáneos, los cuales se oponen igualmente a la Iglesia y al Estado, pero tratan de reprimir el individuo con los principios del liberalismo o la moralidad. Stirner combatió también a sus contemporáneos que trataron de poner término a esa forma de enajenación que se produce cuando los hombres niegan sus más altos atributos, y los incorporan a un Dios que luego reverencian, pero sólo ha logrado degradar al individuo real ante un nuevo ídolo, la esencia abstracta del Hombre o de la Humanidad (Véase Ludwig Feuerbach, *La Esencia del Cristianismo*). Esta crítica es pertinente para aquella visión del marxismo cuya riqueza plena se ha de realizar en el futuro, pero que a menudo corre el peligro de sacrificar a esta finalidad a los hombres que viven y sufren aquí y ahora.

Stirner se ha excluido por su compromiso con la preeminencia del individuo, por su recelo por las abstracciones intelectuales, y por la creencia de que el futuro no se puede anunciar con antelación a la experiencia, y a la generalización sistemática de las implicaciones sociales de su propia posición. Posiblemente el pensamiento iconoclasta despierta mayor interés en él. Pero desechó algunas de las ideas iluminadoras que han inspirado acciones sociales. Stirner indica que el fanatismo, en tanto que ideal por el cual un hombre está dispuesto a sacrificarse, puede llevarlo a inmolar a otros en el altar de esta virtud -Stirner cita a Robespierre. En segundo lugar, el "egoísmo" de Stirner no excluye las relaciones con otras personas- en realidad sería dar prueba de una personalidad disminuida quien tratara de tener este comportamiento -sino que propone una unión espontánea entre individuos, que es la antítesis de los lazos formales impuestos por la "sociedad" (para Stirner el término "sociedad tiene connotaciones con artificialidad no, como en el caso de Kropotkin, de naturalidad)-. Esta unión es potencialmente subversiva para un orden social impuesto por la disciplina. Stirner ilustra este criterio observando las prisiones.

Que *juntamente* realicemos una tarea, conduzcamos una máquina, efectuemos cualquier cosa en general. – Para esto en realidad una prisión será suficiente; pero que yo me olvide de que

soy un preso e inicie un intercambio con usted a lo que usted probablemente hará caso omiso, esto introduce un peligro en la cárcel, peligro que no sólo no se puede provocar, sino que inclusive no se debe tolerar. Por este motivo, la santa moralidad de los tribunales franceses ha optado por introducir la reclusión solitaria, y otros santos harán lo propio con objeto de eliminar el "intercambio desmoralizador" (*El Único y su Propiedad*, 218-9). Esta cita recuerda los comentarios que De Tocqueville hacía sobre cómo un puñado de guardias podían controlar todos los presos del presidio de Sing Sing aislándolos los unos de los otros, y aplicando la estratagema de la separación lograban imponer un despotismo político. Stirner tiene también casi una creencia republicana en la función del valor y el sentido de la libertad. "Un Nerón es un 'mal' hombre sólo a los ojos de uno 'bueno'… En la antigua Roma lo hubieran matado instantáneamente, si no hubiera sido por los esclavos. Pero los 'buenos' contemporáneos que había entre los romanos sólo le opusieron exigencias morales, no su voluntad" (54). Así es que para Stirner no se puede conceder la verdadera "libertad" al esclavo, sino que sólo se puede conquistar por sus propias acciones. Por último, Stirner establece una diferencia, que Herbert Read toma, entre la "revolución" -que es un acto político organizado; y la "insurrección"- que tiene consecuencias políticas pero es sobre todo "una rebelión de individuos, un levantamiento sin tener en cuenta las implicaciones que acarrea". La insurrección está inspirada por el "egoísmo", el deseo de rebelarse y de exaltarse.

EL ARTISTA

Herbert Read acepta la idea de la sublevación espontánea porque en ella ve la forma de soslayar la trampa revolucionaria, derrocar una estructura de poder con objeto de suplantarla por otra. Pero la sublevación puede alterar las actitudes sociales "creando una nueva moralidad o nuevos valores metafísicos". Read cita a Camus la noción de "rebelión" (que está próxima a la de insurrección de Stirner). La rebelión significa para Camus "el rechazo de ser tratado como un objeto y de ser reducido a simples términos históricos. Es la afirmación de una forma de ser natural común a todos los hombres, afirmación que rehúsa el mundo del poder" (*El Hombre Rebelde*, 216). Read sigue afirmando que "la inhibición de la creatividad se traduce por una estructura de poder: el ejercicio del poder es la negación de la espontaneidad" (*Anarquía y Orden*, 17). Read traduce luego la insurrección de Stirner a términos más sociales -ve en la rebelión una expresión de unidad y de solidaridad- y aún más idealista: "El esclavo no es un hombre sin bienes… sino un hombre sin cualidades, un hombre sin ideales por los cuales esté dispuesto a morir" (*Anarquía y Orden*, 18).

A Read le interesan particularmente la naturaleza de los ideales. Los ideales producen una conciencia utópica que puede facilitar a los hombres trascender las barreras de su realidad social existente y fomentar un cambio histórico. Los ideales pueden resultar peligrosos debido a su concepción imaginativa de una utopía, cuyo concepto totalitario puede conducir a esquemas autoritarios en los cuales la individualidad esté subordinada a los requerimientos de la simetría y del orden. Pero estos ideales son necesariamente obras creadoras, y Read considera esta elaboración de símbolos como una actividad estética primordial, y "la concretización y la vitalización de los ideales como una de las principales tareas de la actividad estética del hombre" (20).

Por consiguiente, es función peculiar del artista la expresión imaginativa de los ideales sociales. Pero dista mucho de ser su papel exclusivo; el artista crea los símbolos que son "tan multiformes como los sentimientos que motivan al hombre", mientras que los ideales sociales representan sólo sentimientos colectivos. Cuando la sociedad está corrompida por el poder, los ideales sociales están también corrompidos, y las condiciones para crear la libertad desgastan, si no matan. En una sociedad corrompida el artista se enfrenta a un dilema atormentador. Se

halla marginado del público que precisa para realizar su propia obra creadora; y al mismo tiempo tiene una responsabilidad particular y frecuentemente peligrosa y ésta estriba en proporcionar el ímpetu creador que pueda derrumbar las barreras que lo tienen preso en la sociedad. En una afirmación muy personal sobre el por qué había optado ser anarquista en un momento, 1938, en que los criterios de responsabilidad política pudieran indicar la necesidad de un apoyo incondicional a la democracia frente al fascismo, Herbert Read examinó las diversas formas posibles que al artista se le ofrecen para dar una respuesta a las tensiones de su posición.

Read cita a Gauguin, quien trató de huir del mercantilismo de la sociedad burguesa yendo a Tahití, sólo para descubrir que este paraíso había sido corrompido por representantes particulares envilecidos de la "civilización" burguesa. En último extremo, el artista puede escapar acudiendo al suicidio, como el poeta de la Revolución Rusa, Vladimir Mayakovsky. En abril de 1930 Mayakovsky se dio la muerte. Read cita (62) el poema que Mayakovsky legó:

Como ellos dicen
'El incidente ha concluido'
El navío del amor
contra las costumbres se aplasta
Estoy en paz con la vida
No es preciso detallar
los pesares mutuos,
las penas
las ofensas
Suerte y Adiós.

Read considera que la única alternativa a la evasión -designa como evasión el retraimiento en la incomunicación y la fantasía personal, la que destruye el arte y a uno mismo- "es reducir las creencias a los aspectos fundamentales, desprenderse de lo temporal y oportunista, luego, mantenerse firme en lo que uno cree si es preciso" (61).

EL MORALISTA

A menudo los artistas en Rusia han sentido la responsabilidad social se sublevarse -entre los que cabe incluir a tolstoi que se volvió anarquista. Pero Tolstoi consideraba que su arte tenía escasa relación con lo social- salvo como forma de parábola moral y estaba dispuesto a renunciar al arte en general junto con los demás privilegios y los pasatiempos de la sociedad aristocrática. En parte Tolstoi recusaba la cultura por ser una emanación de una sociedad fundada sobre la explotación, y por consiguiente consustancialmente "falsa". Tenía conciencia además de los valores potenciales que encerraba la cultura campesina. La posición de Tolstoi en tanto que artista e intelectual no era simple, como se pudiera desprender de esta interpretación, posición que se relacionaba con su ascetismo general y con su pensamiento moral (para una interesante discusión crítica, véase George Orwell, *Lear, Tolstoi and the Foll*). Pero la respuesta a su dilema era algo parecida a la de Gauguin, en el sentido de que era una huída al mundo de la simplicidad, aunque en términos políticos Tolstoi permaneció en Rusia y desafió tanto a la censura como a la policía. Al punto que al tratar de huir se condenó al fracaso. Georg Luckas ha señalado que los mejores escritos superan sus propias doctrinas sociales explícitas debido a su empeño artístico en reproducir en detalle la realidad social. Por consiguiente, en ninguna otra parte de su obra se niega con mayor fuerza que en *Resurrección* el sueño de una confraternidad cristiano-plebeya de Tolstoi (*Ensayos sobre Thomas Mann*, 16).

El intento de Tolstoi para identificarse con la cultura popular se le puede comprender con más simpatía que su búsqueda de una pureza moral basada en una interpretación literal de los evangelios cristianos. En verdad, Tolstoi está en oposición con muchos elementos de la tradición anarquista. Su insistencia en la necesidad de una pureza sexual resulta desde el punto de vista de Stirner una forma de autocastración. Janko Lavrin indica, en una antología crítica general de las ideas de Tolstoi (*Tolstoi: an Approach*), que sus esfuerzos para realizar un amor generalizado del hombre purificado de toda sexualidad, podría traducirse en una forma peculiarmente egoísta de dominio, sacrificando los demás a nuestro propio bienestar espiritual. Lavrin se refiere al Príncipe Nekliudov en *Resurrección*, el cual se siente abrumado por el remordimiento cuando reconoce, desde el jurado en el que él forma parte, que el inculpado es una sirvienta que en cierta ocasión él sedujo. El Príncipe trata entonces de salvarla, y le ofrece casarse con ella. A pesar de que Moslova es una mujer lo suficientemente atractiva como para que todos los hombres de la sala del tribunal se giren para mirarla, el Príncipe ahora no siente ningún estremecimiento de atracción sexual, y, dice Lavrin, ni rasgo de ternura espontánea y generosidad (Capítulo IX, *A Puritain's Progress*). La característica general está implícita en Stirner y se puede elaborar a partir de la psicología moderna. Pero el planteamiento tolstoiano, en el que se admite el reconocimiento de la insuficiencia de la conversión del Príncipe, consiste en cómo se resuelve en la obra tanto psicológicamente sutil como *socialmente* consciente. Resulta claro leyendo a Tolstoi -incluso la rebuscada *Sonata a Kreutzer*- que recusa el sexo debido en parte a su uso social degradante (Para una defensa con simpatía de la posición general de Tolstoi, véase R. V. Sampson, *Equality and Power*). Tolstoi ve a los jóvenes aristócratas satisfacer momentáneamente la lujuria con las campesinas, o hacerlo porque está de moda; a los poderosos lucir las hermosas mujeres que poseen; a madres lucir sus hijas en un intento de conseguirles un buen partido; a las mujeres cultivar desesperadamente sus encantos por considerar que éstos son su principal arma para imponer su autoridad sobre los hombres. En *Resurrección*, al darse cuenta el Príncipe de que casualmente él arruinó la vida de Maslova, toma conciencia del primer eslabón del descubrimiento progresivo de las realidades de la sociedad rusa.

Lo más importante de todo es que Tolstoi acude a los Evangelios, porque al igual que Read, busca una visión y un compromiso utópicos, una visión que acabe con el zarismo y evite los peligros de una revolución violenta y organizada. En un ensayo en el que analiza los criterios de otros pensadores anarquistas, *Un llamamiento a los Reformadores Sociales*, Tolstoi indica que si bien es cierto que admiten la importancia del arma espiritual para abolir el poder, los anarquistas fracasan, pues no pueden ofrecer la base religiosa que se precisa para crear esta fuerza espiritual. Tampoco logran comprender que sólo una concepción religiosa de la vida permitirá a los hombres vivir en una sociedad anarquista y cooperar sin necesidad de recurrir a la violencia. Este criterio ha sido ampliamente confirmado por experimentos de vida en "común". Read indica tras haber leído el ensayo histórico de Infield *Co-operativa Communism at Work* que "las comunidades que tuvieron mayor éxito eran las religiosas o -como en el caso de cooperativas no religiosas instaladas en Israel- sostenidas por cierto impulso emocional central, comparable a la motivación religiosa" (*Anarquía y Orden*, 170). Berdayev en una crítica perceptiva de Tolstoi admite el pleno sentido de este elemento religioso:

"El principio de la no resistencia al mal que Tolstoi defendía tiene como finalidad permanecer en el seno de la naturaleza divina creada antes de, e independientemente de, toda relación que pudiera existir entre los ciudadanos de un Estado. Saca su fuerza de aquellas dimensiones en las que la ley del Señor gobierna incluso contra la Ley del Mundo, y ofrece un reto al hombre para que vuelva a esas dimensiones" (Introducción a *Ensayos de Tula*).

Tolstoi considera que su evangelio se tiene que vivir aquí y ahora. Su respuesta a la guerra no es una conferencia sobre la paz, sino el rechazo individual al alistamiento o la cooperación con la máquina de la guerra. La forma de crear una sociedad anarquista no consiste en aguardar la

"revolución", sino empezar por vivirla. Que Tolstoi tratara seriamente de adaptar su vida a esta concepción es una prueba de la honestidad.

Que el ensayo no podía por menos de ser incompleto y ligeramente absurdo, se debe sólo a toda dificultad inherente a la adopción de una postura utópica en un mundo realista y cínico - dilema que Read acepta tergiversando al definirse como anarquista- sino el hecho de que Tolstoi, avezado en las cosas del mundo, eligió como ideal una simplicidad de campesino. Su instinto, al unirlo con la búsqueda de una pureza moral, el ascetismo, un sentido de la fraternidad y una visión mesiánica de una perspectiva campesina era, sin embargo, en cierto modo puro. Las sociedades rurales pueden ser capaces con su fervor religioso y una fe pura de encender un programa simple e idealista. Gerald Brenan escribe sobre el anarquismo rural de Andalucía de fines del siglo XIX:

"«La idea», como se le llamaba, era llevada de pueblo en pueblo por los "apóstoles" del anarquismo. En las granjas de los braceros, *gañanías* o barracas… los apóstoles hablaban de la libertad, de la igualdad y de la justicia logrando extasiar a los oyentes… muchos aprendían a leer, llevaban propaganda anti-religiosa y a menudo eran vegetarianos y no bebían bebidas alcohólicas. Algunos incluso se abstenían de tomar café y de fumar… Pero la principal característica del anarquismo andaluz era su mesianismo ingenuo" (*The Spanish Labyrinth*, 157).

Los anarquistas creían en una nueva era en la que inclusive los latifundistas y la Guardia Civil serían libres y felices.

EL HÉROE

El idealismo ingenuo se puede vincular a una acción fervorosa pacifista o a la acción violenta. Hay la tendencia a simbolizar, (y en ciertas ocasiones dar un contenido sentimental) en la tradición de Robin Hood, de bandidos como vengadores de un campesinado expoliado, la violencia idealista como forma de la rebelión campesina. Esta tradición se confunde pasando por el romanticismo de Bakunin con los expropiadores anarquistas que robaron los bancos para ayudar al movimiento revolucionario. Hobsbawn, en un libro reciente sobre el tema de los *Bandidos*, elige como símbolo de los expropiadores a Francisco Sabaté, de Barcelona. Tras la victoria de Franco en la Guerra Civil, Sabaté se vio limitado a efectuar, cruzando la frontera de Francia, ciertas acciones de hostigamiento en territorio español y en una de estas incursiones fue muerto por la policía. Sabaté llevaba una vida sencilla, tenía hábitos de asceta y siempre fue pobre; actuaba con la caballeresca conciencia y la osadía de un héroe, se arriesgaba para evitar dañar a los demás, y siempre iba *hacia* la policía. Hobsbawn cita un comentario de uno de los amigos de Sabaté después de su muerte; "cuando éramos jóvenes y se instauró la República, éramos caballerescos aunque también espirituales… Nosotros hemos envejecido… pero Sabaté no… era uno de esos Quijotes que se dan en España" (106-7).

La imagen es seductora, pero su calidad depende del carácter del héroe, y su validez depende del contexto social. El peligro de asociar el puritanismo moral con la exaltación de la violencia puede engendrar una corriente de fanatismo como la que llevó durante la Guerra Civil Española al asesinato de proxenetas y prostitutas. Mientras, "el bandido rural transferido en el bajo mundo de la ciudad tiende a convertirse en un *gangster*". Si los intelectuales adoptan la violencia romántica pueden mezclar el quijotismo enderezador de entuertos de los pobres con la tradición republicana de hombres de espíritu cívico que ponen en peligro su propia vida para matar al tirano. Un buen ejemplo fue el intento de Alexander Berkman de matar a Frick, el hombre que durante la huelga siderúrgica de 1892 en Homestead, Pensilvania, trajo a los asesinos que

mataron once huelguistas, incluyendo a un niño de diez años de edad. Pero este tipo de acción fácilmente se funde en un terrorismo indiscriminador, o acaba mezclándose con la criminalidad ordinaria. Los anarquistas franceses de los años 1890 se enfrentaron con estos dilemas. Muchos de los intelectuales franceses de aquella época, algunos de los cuales tenían simpatías por el anarquismo, adoptaron una postura diletante hacia las acciones violentas. Al estallar una bomba artesanal en el Parlamento, un periodista entrevistó a un grupo de personas célebres sobre lo ocurrido y uno de los presentes respondió: "¿Qué importan las víctimas si el gesto es hermoso?" (Barbara W. Tuchman, *El Anarquismo en Francia* en Horowitz, ed. *The Anarchist*, 452). Esta actitud produce un viraje hacia la alianza entre la *élite* intelectual y el 'populacho' del hampa que Hannah Arendt designa como una de las corrientes culturales que llevan al fascismo. Al extremo opuesto una consistencia intelectual rigurosa puede adoptar una postura que idealice sin piedad y sea cruel por el bien de la causa, y dispuesta a sacrifica a este fin todos los escrúpulos morales e individuales que se le crucen en su camino. La fantasía del conspirador frío como el hielo que encierra *El Catecismo de un Revolucionario* fue llevada a la práctica con una inflexible voluntad de potencia por el estudiante ruso, Nechaief, el cual manipuló y se burló de Bakunin, le desvió su influencia revolucionaria, asesinó a un estudiante amigo suyo que había descubierto sus intenciones, y murió desafiante y sin arrepentirse en su mazmorra.

EL COBARDE

El intelectual puede sin embargo, hallar en otro tipo de experiencia popular una solución. No se trata de descubrir la edad de oro de la simplicidad, la fe pura o la rebelión romántica, sino de hallar una vena de sentido común y normalidad con las cuales el pueblo se proteja de los peligros de la política. Esta insistencia de autoprotección se convirtió en uno de los motivos principales del pensamiento político en la época de la Guerra Civil Inglesa. Como se indica en el primer capítulo de esta obra, no es sólo capital en la corriente autoritaria de Hobbes, sino que tomó formas mucho más subversivas y antipolíticos. Irene Coltman en su libro *Private Men and Public Causes* al clasificar las diversas corrientes de pensamiento que se manifiestan después de la Guerra Civil indica que la instancia en la autopreservación ya había hallado su expresión clásica literaria en el Falstaff de Shakespeare. "¿Qué es el honor?", se pregunta Falstaff a sí mismo antes de una batalla en la cual su preocupación principal consiste en evitar que lo maten. "¿Puede el honor mantenerse sobre una pierna? No. ¿O un brazo? No. ¿O borrar el daño de una herida? No. ¿El honor entonces no es diestro en cirugía? No. Una pregunta… ¿Quién tiene honor? El que murió el miércoles… El honor es simple escudo" (*Henry IV*, I Parte, acto V, escena I).

Las virtudes de Falstaff están contrastadas con los horrores de los destrozos de una batalla realizada por hombres algo menos tímidos. Están también contrastadas con valores opuestos. Shakespeare atribuye a Hotspur, quien "arrancaría un horror brillante a la luna de pálido rostro", las virtudes heroicas y la ambición ardorosa, generosidad y valentía impetuosa, que lo llevaron por último a la muerte en las manos del Príncipe Enrique en el campo de batalla. El Príncipe es más perspicaz y tiene más sangre fría que Hotspur. Sabe también cuándo tiene que renunciar al mundo de Falstaff y a su amistad personal, lo que hace brutalmente cuando es rey. Con todo su sentido del realismo político es igualmente un sentido de la responsabilidad, y se le presenta como pudiendo realizar mejor el bien público que la galantería de Hotspur o la ANARQUÍA de Falstaff.

LA ESFERA POLÍTICA

La tendencia en Shakespeare consiste en aceptar que los gobernantes viven en un ámbito alejado de sus súbditos, que sus responsabilidades son mucho más importantes y que sus decisiones, por consiguiente, se basan en las necesidades del Estado. Este es un criterio secular de la política que se halla en Maquiavelo, el cual desde entonces ha ganado una influencia importante en la teoría política. En la obra de Hannah Arendt *The Human Conditions*, se halla una interpretación moderna y sensible que evita un maquiavelismo cerril. Arendt insiste en que ciertos valores y actitudes resultan inapropiados en el campo de la política: entre éstos distingue, el amor, tanto el amor personal como el amor cristiano universalizado. Este "amor, cuando se usa para fines políticos tales como la transformación o la salvación del mundo, se puede únicamente convertir en falso y perverso" (47). Lo que es una refutación directa de las aspiraciones tolstoianas.

La posición de Hannah Arendt se funda en la creencia de que existen esferas separadas de experiencia y actividad, con criterios diferentes y aplicables a éstas: la religión, el arte, la filosofía, y la ciencia, son todos distintos de la esfera de la política, como lo es el mundo privado de lo doméstico. Habida cuenta de las confusiones y peligros que presentan el tratar de acomodar la política en el molde de otro tipo de comprensión y experiencia, la noción de múltiples esferas de actividad resulta provechosa. Pero cualquier criterio que acepte una separación *total* de las esferas topará con dificultades. Su total separación en el marco de una experiencia individual presupone la penetración de la burocracia en la personalidad, o sea lo que Max Weber llamó "la parcelación del alma". Por consiguiente, todas estas esferas tienen que ocupar un lugar exacto común en una sociedad determinada, siendo su división social peligrosa ya que a los *efectos* no se les puede separar de forma total. Si la ciencia sigue su desarrollo sin tener en cuenta las consecuencias sociales, la filosofía y el arte divorciadas de la conexión del público, la religión sólo preocupada por el otro mundo, y si el hombre medio se encierra en su vida privada, el resultado podría ser maquiavelismo puro: el predominio de una irresponsabilidad política. La total división de las esferas es potencialmente tan desastrosa como el stalinismo el cual, en una gran perversión del ensayo marxista de integración social, dictaba verdades filosóficas y científicas, decretaba formas artísticas, negaba libertad a los postulados morales, e invadía la vida íntima personal.

Cuando las concepciones griegas de la política considerada como algo perteneciente al dominio público (centrada literalmente en la asamblea popular) se une con la tradición constitucional, el cuadro que se manifiesta es el de una esfera política rodeada por mundos distintos en los cuales la política no pretende imponerse. Los límites entre la vida política y la privada protegen la libertad individual. El mundo del saber y de la documentación veraz crea, sugiere Hannah Arendt, otra barrera que resiste a las tentativas políticas deformadoras de la verdad. Sin embargo, una perspectiva constitucional, creada por la necesidad de oponer barreras a las incursiones del poder real en un Estado centralizado, tiende a sobreestimar la comprensión que los griegos tenían de la interpretación de la cultura y de la política; interpretación que se manifiesta, por ejemplo, en la función del drama teatral al definir la noción de justicia, o en los debates filosóficos acerca de los conceptos morales y políticos.

Una defensa moderna de la interrelación entre la política y otros campos de acción podría presentar mayor interés a una situación comprendida como la negación total de la libertad política, "el totalitarismo". Hannah Arendt indica en su obra los *Orígenes del Totalitarismo* que la lógica de una ideología total excluye todo pensamiento genuino: "La fuerza autocoercitiva de la lógica es movilizada con objeto de evitar que nadie piense. Al ser por otra parte, la función de pensar, la más libre y la más pura de todas las actividades humanas, ésta es la que más se opone al proceso compulsivo de deducción" (473). El pensamiento en este sentido se le puede considerar tanto espontáneo como creador, y capaz a su vez de desafiar el orden existente y

crear algo nuevo. El filósofo polaco, Kolakowski dice que el pensamiento creador es "precisamente la actividad que no puede ser reproducida por un autómata. La filosofía es el eterno esfuerzo para poner en tela de juicio todo cuanto es obvio… El ideal policíaco del orden es el orden de un archivo inteligible; el ideal de la filosofía es el orden de una imaginación activa" (*Marxisme and Beyond*, 40, 45).

Las contribuciones críticas y creadoras del arte y la filosofía que aportan a la sociedad, promueven un ideal de libertad individual y social. La función de la ciencia está ahora singularmente complicada, y el impacto que ésta tiene sobre la política se le considera con frecuencia como una amenaza a la libertad y a la creatividad. Este desarrollo resulta particularmente irónico en función de las esperanzas que se habían puesto en la ciencia en tanto que instrumento de ilustración y de liberación, aunque la identificación de la ciencia con el progreso contribuye ahora a perpetuar los peligros que el respeto supersticioso de la "ciencia" engendra. En las ciencias naturales cuyo fin es la búsqueda de la verdad, y la comprensión de los misterios de la naturaleza, ha sido ampliamente subordinado con el propósito de utilizar la ciencia para *dominar* la naturaleza. El prestigio de las ciencias naturales ha llevado a los teóricos casi durante un siglo a tratar de crear una ciencia social cuyo estado legal adecuado nos libraría de nuestras actuales incertidumbres. El triunfo de esta ciencia social parecía implicar un determinismo total, un descubrimiento de las "leyes" que los individuos o las sociedades deberían acatar; pero junto a la analogía de las ciencias naturales ello entraña también el uso de este conocimiento para dirigir y dominar esta sociedad mediante una *élite científica*. Pero esta falsa concepción de la "ciencia" se le puede combatir en el marco mismo de la tradición científica. Bakunin en uno de sus destellos de percepción sostiene en *Dios y el Estado* que el profundo sentido de las ciencias naturales -sus tendencias a la generalización y a la abstracción- hace que sean inadecuadas para dirigir o gobernar la sociedad. "La ciencia no puede expresar individuos reales e intereses" (60). Paul Goodman subraya en su ensayo sobre "Ciencia Aplicada" y "Superstición" (en *Utopian Essays and Practical Proposals*) "la inspiración humanística de la ciencia, en la cual la búsqueda de la verdad natural es un bien trascendente" y en la cual la disciplina de los hábitos científicos es de un valor positivo. Al tratar Kropotkin en *La Ciencia Moderna y el Anarquismo* de relacionar el anarquismo con los métodos científicos, sus analogías con el mundo animal no lo llevaron a subordinar la experiencia social a los ejemplos sacados de las ciencias naturales. En su lugar acude a la evidencia de la historia, a la antropología, y a la experiencia popular. Los anarquistas se mantienen en el marco de una tradición científica que trata de alcanzar una comprensión para su propio bien, pero que aplican igualmente esta comprensión para mejorar el medio ambiente del hombre, las condiciones sociales, de forma crítica y experimental. Partiendo de este punto de vista, "la sociología" o la psicología podrían promover nuevos sectores de libertad y de creatividad que parecen ser negados por las necesidades férreas del poder político. Comfort considera, por ejemplo, a la sociología moderna como un sostén a los criterios experimentales y de cambio social de los anarquistas mientras que, estima, "la política" se opone a las posibilidades sociales. Pero cuando la ciencia se convierte en ideología legitimadora del abuso del poder, y en un manantial de técnicas utilizadas en defensa de los intereses del poder, entonces a las pretensiones de la ciencia se les debe oponer la tradición política creadora y la libertad (para un ataque convincente contra el "cientificismo" en nombre de los valores políticos, véase Bernard Crick, *In Defense of Politics*).

La confusión del debate entre "ciencia" y "política" se origina porque ambos conceptos se han divorciado de su contexto humanístico original. La filosofía griega estaba convencida de que en los asuntos humanos es esencial mantener la moderación y el equilibrio. Sí los hombres sucumben a la tentación de asumir poderes divinos por orgullo presuntuoso, entonces se cumplirá una legítima e inevitable retribución. La pertinencia de este principio (que es tanto un principio moral como estético) ha sido demostrada por la ciencia moderna en, por ejemplo, la desintegración del átomo. Su pertinencia con la política es igualmente obvia. Mientras que las ciudades estado de Grecia eran tan propensas como cualquier otro régimen a adoptar un

"poder arrogante", en sus criterios políticos predominaba la creencia de que la moderación era un valor político inherente. Por consiguiente, la política en este sentido se basaba particularmente en la oratoria, y por supuesto en la capacidad persuasiva de la razón, no por la fuerza; en la acción colectiva de ciudadanos iguales, y no la obediencia de los esclavos.

Esta ilustración de la política entre una comunidad de ciudadanos sufre naturalmente un cambio radical si la política es comprendida particularmente en relación con los gobernantes de los cuales la sociedad está jerarquizada y la mayoría de sus súbditos son pasivos. Contexto éste asumido por Shakespeare. Maquiavelo expone una perspectiva de la política en la que incluye tanto las virtudes del ciudadano de la república clásica como las intrigas del Príncipe cuya capacidad heroica se puede demostrar por la magnitud de sus crímenes. Esta política republicana algo borrosa junto con una política de poder principesco es la que se nos ha legado, aunque en mucha gente seguramente predomine esta última imagen. Pero una imagen doble de la esfera política crea cierta confusión acerca de la pertinencia de los criterios morales. Una tradición de política republicana da cuerpo a unos valores. En este sentido el argumento de los anarquistas que consiste en afirmar que el poder político en el seno de los Estados o naciones no es inevitable, puede pretender al apoyo de la tradición clásica de la política.

El ideal de Maquiavelo es Roma con sus virtudes austeras y marciales. Pero incluso el más diverso y humanístico ideal ateniense de "política" republicana no es compatible con la moralidad cristiana de Tolstoi. Hannah Arendt ha realizado sin embargo, una concesión interesante hacia los postulados de Tolstoi en un reciente ensayo sobre *Verdad y Política*, aunque ha elegido con prioridad un ejemplo griego a uno cristiano. Al analizar la influencia de la proposición socrática a saber: "mejor es sufrir una injusticia que cometerla". Arendt indica que la influencia que esta afirmación ha tenido proviene no de una argumentación filosófica, sino el poder del ejemplo, ya que Sócrates se mantuvo toda la vida fiel a esta verdad. Piensa Arendt que ésta es la única forma en la que los principios éticos pueden penetrar sin falseamientos en el dominio de la política. La inspiración del principio en la acción fomenta la imitación; y crea un ejemplo que nos posibilita asir el principio. Es seguramente verdad que la historia de la desobediencia consciente del individuo a las disposiciones gubernamentales es comprendida, y transmitida, ampliamente en términos de ciertas figuras claves; y se puede señalar partiendo de Thoreau y Tolstoi, por ejemplo, a Gandhi, el cual a su vez ha, en parte, inspirado los movimientos de desobediencia civil en Estados Unidos y en la Gran Bretaña.

Tolstoi hace un llamamiento a la conciencia individual y a la moralidad, la cual recaba su validez cuyo origen es ajeno al mundo de la política, pero que frecuentemente desafía los crímenes cometidos en nombre de la necesidad política. Pero la desobediencia individual tiene también sus raíces en ese compromiso totalmente personal y diferente que significa aferrarse tenazmente a nuestro propio hogar, la familia, la salud, la vida y los placeres personales todos el tiempo que humanamente sea posible. A pesar de la naturaleza apolítica de esta ambición común, los valores personales tienen su relación con la política al fomentar cualidades tales como la prudencia y la cautela. Estas virtudes políticas lo son también para Maquiavelo, pero en sus contextos, parecen presentarse como un completo cálculo de riesgos, y de los riesgos de aquellos que tienen, o apuestan por el poder. Un respeto general por los bienes de la vida privada invita a una mayor cautela para jugar con la vida de los demás. El bajar del pedestal las pretensiones heroicas y los principios sirve también para protegerse del fanatismo y de la idolatría y sirve para mantener la política a ras del suelo. No sólo las responsabilidades para con los valores personales tienen complicidades generales en las acciones políticas, sino que tienden a tener complicidades en las acciones políticas personales. En ocasiones los hombres pueden edificarse una felicidad precaria; dedicándose de pleno a su bienestar personal; pero ante los peores desastres de la guerra y la tiranía el individuo está mucho más desarmado para salvarse si es apolítico. Brecht, quien en ocasiones saluda las virtudes del espíritu de conservación, y la obediencia ciega a las órdenes absurdas de loa que mandan, simbolizada en *El Buen Soldado Schweik*, por ejemplo, en *El Irresistible Ascenso de Arturo Ui* (acerca de la

ascensión de Hitler al poder), cómo la corrupción social, los intereses mezquinos de aquellos que tienen el poder económico y político, junto con la timidez del hombre mediocre, da la posibilidad a Hitler de conquistar irresistiblemente el poder. Alex Comfort, quien es escéptico acerca de los valores del heroísmo, está sin embargo convencido en *El Arte y la Responsabilidad Social* que el deseo por la propia conservación debe de manifestarse en una resistencia activa: "A partir de ahora, el desertor es el amigo de todos los hombres" (88). "Y tú puedes acabar con todos los pelotones de ejecución sólo negándote a servir en ellos" (85). Pero esto se aproxima peligrosamente al heroísmo.

EL CIUDADANO

En realidad en cuanto el hombre corriente y apolítico empieza a desarrollar la lógica de sus propios valores y se compromete en la desobediencia, empieza a descubrir un terreno de entendimiento con el individuo que sigue los dictados de su propia conciencia, particularmente cuando el resistente escrupuloso también inicia la politización de su conducta. Ambos pueden aferrarse al concepto de ciudadanía responsable. Sócrates y ulteriormente Thoreau justificaban en parte su acción alegando que actuaban por el bien real de la sociedad, y se sometieron a las leyes de la colectividad. A Alex Comfort le preocupa menos la desobediencia civil del individuo en un Estado relativamente civilizado. Le interesan más los movimientos populares y de resistencia que pueda haber en una dictadura o en una sociedad movilizada para la guerra. Pero insiste en que el criterio tiene que ser la responsabilidad personal, y salvaguardar la libertad por la desobediencia. También una cierta concepción del ciudadano logra colmar el abismo existente entre una reglamentación aristocrática del heroísmo y la prudencia egoísta del hombre común como Shakespeare lo pintara. El espíritu ciudadano simboliza el juicio crítico y la responsabilidad personal, y se opone por consiguiente, al "heroísmo sonambulesco" de aquellos que van a la guerra y cometen atrocidades; al mismo tiempo exige una resistencia intrépida, pero, cuando es posible, prudente. El ejemplo del comportamiento ciudadano logra también reducir el abismo entre las virtudes políticas del príncipe reinante -un sentido de la responsabilidad social y de las necesidades sociales- y los rasgos morales de la conciencia individual.

Uno de los principales presupuestos de la teoría política de los anarquistas es, por consiguiente, la creencia en la constante necesidad de desobedecer a los gobiernos y oponerse a una política determinada. Este concepto de oposición puede basarse en un amplio conjunto de valores, se le puede principalmente considerar como una aseveración de los valores originales "políticos" o republicanos contra las justificaciones falseadas del poder político; puede originarse en un compromiso moral y apolítico; en un sentido de la responsabilidad, artístico, científico o filosófico; o en un sentido instintivo e intuitivo de la responsabilidad humana. Mientras que en ocasiones estos puntos de vista pueden entrar en conflicto con los propios valores que adoptan y las acciones específicas que alientan, tienden igualmente a sobreponerse y conquistar una cierta unidad desde su oposición a los males comunes. Estos criterios sirven también para unificar su rechazo en aceptar sin espíritu crítico cualquier invitación a la moral, al idealismo o a la fe con el propósito de justificar cualquier tipo de guerra y de opresión. Alex Comfort resume su escepticismo: "Cuando empiecen a decir: Mira, una injusticia, debes responder, ¿a quién quieren que mate?" (*El Arte y la Responsabilidad Social*, 83).

Este escepticismo preñado de sentido común es intrínseco a la filosofía de aquel teórico mucho más preocupado en inculcar la obediencia cívica: Hobbes. Pero Hobbes dirige sus ataques no contra las justificaciones de los gobiernos, sino contra la independencia de las conciencias, el cuestionamiento filosófico, el heroísmo aristocrático, o la devoción de la democracia, las cuales

de forma diferente pueden todas minar la estabilidad de gobierno. En consecuencia Hobbes defiende la moralidad del "hombre domesticado" que obedece por temor y prudencia.

Sin embargo, no es que desconozca las limitaciones políticas de este ejemplo del súbdito ideal, o la validez de otros valores. En las Conclusiones de su *Leviatán* Hobbes analiza aquellas virtudes que se precisan para hacer un buen ciudadano de la República, cualidades se dice que no pueden darse en un solo hombre, pero que se pueden realizar mediante la educación y la disciplina. Hay dos incompatibilidades en el hombre, según Hobbes, que son: la valentía que desdeña la muerte y las heridas, predisponiendo así a que los hombres perturben la paz pública; y este temor seguro, el cual de cualquier modo "en muchas ocasiones logra la deserción de la defensa pública". Hobbes inserta entonces un epitafio dedicado al hombre a cuya memoria se dedica formalmente el *Leviatán*:

"No hay por consiguiente tal inconsistencia de la naturaleza humana, respecto a las obligaciones cívicas, como ciertas personas pretenden. He conocido clarividencia de juicio y grandeza de imaginación; fuerza de la razón, y declamación elegante; valentía ante las guerras, y temor ante las leyes, todos estos atributos se daban en un solo hombre y este fue mi más noble y honrado amigo, Sir Sidney Godolphin, el cual sin odiar a nadie, ni siendo odiado por nadie fue muerto infortunadamente al principio de la pasada guerra civil, en una reyerta pública, por una mano indiscriminada e indiscriminadora" (461).

La figura de Godolphin que por breve espacio alumbra el *Leviatán* introduce también un sentimiento de perdición, no sólo porque personifica la tragedia de la muerte violenta, sino porque simboliza los valores políticos del ciudadano activo y responsable. Oakeshort en su ensayo sobre *La Vida Moral en la Obra de Thomas Hobbes* indica:

"En realidad parece casi éste hubiera sido el criterio de Hobbes. Para el pensador del *Leviatán* hombres de este temple son una causa necesaria de la *civitas*; y por supuesto hombres como éstos, con motivos pertinentes para actuar así, son los que pueden con independencia defender el poder cuando las disensiones despojan del poder al soberano" (*Racionalism in Politics*, 293).

La escasez de tales virtudes lleva sin embargo a Hobbes a poner su fe en la obediencia pasiva a la soberanía que los hombres pueden bien llamar "tiranía". El concepto de nacionalidad parece implicar una comunidad de ciudadanos que se basa en formas políticas y culturales favorables; condiciones que en muchos casos no son más favorables ahora que cuando Hobbes escribió. Pero, como Thomas Mann comprendiera al buscar desesperadamente una conjunción posible capaz de detener la subida de Hitler en Alemania, la existencia de este tipo de responsabilidad política puede ser esencial para rechazar el barbarismo total. La filosofía de Hobbes del hombre domesticado se ha repetido en demasía; mientras que sus propios ejemplos de inteligencia crítica y un sentimiento de carácter condicional de la obediencia, ha sido con frecuencia totalmente sumergido por el género de mitos y fanatismo que él deploraba.

Una de las razones por la cual los anarquistas se aferran, desde sus diferentes puntos de vista, a un sentimiento de responsabilidad política o social, que trasciende o se opone a las definiciones gubernamentales sobre qué debería hacer un "buen ciudadano" es debido a que conservan un cierto grado de optimismo sobre las posibilidades de realizar una comunidad mejor aquí y ahora en los intersticios del Estado, y en el futuro. Este optimismo no es nada fácil; en ocasiones puede en este siglo ser desesperado. Pero como en cierta ocasión Herbert Read indicara: "La tarea del filósofo anarquista no consiste en probar la inminencia de una Edad de Oro, sino de justificar el valor de creer en sus posibilidades" (*Anarquía y Orden*, 4).

CONCLUSIÓN

Se ha tratado de demostrar en este estudio que las ideas anarquistas guardan una relación directa con los conceptos y aspectos más ortodoxos de la teoría política y están estrechamente relacionadas con las principales tradiciones políticas. Se ha tratado igualmente de mostrar que el anarquismo ha adquirido mayor, más bien más que menos, importancia en la política contemporánea, y en las condiciones económicas y técnicas. Mientras que en el último capítulo se sugiere que aquellas formas del anarquismo que parecen ser menos politizadas a menudo promueven de hecho, un sentido social de la responsabilidad individual. Al mantenerse al margen de una política convencionalmente pensada puede paradojalmente facilitar a los anarquistas la realización de ciertos valores ciudadanos, y una idea de comunidad política, que casi ha perdido el sentido actual del término "política".

De todas formas, el hecho de mantenerse alejados de la arena política acarrea por la misma ocasión un serio debilitamiento teórico y práctico. Al anarquismo puro no le es dado satisfacer las exigencias constitucionales de una responsabilidad política inmediata, puesto que se niega a considerar la posible necesidad de un compromiso con lo malo para evitar lo peor. Este tipo de consistencia ideológica tiene sus virtudes, particularmente cuando ésta reviste la forma de una resistencia a las orientaciones del Estado sobre todo en una sociedad conformista; pero su mérito consiste en parte en ser una posición de minorías. Guérin señala la incoherencia de los anarquistas sobra la votación (*L'Anarchisme*, 22-3). Cita a Malatesta, quien sostenía en relación con el "Nuevo Cartel de las Izquierdas", constituido en vista de las elecciones francesas de mayo de 1924, que aun en el supuesto de que se pudiera realizar cierto progreso mediante las elecciones, los anarquistas debían preservar su pureza ideológica y boicotear las urnas. Por otra parte, los bokuninistas de la Primera Internacional protestaron alegando que boicotear las urnas no era artículo de fe sino un problema de táctica. Los anarquistas españoles oscilaron entre estas dos posiciones, se aliaron con los partidos demócratas en 1930 para derrocar la dictadura de Primo de Rivera, aconsejaron la abstención en las elecciones generales de 1933, y en 1936, aunque apoyaban al Frente Popular, aconsejaron la abstención sin convencimiento, consejo que esperaban no se seguiría.

En segundo lugar, el anarquismo aún no ha logrado satisfacer la exigencia marxista de efectividad política; y el fracaso permanente sólo se puede convertir en triunfo acudiendo a valores no políticos. La naturaleza del pensamiento anarquista significa que en cualquier crisis política importante, los individuos que tratan de influir en los acontecimientos aceptando una posición de líder, -por ejemplo, en un "gobierno"- están condenados a ser considerados de falta de consistencia o de traición a la causa. Lo propio puede acontecer a nivel de acción de masas. Los anarquistas dispuestos a enterrar sus diferencias en un frente unido, o de aliarse con un movimiento popular, podrán sentirse desgarrados entre la importancia de la acción y el mantenimiento de sus principios. Durante la Revolución Rusa y la Guerra Civil los anarquistas se escindieron no sólo sobre el problema de saber si debían apoyar a los bolcheviques, sino sobre la actitud que debían tomar con el "anarquismo" campesino y popular del movimiento Makhnovista. Como guía para la acción, el marxismo le llevaba ventaja, ya que se abstiene de imponer principios abstractos e inflexibles sobre las valoraciones políticas de una situación total.

Sin embargo, la flexibilidad táctica tiene también sus propias trampas, y una de las contribuciones más importantes del anarquismo a la teoría política ha sido su crítica a los "triunfos" de los marxistas, y su insistencia en relacionar los medios con los fines. Emma Goldman indica en *My Desillusionment With Rusia* que llegó a comprender que los bolcheviques creían que el fin justificaba *todos* los medios:

"Cualquier sugerencia sobre el valor de la vida humana, la importancia de la integridad revolucionaria en tanto que fundamento de un nuevo orden social, era repudiada como sentimentalismo «burgués»" (70).

Los propios anarquistas están divididos entre aquellos que consideran toda forma de violencia embrutecedora, y creen que la acción violenta es incompatible con la finalidad de una sociedad anarquista; y aquellos que piensan que cierto grado de violencia puede en ocasión ser necesario, o inevitable. Emma Goldman que se halla en la última categoría, formula una diferencia entre los tipos de "violencia":

"Una cosa es utilizar la violencia en el combate, como medio de defensa. Otra cosa totalmente diferente es convertirla en principio terrorista, institucionalizarla, asignarle el puesto más preponderante en la lucha social. Semejante terrorismo engendra la contrarrevolución y a su vez se vuelve contrarrevolucionario" (XIX).

En el seno de la tradición anarquista no sólo se da una crítica del abuso del poder después de la revolución, sino que se formula una crítica severa a la teoría romántica de la revolución -la creencia según la cual, la revolución que rompe enérgicamente con el pasado, automáticamente fomentará una nueva era social-. Por otra parte se sostiene que elaborar las instituciones de una nueva sociedad es un proceso a largo plazo, que se debe iniciar aquí y ahora. Una revolución que no puede edificar sobre tendencias creadoras y formas institucionales ya existentes, tiene la probabilidad de convertirse cada vez más en destructora, y que resurja un poder centralizado y coercitivo. Este planteamiento va más allá del juicio que Stirner formula entre una "revolución" políticamente dirigida hacia un nuevo Estado, y una insurrección espontánea que destruya todo poder político; lo que subraya los peligros del ideal bakuninista de la rebelión. Apoyándose en Proudhon y en Kropotkin, Landauer ha formulado una contribución al pensamiento anarquista recurriendo a las tradiciones comunales del pasado. "El reformador radical nada hallará por reformar salvo lo que haya" (Buber, *Caminos de Utopía*, 49). La finalidad de Landauer es, según la frase de Buber "una conservación revolucionaria". Pero se le puede comprender sin los matices "conservadores" de Landauer. El propio Landauer observaba con interés las nuevas instituciones de la clase obrera, de las cooperativas y los sindicatos:

"Queremos integrar las cooperativas, que son socialistas en la forma, sin contenido socialista, y los sindicatos, -que es un valor sin aprovechar- al socialismo, a las grandes experiencias" (54).

La distinción que Landauer hace entre un principio social y un principio político ofrece dos tipos de acción importantes apropiados al anarquismo. El uno consiste en construir comunidades independientes y organizaciones en el marco del Estado existente, crear el embrión de una nueva sociedad y una alternativa de estructura de poder. El otro consiste en desgastar el poder de los que están en la cumbre -poder que en realidad emana de la acción cooperadora del conjunto social-, negándoles la cooperación y rehusando obedecer órdenes. Si se adoptara una táctica de no cooperación masiva, el poder de los que se hallan en la cúspide dejaría de existir. Ambos planteamientos guardan una total consistencia con los principios anarquistas, y ambos son potencialmente efectivos. El problema consiste en que ambos tienen que estar vinculados a cualquier tipo de movimiento popular si quieren tener un impacto inmediato; y para alcanzar un éxito final tienen que formar parte de una estrategia que pueda imponer cambios en la política a nivel nacional, y eventualmente derrocar las autoridades que mandan. En consecuencia ambos planteamientos requieren también un compromiso político.

Cuando el anarquismo está vinculado con un movimiento real, la pertinencia ambos planteamientos se demuestra por el desarrollo del sindicalismo. La organización sindical provee una base institucional que puede fortalecerse con las luchas inmediatas, desarrollarse en experiencias constructivas tomando la forma del control obrero, y se puede considerar como

una alternativa de estructura administrativa de cara al futuro. La acción sindical puede vincular los intereses inmediatos del pueblo a finalidades más ambiciosas y a largo plazo. La huelga proporciona un poderoso medio de acción directa que se podría reforzar con boicots y sabotajes; y la acción de los sindicatos podría extenderse a ocupar y controlar las fábricas. La huelga general ofrece la promesa de realizar acciones políticas específicas, tales como evitar la guerra, y conseguir por último el derrocamiento del gobierno y el capitalismo clasista. En las propias estructuras del sindicalismo se dan los riesgos de tendencias organizativas autoritarias, o del sindicalismo reformista que nace de las reivindicaciones inmediatas por aumento de salarios, reducción de horas de trabajo y mejores condiciones en el empleo. Como Nicolas Walter indica (*Anarchy*, núm. 100), estos problemas no son en sí un argumento en contra del sindicalismo; lo crítica más pronto por el énfasis que los marxistas ponen en la exclusiva militancia de la clase obrera (178).

Otro sector en el cual el anarquismo ha hecho valer sus méritos, y puede propender a un éxito notable momentáneo, es en esa tradición de experiencia revolucionaria popular que ha sentado las bases del sistema organizador obrero y los comités del municipio. Esta tendencia, cuyos orígenes provienen de la Revolución Francesa, ha sido recientemente demostrada en Hungría y Polonia en 1956, y en Mayo francés de 1968. Si se exceptúa la España de los años 1930, el sistema de los comités no ha sido directamente inspirado por ningún movimiento anarquista organizado y de una forma consciente la influencia anarquista ha estado con frecuencia totalmente ausente. El símbolo del comité local, o soviet local, se ha incorporado igualmente tanto en el marxismo oficial como en el no oficial. Lo que sorprende aún más, ha ejercido cierta atracción en los teóricos constitucionalistas. De Jouvenel, apoyándose en Montesquieu, esboza en su libro, *El Poder*, un plan abstracto de una confederación de comités como alternativa a la democracia parlamentaria basada en el sistema de los partidos. Con la aparición de los soviets obreros en Hungría, en Noviembre de 1956, Hannah Arendt ha analizado detenidamente este planteamiento hacia la democracia en *On Revolution*. Pero en su versión constitucionalista a los comités se les asigna tan sólo una función "política" y se les considera inapropiados para dirigir la industria, y por consiguiente se les despoja de su carácter específicamente socialista. Mientras que bajo el marxismo se propende a desposeerlos de su verdadero carácter democrático -lo que ocurrió rápidamente en Rusia después de 1917-; y en parte cierto hoy en Yugoslavia, en donde se les mantiene hasta cierto punto subordinados al Parido así como al gobierno central. Los anarquistas pueden por consiguiente, acaso pretender que su teoría está más en consonancia con las aspiraciones que han mostrado los movimientos que han adherido a esta forma de organización social.

Uno de los aspectos importantes en el cual el anarquismo parece representar las ideas institucionales embrionarias del movimiento consejista, consiste en su defensa de una confederación edificada a partir de la base como alternativa al poder centralizado del Estado, un poder que lo más que puede hacer son concesiones hacia una desconcentración de la autoridad administrativa. El concepto de confederación anticipado sucesivamente por casi todos los grandes pensadores libertarios proporciona una solución en potencia entre el anarquismo concebido para una comunidad pequeña y la necesidad de la coordinación en una sociedad moderna industrial.

La promesa de confederación se apoya sin embargo, en parte, en su ambigüedad. Por ejemplo, aunque Bakunin opina como Proudhon y hace hincapié en el papel organizativo de la comuna local, así como en las organizaciones de productores, esto pudiera no ser totalmente compatible con la importancia que concede a la gran industria. Por una parte, surgen problemas, que en parte han dividido a los anarquistas y a los sindicalistas acerca de la función relativa de la comuna local y en sindicatos industriales. Por otra parte, han surgido grandes problemas sobre planificación económica. Muchos de estos problemas se pueden resolver mediante acuerdos mutuos sobre uniformación, como el ejemplo común presentado por los anarquistas de las redes ferroviarias intercontinentales. Algunos de estos problemas se pueden resolver mediante

una delegación estrictamente funcional a organismos especializados, o por la creación de poderes de reserva para los casos de emergencia supeditados a las limitaciones políticas. Y habida cuenta de los fracasos notables de una planificación supercentralizada sería imprudente negar la posibilidad de una coordinación económica sobre una base confederal. Pero existen aún problemas mayores sobre la dimensión de las unidades de base que la componen, sobre los mecanismos de comunicación y la elaboración de las decisiones.

Hay igualmente problemas sobre la duración y formalidad de la organización comprometida. Una constitución federal y una organización planificadora podrían crear un conflicto con el énfasis que Kropotkin pone en un tipo de gobierno informal y en la coordinación y federación espontánea. Estas tesis se opondrían igualmente a los cuatro principios de la organización anarquista propuestas por Colin Ward: esta organización sería voluntaria, funcional, temporal y reducida. Su artículo sobre *La Organización de la Anarquía* muestra exitosamente que al ofrecer una finalidad plena a los diversos talentos y a la iniciativa individual, puede funcionar mucho mejor que las estructuras jerárquicas y uniformadas; e ilustra cómo "el orden espontáneo puede surgir de un caos aparente". Ward refuta también la creencia (Engels la propagó) que "la autoridad" es necesaria para dirigir un barco o una fábrica, refiriéndose al sistema de grupo entre los grupos de Coventry, y al trabajo compuesto de las cuencas mineras de Durham, que ambos sistemas demostraron que la autorregulación de los grupos de trabajadores pueden fomentar una mayor producción sin una supervisión convencional (Krimerman y Perry, *Patterns of Anarchy*, 393-5). Pero el artículo no muestra cómo la confederación se puede basar en sus cuatro principios. En realidad, la confederación ha sido generalmente considerada como una solución de compromiso por los anarquistas. Proudhon trató de limitar la finalidad y la duración de la autoridad individual y sostener el principio de la confederación concediendo mayor poder a las instancias locales e intermedias que el que se delega al centro. En tanto que compromiso con los planteamientos constitucionalistas o socialistas con la política, el concepto de confederación tiene una pertinencia inmediata con la teoría política.

Sea que el anarquismo aporte algo más que ideas sugestivas para una teoría de la política, o sea que un movimiento específicamente anarquista logre alguna vez triunfar, ambos presupuestos ofrecen serias dudas. Por otra parte, las ideas libertarias pueden resultar importantes en una reinterpretación del liberalismo y del socialismo, y se pueden en parte realizar en los objetivos y actividades de los movimientos populares. Puesto que el anarquismo es en esencia la menos sectaria de las doctrinas, la difusión efectiva de la influencia anarquista puede constituir su última y más valedera contribución a la política.