

EL ANARCUIISMO COMO FENÓMENO POLÍTICO-MORAL

Carlos
Díaz



El anarquismo nunca negó la autoridad moral, sino simplemente el autoritarismo, es decir la dominación.

Decir filosofía política y decir ética es una tautología para el anarquismo, resultando el apoyo mutuo una moral de la solidaridad popular.

Para el anarquismo es bueno, es moral lo que favorece a la sociedad en que se vive, y malo lo que la perjudica, frente a la afirmación de Lenin de que es moral exclusivamente lo que favorece al partido, e inmoral lo que le perjudica.

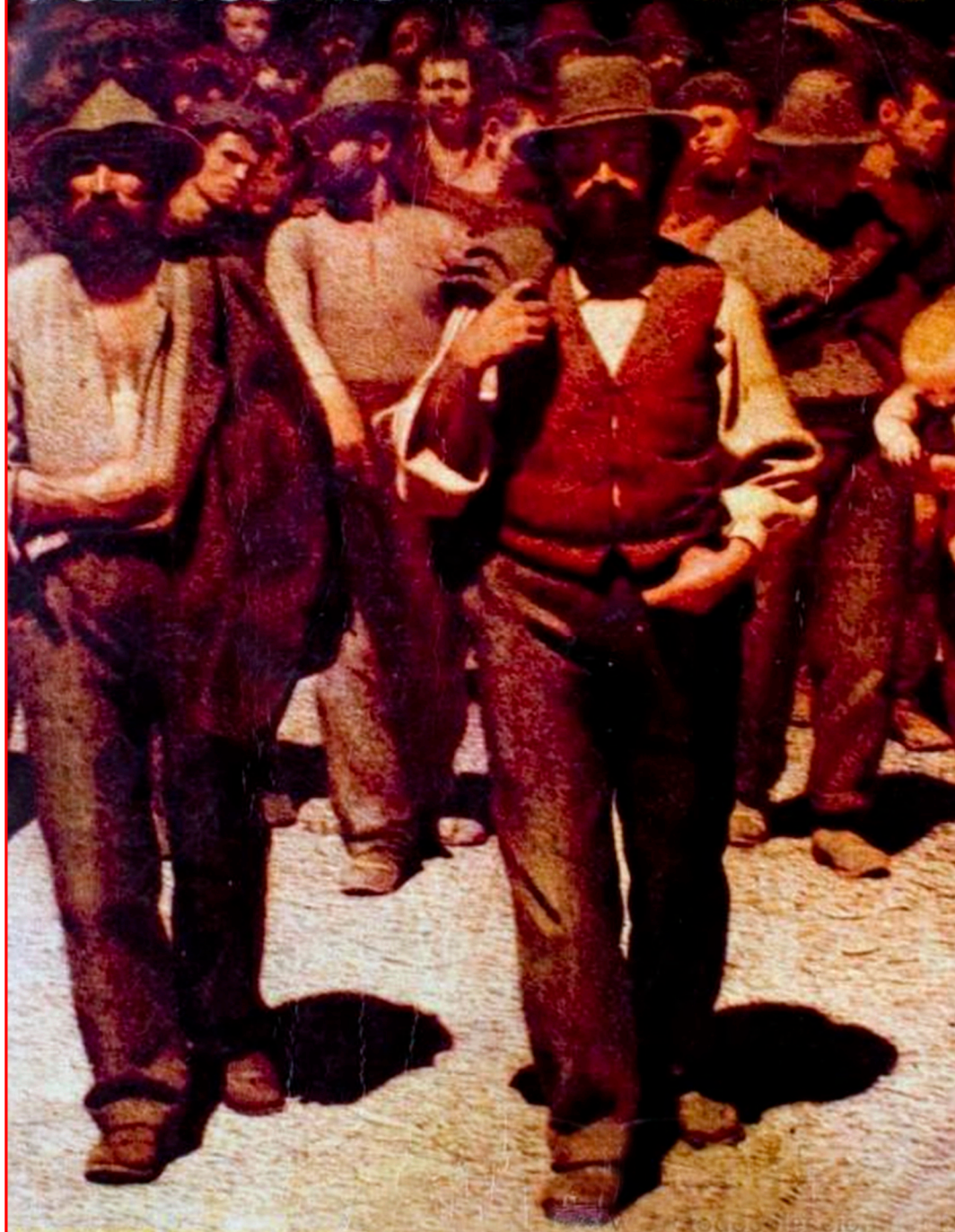
Como decía Kropotkin el sentimiento moral es innato en el ser humano, pues se nace con él y se va desarrollando positiva o negativamente: “El sentimiento moral es en nosotros una facultad natural lo mismo que el olfato y el tacto”

Este libro es, en esencia, una acuciosa especulación acerca de las concepciones kropotkinianas.

EL ANARQUISMO

COMO FENOMENO
POLITICO MORAL

CARLOS DIAZ



Carlos Díaz

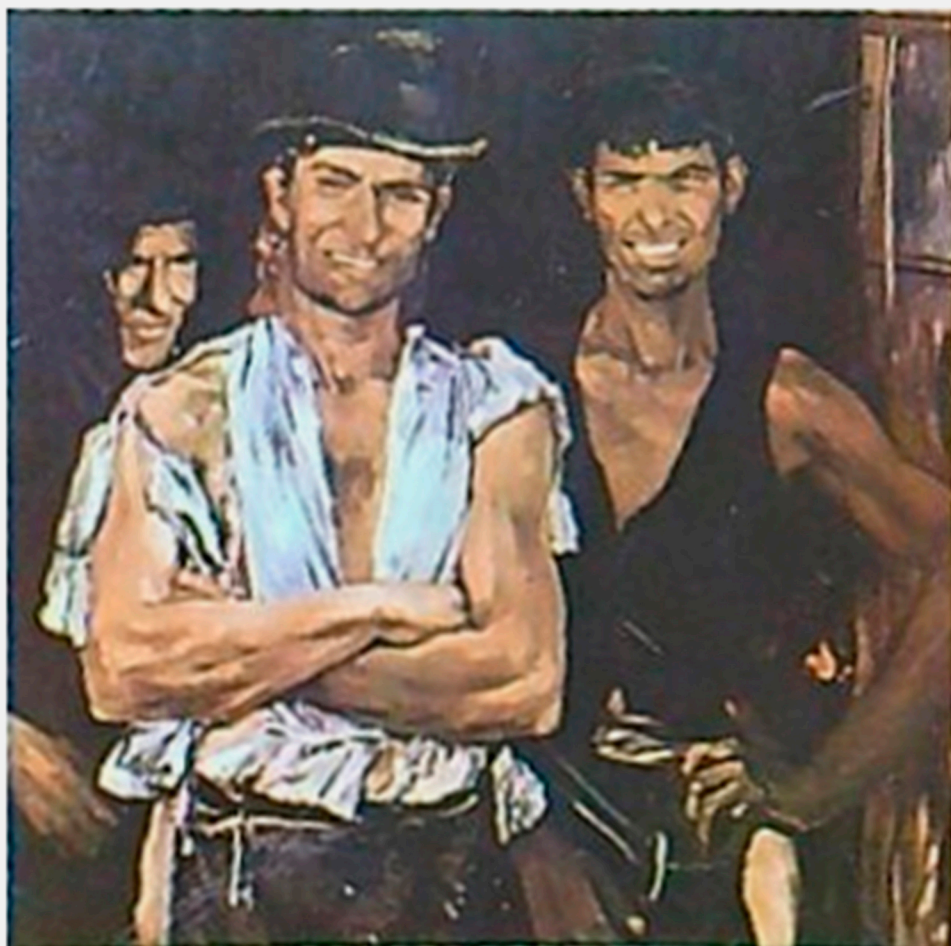
**EL ANARQUISMO
COMO FENÓMENO POLÍTICO–MORAL**

CARLOS DÍAZ

EL ANARQUISMO

COMO FENÓMENO POLÍTICO MORAL

prólogo de D. Abad de Santillán



zero zyx



Editores Mexicanos Unidos, S. A.

Primera edición: septiembre de 1975

Edición digital: C. Carretero



Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

INDICE DE CONTENIDO

A MANERA DE PROLOGO:

La Inteligencia y la Revolución de la Justicia y de la Libertad

I. El Apoyo Mutuo

II. La moral del apoyo mutuo

III. El “federalismo” del apoyo mutuo

IV. Libertad y demopedia del apoyo mutuo

V. Miseria y grandeza del “pueblo”

VI. El apoliticismo como política

VII. Propiedad y Estado

VIII. ¿Un nuevo concepto de dialéctica?

IX. Para una praxis anarcopersonalista

CONCLUSIONES

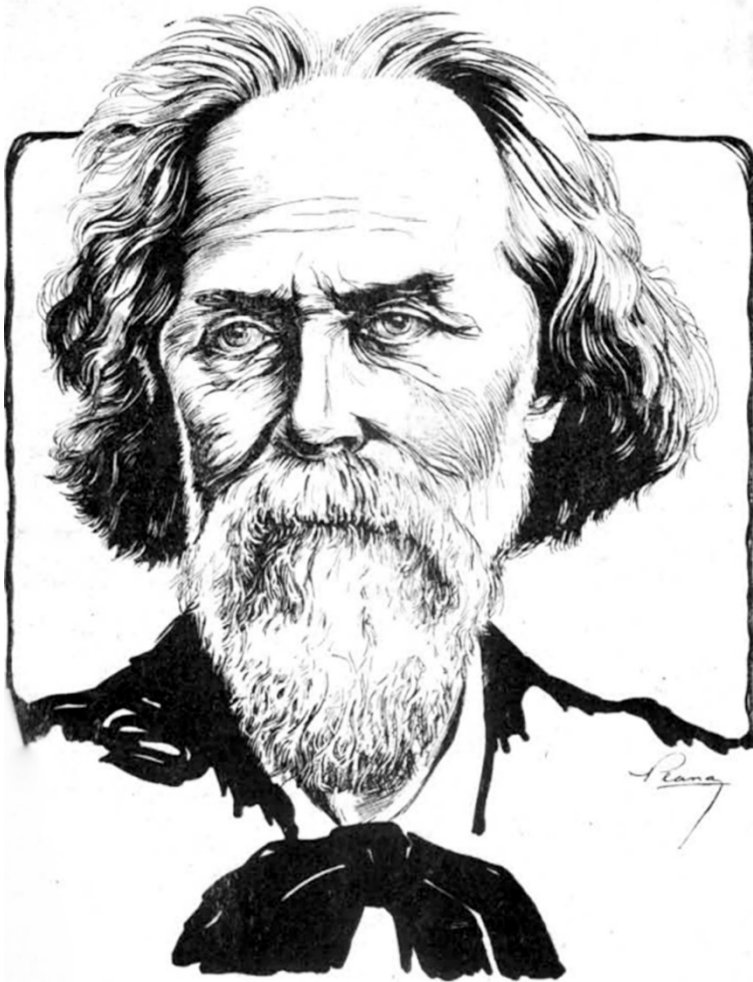
BIBLIOGRAFIA

ACERCA DEL AUTOR

¿Cómo en un siglo ilustrado y positivo existen aún profesores de filosofía pura, gentes que enseñan a la juventud a filosofar fuera de toda ciencia, de todo arte, de toda literatura y de toda industria, gentes que hacen –lo más concienzudamente del mundo– el oficio de vender lo abstracto?

P. J. PROUDHON: *Filosofía popular*.

Librería de Alfonso Durán. Madrid, 1868, p. 39.



Élisée Reclus [1830–1905]

Nadie como Elíseo Reclus puede simbolizar el alto valor de la Inteligencia luchando por la Revolución de la Justicia y de la Libertad.

A MANERA DE PRÓLOGO

LA INTELIGENCIA Y LA REVOLUCIÓN DE LA JUSTICIA Y DE LA LIBERTAD

Diego Abad de Santillán

Al leer y releer las páginas de una compilación de trabajos que el profesor de filosofía Carlos Díaz ampara con el título genérico de *El anarquismo como fenómeno políticomoral*, se nos ocurre echar una mirada a la frustración, a la traición de los intelectuales, de la intelligentsia –*la trahisson des clerics*, una traición contra sí mismos, y contra sus pueblos, contra todos los pueblos, contra la justicia, contra el progreso, pese a sus aportes científicos y tecnológicos, y contra la libertad,

ese bien supremo de que nos hablara el predicador don Quijote de la Mancha, un bien “con el que no se pueden comparar los tesoros que encierra la tierra y que la mar encubre, un don por el que, así como por la honra, se puede y se debe aventurar la vida”. Carlos Díaz es uno de los valores de las nuevas generaciones españolas que no hicieron la guerra civil, porque no habían nacido o eran niños o adolescentes en 1936; viene de la filosofía y actúa en la docencia de las materias de su vocación en Madrid, y está dando testimonios de una extraordinaria laboriosidad.

Las excepciones de los intelectuales que no se traicionan a sí mismos ni traicionan a sus pueblos son raras, pero no por eso impresionan y conmueven menos, y tampoco abundan los periodos en los que parece que todo contribuye a que la traición no se produzca o, por lo menos, no alcance el nivel de la generalización. En el momento en que escribimos estas líneas es objeto del asombro del mundo una de esas excepciones, heroica en grado sumo, con todas las cartas boca arriba y todos los ingredientes morales de un extremo sacrificio; se trata del caso de Alexander Solzhenitsyn, apenas acompañado en el interior del imperio soviético por el físico nuclear Andrei Sakharov y por muy pocos más; Solzhenitsyn es uno de los grandes novelistas rusos, a quien se otorgó hace años el premio Nobel de literatura, y ha tenido el valor no común de un gesto de desafío al aparato burocrático, militar y policial más monolítico de la historia, logrando que en el pueblo que lo sostiene con su trabajo y

su obediencia funcionen impecablemente los reflejos inducidos que terminan en el grito casi unánime ¡vivan las cadenas!, después de haber hecho no pocos sacrificios para romperlas, un grito que tiene todas las características de una altiva profesión de fe y de adhesión a la esclavitud. Atentar contra esa profesión de fe es tanto como perpetrar la más negra traición contra los dogmas sagrados de la tiranía y servidumbre nuevas.

¿Se puede marchar por la ruta de la vida cotidiana sin sentirse sacudidos de algún modo y conmovidos por el alto ejemplo de unos pocos héroes que al fin y al cabo no hacen más que cumplir con su deber y reivindicar un derecho inalienable? El intelectual, el pensador, el escritor o el investigador, el poeta o el artista tienen el derecho y el deber primordiales de no callar, el derecho y el deber de clamar con todo el vigor de sus pulmones su verdad. Sin embargo, en el trayecto milenario de la historia escrita, los Solzhenitsyn no han proliferado más que en determinados periodos de breve eclosión; los más buscaron la mimetización en el silencio cobarde y acomodaticio o se vendieron por treinta dineros a los amos de la hora y formaron sumisos en la cohorte de la adulación, de las apologías a los mandarines de turno, teológicos, políticos, económicos, sociales, que se valieron de todas las malas artes para retener el privilegio de la limosna caritativa, de los empleos, sinecuras y favoritismos.

Nos viene a la memoria el discurso de Ignazio Silone en la conferencia internacional del Pen Club, el 3 de junio de 1947, un discurso de notable nivel ético, sobre la dignidad de la inteligencia y la dignidad de los intelectuales. Al presentar el balance de los acontecimientos vividos desde los comienzos del totalitarismo de los Mussolini y de los Hitler, el escritor italiano se atrevió a confesar ante un foro selecto que “los acontecimientos han demostrado una vez más que el ejercicio de las letras y de las artes no supone una garantía de moralidad o de firmeza de carácter; han probado que cada vez que la clase dirigente naufraga en una crisis o en los extravíos y errores que la engendran, la mayor parte de los hombres de letras y de los artistas son también arrastrados”... Y expresó también: “La inteligencia, desviada de su función natural, que es el servicio valeroso y humilde de la verdad, se envilece en la búsqueda permanente de éxitos efímeros y de coartadas que puedan encubrir las traiciones inevitables. Un grave acontecimiento colectivo, un cambio político y social, la dictadura, la guerra, la revolución, la peste, el hambre, son juzgados por el escritor según la manera en que puedan influir sobre las condiciones de su propia celebridad”... Si, hay junto a la dignidad de la inteligencia, la indignidad de los intelectuales,

¡Cómo hubiese cambiado todo –inclusive el porvenir de la especie humana sería otro– si la inteligencia no hubiese prestado su cooperación esclava a los dogmatismos

absolutistas institucionalizados que nos conducen a la degradación y a la ruina! Esa no cooperación con lo antisocial y con lo amoral habría tenido mucha mayor trascendencia que la que un día atribuíamos a la huelga general de los trabajadores manuales en la destrucción del sistema capitalista. Sin el apoyo activo o pasivo de la inteligencia, científica o tecnológica o humanista, el mundo en que nos ha tocado vivir y del que no podemos escapar, no podría sostenerse, sobrevivir por mucho tiempo, cualquiera que sea el rigor empleado para obtenerlo, incluida la práctica del ajusticiamiento por garrote vil.

Carlos Díaz nos está ofreciendo una excepción desgraciadamente una excepción, porque no ha querido buscar refugio en una torre de marfil, sino que optó por cavar una trinchera propia como parte de su pueblo, al servicio de su pueblo y de la propia conciencia, independiente, como uno de aquellos caballeros que salían lanza en ristre a combatir por lo que consideraban digno de su empresa, sin miedo y sin tacha. No quiso sumarse dócil al séquito de los triunfadores y de los demagogos, de derecha, de centro o de izquierda, junto a los cuales y al servicio de los cuales el camino es relativamente llano y no exige ninguna gran proeza; el camino elegido por Carlos Díaz, en cambio, ni está hecho ni es fácil; tiene que abrirlo a pulso, paso a paso, golpe a golpe, valientemente, como diría el poeta, sin más aliciente que el del cumplimiento del deber y la reivindicación del derecho.

La inteligencia, como sabiduría o como esfuerzo de la verdad, como nueva ética individual o social es un poder capaz de gravitar decisivamente en la historia y en el conglomerado social, un poder ante el que a la larga pali-decen los poderes cimentados en el dogmatismo, en la coacción despiadada y en el terror.

Los modernos estados, en la corriente totalitaria que se ha derramado por el mundo en nuestro siglo y ante nuestra mirada, quieren absorberlo todo y acaban por no tener más poder, más autoridad que la del aparato mentado, con su mecanismo administrativo, policial y militar. Un poder y una autoridad que, en el aislamiento, acaban por desgastarse y debilitarse, sobre todo cuando se pretende marginar el trabajo del músculo y el trabajo intelectual, y suplir su presencia activa con sucedáneos demagógicos huecos. Surge entonces, ante la petrificación del aparato dominante, la necesidad y la reclamación del cambio, de la revolución, y es entonces cuando se comprueba y se comprende que no hay cambios, que no hay revoluciones sin la confluencia armoniosa de la inteligencia, de la cultura, de la ciencia, y la base popular y social permanente que es el pueblo, la única izquierda auténtica. Aislados, esos factores activos resultan al final impotentes.

Puede ocurrir y ha ocurrido que, en ciertas emergencias, la inteligencia y el pueblo se sumen, sin comprender la contradicción y el peligro que esa conducta entraña, al mito del estatismo, de la superestructura estatista, y entonces

nada le conmueve, nada afecta a su estabilidad; pero cuando el mandarinzgo absorbente afirma su poder de decisión y pretende que la inteligencia y el pueblo le obedezcan y le sirvan incondicionalmente, acaba por aislarse y por refugiarse en la fuerza, en la tiranía, y crea las condiciones que inclinan las voluntades sanas al cambio. El servilismo no es a la larga una piedra angular para el progreso y no armoniza con el sentido de la justicia, y el sometimiento de la inteligencia al mito sacralizado del estatismo es servilismo, y entonces y a la larga, la rebelión, individual y social contra esa opresión es inevitable. Un día es Solzhenitsyn, otro es una masa creciente y contagiosa de Solzhenitsyn, y el cambio adviene. Los estados se transforman, en las dinastías y en los baronazgos industriales, un día son absolutos, otros democráticos, monárquicos o republicanos o supuestamente socialistas, y en todos los casos lo permanente, el pueblo, la comunidad, el conglomerado social es sacrificado y subyugado, también en nombre de la dictadura del proletariado, un señuelo que no seduce ya más que a los que aspiran a integrar la burocracia roja. Lo importante para todos los mandarines es lo que ya nos anunciaba como fatalidad José Ortega y Gasset, que el poder sea ejercido por una minoría que ha tenido o que tenga o tendrá los medios para imponer su supremacía a la multitud, a esa vil multitud que no puede imaginar ni pretender la vida sin tutelaje permanente. En la teocracia, en la aristocracia, en el feudalismo, en la democracia el elitismo es el anti-

pueblo, la anti-libertad del hombre y la institucionalización de la desigualdad y de la injusticia.

El día que el poder de la inteligencia se afiance y se confunda con el pueblo, con la comunidad esencial y permanente, se alcanzará el equilibrio, la estabilidad buscada por tantos caminos y desvíos. Una cosa es el Estado fuerte y otra la comunidad fuerte y dueña de sus destinos, y la inteligencia tiene que elegir entre sumarse obediente al uno o sumarse con independencia y dignidad a la otra. Carlos Díaz eligió, como un moderno narodnik, la causa de la comunidad, del pueblo.

El imperio romano, grandioso edificio militar y jurídico varias veces secular, fue sacudido hace veinte siglos hasta en sus más firmes cimientos por unas pocas ideas morales que irrumpieron por entonces en uno de los pueblos sometidos, ideas como las que anunciaban que el hombre era hermano del hombre y debía seguir siéndolo, o las que aconsejaban comportarse con el prójimo como cada cual desearía que el prójimo se comportase con él, o las que recomendaban que todo hijo de vecino se ganase el sustento cotidiano con el sudor de su frente y el esfuerzo de sus brazos. Se trataba de una revolución social y moral en toda la acepción de la palabra, sin legiones adiestradas y aguerridas, sin proyectiles teledirigidos, sin tanques ni aviones de combate. Si el cesarismo sobrevivió ante aquel movimiento arrollador de opinión, fue porque advirtió a tiempo su debilidad y optó por negociar, por transar y reconocer aparentemente los

móviles religiosos de las reivindicaciones populares; las adhesiones que la revolución social cristiana mereció en los primeros tiempos se fueron debilitando en su contenido ético, y aquellos que catalogaríamos hoy como los dirigentes intelectuales de la época, los obispos, los grandes sacerdotes, prefirieron compartir los privilegios del poder con el enemigo en declive y tomar así en sus manos el sueño del imperio universal con otro ropaje verbal e ideológico. De aquello de ganarse el pan con el sudor de su frente quedó el signo de inferioridad, de bajeza y de vileza de los que sudaban, poco más o menos como antes, cuando la ley suprema, el mandato divino era la división de los seres humanos en privilegiados y en desheredados, en amos y siervos, en señores y esclavos. A cambio de esa sumisión y de esa servidumbre, a los que se les privó de todo, se les prometió por su resignación y su mansedumbre la bienaventuranza eterna para después de la muerte.

Más cerca de nosotros, un par de siglos atrás, un esfuerzo intelectual, un conglomerado espontáneo de personalidades de primera magnitud en las letras, en las ciencias, en la filosofía, en la historia, un sol en la noche, hizo de la Francia borbónica y alegre algo como un símbolo de progreso, de liberación, de luz; fue de ese esfuerzo, de ese impulso del que salió la Enciclopedia; los Voltaire y Rousseau, los D'Alembert y Diderot fueron los apóstoles de una nueva era; no aspiraban a ser concejales o alcaldes, diputados o ministros o simples puntales y apologistas de los dogmas del

poder político y eclesiástico de su tiempo; pero esa renuncia no les impidió ser un poder, aunque no contaron con ejércitos a sus órdenes, con Bastillas ni con verdugos para los disidentes y rivales; eso no obstante constituyeron la fuerza impulsiva que derribó la Bastilla parisién y puso fin al cesarismo borbónico. Si luego se apuntaló otro imperio en lugar del caído, tan autoritario o más que el anterior, esa construcción no fue tan sólo fruto de la ambición de un hombre, Napoleón I, sino de la sumisión y de la servidumbre voluntaria de la inteligencia cegada por la gloria del gran capitán del siglo, traicionándose a sí misma y traicionando a Francia y al mundo, al mundo que había hecho de Francia una antorcha luminosa, un nuevo evangelio de progreso, de justicia y de liberación.

Después de muchos ensayos y sacrificios, un día se logró comenzar a vertebrar voluntades en España para echar las bases de una nueva estructura económica y social contra los restos del viejo feudalismo agrario y contra el moderno capitalismo industrial, y se hizo presente en 1864 la Asociación Internacional de los Trabajadores, por la que habían venido luchando los obreros europeos. España no había sido tenida en cuenta, pues vivía al parecer al margen de las inquietudes del mundo, encerrada por murallas defensivas para preservarla de innovaciones pecaminosas y evitar cualquier contaminación liberal. Pero desde 1870 entró en la escena de la organización internacional del trabajo y fue el asombro de Carlos Marx, por un lado, y de

Miguel Bakunin, por otro, los dos grandes rivales. Las asociaciones obreras españolas fueron presentadas por esos hombres al resto de Europa como modelos, como ejemplos a seguir. Pues bien, sus estatutos, sus programas, sus enfoques fueron el fruto de la estrecha cooperación de notables obreros manuales autodidactos y la juventud universitaria de entonces, un Trinidad Soriano, profesor en ciencias, un García Viñas, estudiante avanzado de medicina, y otros. Bakunin había sostenido ya que uno de los factores de la revolución social era la adopción de la causa del pueblo por los sectores intelectuales y verdaderamente nobles de la juventud, impulsada por sus generosas convicciones y sus ardientes aspiraciones, a pesar de que por su nacimiento perteneciesen a las clases privilegiadas. Esa anticipación queda en pie. No hay revolución triunfante sin esa adhesión de la inteligencia a la causa legítima del pueblo, que reclama la liberación de la explotación y la dominación del hombre por el hombre.

La fecunda cooperación de obreros de oficio y de intelectuales no pudo mantenerse con la simbiosis inicial, fue imposibilitada y sofocada por el furor persecutivo antiobrero, antiasociacionista de Sagasta, de Cánovas del Castillo, de Antonio Maura y de sus sucesores, monárquicos y republicanos. Los intelectuales, algunos de los cuales se habían sentido atraídos por el mundo del trabajo organizado, embrión posible de un mundo nuevo, se refugiaron poco a

poco en miradores en los que no corrían riesgos; se consagraron a su profesión, se enquistaron en ella y acabaron por someterse a los dictados de los amos, de la élite dominadora, como amanuenses dóciles, y los que se abroquelaron en su independencia, por temor o por comodidad, se cuidaron de que se les sorprendiera en connivencia, en diálogo, en actitudes de simpatía o de solidaridad demasiado estrechas con el mundo del trabajo manual asociado, con la casta de los desheredados que protestaba porque se le recargaba de deberes y se le privaba de derechos.

Algunos escritores, novelistas, poetas, artistas reflejaron en sus obras fulgores demasiado llamativos para ser ignorados, para pasar de largo ante ellos; la figura de un Fermín Salvochea, el santo de Andalucía, sirvió como protagonista en algunas creaciones literarias (Blasco Ibáñez, Valle Inclán); las luchas del trabajo dieron motivo a evocaciones logradas (Concha Espina, Giges Aparicio, etc.) o a dramas como el de Juan José (Joaquín Dicenta). Un Francisco Giner de los Ríos dedicaba algunas horas semanales de su cátedra a ahondar en el mensaje del anarquismo con profunda honestidad, y un Pedro Dorado Montero afrontó el examen y la disección del valor social de leyes y autoridades. Pero las leyes de excepción y de represión fueron demasiado duras para soportarlas y desafiarlas, y algunos de los que pasaron por la prensa libertaria no tardaron en saltar la barrera y en resguardarse contra todo riesgo en las filas contrarias (Azorín, Ramiro de Maeztu).

Los españoles, sobre todo los que hicimos la guerra desde uno de sus grandes sectores, no podremos olvidar la traición de las élites dirigentes de los partidos llamados de izquierda, republicanos, comunistas, socialistas, mancomunadas contra la iniciativa y la acción constructora del pueblo, que había iniciado la más importante y promisoría revolución social del mundo. El científico y filósofo Noam Chomsky, en su obra *American Power and the New Mandarins* (El poder americano y los nuevos mandarines, 1969), explicó, como pocos, el odio, la resistencia, la difamación contra esa revolución popular por los mandarines de todos los partidos que enarbolaban la bandera de la República. Allí donde no había más valor sustantivo que el pueblo en acción, se formó una coalición de dirigentes para estrangularlo por todos los medios, aun al precio de debilitar y desmoralizar el impulso y el fervor de ese pueblo. Para ello falsificaron la historia y la verdad desde los altos cargos gubernativos, informativos, periodísticos y lo siguieron haciendo aún después de la derrota. Una traición imperdonable contra España y contra su destino.

Un economista y filósofo político de la nueva generación española, Vicente Pérez Sábada, se refería recientemente a la génesis de la mitificación de las élites que ocupan los altos cargos, valiéndose de “teatrales concesiones de honores y condecoraciones” y del empleo de tratamientos y panegíricos “que evocan capacidades superiores y supremas virtudes y heroísmos”. En consecuencia, se pretende

continuamente “sugerir al pueblo que hace un buen negocio dejando que otros decidan por él, porque los que deciden son los mejores, que además se «eligen» a sí mismos, dada su alta vocación de servicio”. Lo mismo hoy que ayer. De ahí la irracionalidad y el anacronismo de las condiciones en que se encuentra España para ponerse a tono con el resto del mundo, al que tendrá que integrarse, porque no puede, en su situación geográfica y política, seguir siendo una isla perdida en el archipiélago de las otras islas que se han integrado en un conglomerado mayor, articulando sistemas de apoyo mutuo y de mutuo aporte al progreso de todos.

Sin el divorcio virtual de la inteligencia y el trabajo organizado, sin la distancia que se fue ensanchando entre esos dos factores por la presión gubernativa, y por el terror y la intimidación, no se podría explicar la historia de España en la segunda mitad del siglo XIX y en lo que llevamos del XX. Las excepciones no alteran el panorama general. Los intelectuales, en su inmensa mayoría, no supieron, o no pudieron, o no se atrevieron a constituir y defender su poder, y menos su poder dinámico, el que habría cambiado el rumbo del país por medio de su fusión, de su acercamiento y de su solidaridad con el poder latente en los pueblos, en las grandes comunidades sociales.

Se habla hoy muy a menudo de la imperiosidad de cambios de estructuras, pero esos cambios no pueden operarse con provecho y con garantía más que en la simbiosis del poder de la inteligencia y el poder inherente a los pueblos mismos,

en función y en acción con la misma meta y la misma ruta, la de la justicia, la de la libertad, la de la dignidad humana.

México nos ofrece una variante: una parte mayoritaria de la inteligencia, el partido de los “científicos”, como se le llamaba, estaba al servicio de la tiranía de Porfirio Díaz; una minoría de ilimitada abnegación, combativa, se opuso a la reelección de ese presidente perpetuo en la última década del siglo XIX y desde los primeros años de la primera década del siglo XX con la sigla del Partido Liberal Mexicano; la batalla duró muchos años, la minoría intelectual, periodística, se hizo carne y sangre del pueblo, bajo la inspiración de Ricardo Flores Magón y de sus compañeros, y tras no pocos sacrificios provocó la revolución que puso fin a la tiranía. La parte más dinámica y abnegada de la inteligencia mexicana se integró a los trabajadores y a los campesinos de México, y juntos lograron la victoria. Los que luego encarnaron los altibajos del proceso revolucionario quisieron aprovechar el cambio y dirigirlo a través de sus agrupaciones políticas o de sus influencias militares, pero la revolución fue obra de la amalgama liberal–popular que simbolizó el magonismo, antes de Madero y después de Madero, de De la Huerta, de Carranza, de Obregón.

Hay que recordar la valentía y el desafío de la inteligencia rusa contra el absolutismo del imperio de los zares, en lo que se llamó la edad de oro de las letras, la era de los Alejandro Herzen, Dostoyevski, Gogol, Puschkin, Tolstoi, Turguenief y Máximo Gorki. Sin ellos y muchos otros como ellos, el

zarismo no habría caído, no se habría desvanecido como algo anacrónico, no habría sido apartado del camino como un obstáculo sin razón de ser. Como no se concibe la Revolución Francesa sin la acción demoledora previa de la Enciclopedia, tampoco es posible hablar de la revolución rusa sin sus precursores literarios, heraldos de la revolución. Fueron esos escritores brillantes y audaces los que despertaron y fortalecieron el anhelo de liberación y de justicia de las grandes masas obreras y campesinas rusas, las mismas masas que, favorecidas por la derrota del imperio en la primera guerra mundial, le pusieron fin. Pero los intentos para tomar las riendas del propio destino en sus manos por esas masas populares rebeldes, fueron hábil y brutalmente malogrados y aplastados por un pequeño partido de líderes intelectuales que se declaró único rector del cambio operado y su único usufructuario al amparo de la supuesta dictadura del proletariado. Para mantener esa hegemonía procedió a una extirpación metódica y fría de toda opinión divergente. Los socialistas revolucionarios de la tendencia de María Spiridonova, los anarquistas de tan hondo arraigo en la tradición y en la lucha, los sindicalistas revolucionarios fueron liquidados ante el pelotón de ejecución, en las soledades de Siberia, en la isla de Solovetzki, en el Ártico, y en otros lugares inhóspitos. No quedó en pie más que la voz de un partido articulado para el dominio absoluto, con un poder omnímodo que jamás había tenido el zarismo y con un aparato de represión que dejó en las sombras todo lo que había registrado la historia hasta allí en crueldad y

refinamiento y todo lo que registró en lo sucesivo, y registró mucho en ese orden de impiedad y de inhumanidad.

Continuó la sofocación de los disidentes e inconformistas de otras tendencias políticosociales en el periodo de los supremos jefes Lenin y Trotzky, y siguió la depuración, la purga, de los críticos del propio partido y de los sospechosos de que un día pudieran ser críticos, en la era de Stalin, y si un León Tolstoi pudo enfrentarse en su tiempo con el zar y decir su verdad al zar, en la nueva Rusia de la dictadura del proletariado, justamente allí donde el proletariado tiene menos voz y menos voto que en ninguna otra parte, habría sido imposible que la voz del apóstol de la no violencia y de la escuela de Yasnaia Poliana tuviese eco alguno. Y además se llegó a la aberración monstruosa de interpretar esa tiranía sin limitaciones de ninguna especie como un dogma sagrado, como una revolución intocable, como única y verdadera religión. Por eso, a los que ven los acontecimientos desde lejos, les cuesta juzgar el atrevimiento de un Solzhenitsyn al cabo de medio siglo largo de sumisión y de culto al peor y más absoluto de los totalitarismos verticales de la historia humana y a sus míticos representantes. ¿Estará en sus cabales el autor de *El archipiélago Gulag*, o fue más fuerte en él la vocación de sacrificio por la verdad, la libertad y la justicia que el apego instintivo a la conservación de su vida?

Si seguimos, aunque sea someramente, mencionando casos de regresión, de nuevas creaciones míticas por obra de la propaganda, de la información y la comunicación

controlada y monopolizada, por obra de la fuerza irracional, mecánica, no haríamos más que reiterar la presencia del mismo fenómeno de anulación del ser humano en beneficio de las nuevas constelaciones de dominación, los nuevos mandarines, importando poco qué razonamiento, qué argumentos, qué motivaciones se emplean para llegar al mismo resultado de subyugación, de opresión, de tiranía. Y en todos los casos, si vemos algún pasajero relámpago de protesta y de dignidad, vemos enseguida a la inteligencia sirviendo causas extrañas a su misión y a su deber, o en silencio cómplice cuando debería distinguirse en su acción y en su obligación de ser antorcha y guía para salir de las tinieblas.

¿Qué relación tiene todo esto con las páginas escritas por Carlos Díaz y que conforman este libro, presentando al anarquismo como fenómeno políticomoral?

Ante todo, no es corriente, no es habitual que un docente de formación superior tome a su cargo el estudio y el esclarecimiento de una posición ideológica juzgada por los más como pecaminosa, un tabú, aunque, al seguir las huellas de los ensayos de las nuevas generaciones para superar la crisis espiritual y moral en que vivimos, se encuentren casos como el de Carlos Díaz en Italia, en Alemania, en Francia, en los Estados Unidos, y también en España, pero son minoritarios frente a la reviviscencia de los caminos trillados, a la revitalización de dogmas sin otras variantes que las de eventuales nuevos vocabularios y nuevos ropajes.

En este último lustro pocos igualan, o mejor dicho, nadie iguala a Carlos Díaz en la profusión de sus ensayos en revistas y opúsculos sobre el anarquismo, su pasado, su esencia, su significación, su valoración y exégesis, tarea en la cual hizo frente valerosa y honradamente a frases hechas despectivas, a tergiversaciones y desfiguraciones malévolas y absurdas. Para hombres de su formación habría sido mucho más fácil y llano sumarse a la escolástica marxista, con sus carriles y sus dogmas, su máquina de poder bien montada, como han hecho tantos intelectuales jóvenes, eclesiásticos de la nueva ola renovadora, pequeños o grandes burgueses, escritores y artistas que se figuran miembros de las corrientes opositoras a lo existente incómodo y en declinación; viejos sistemas autoritarios con nuevos ropajes verbales y con nuevas dialécticas oportunistas. Aunque para ese viaje indudablemente no hacían falta alforjas, pues a lo sumo todo se reduce a sustituir unos dogmas por otros del mismo contenido intrínseco, antihumano, antiprogresivo, contrario a todo sentido de la dignidad del hombre y de la moral de la igualdad y la confraternidad solidaria.

El anarquismo es algo distinto, fundamentalmente distinto, y aunque sus raíces puedan ser halladas en los más remotos orígenes de la historia escrita, no fue nunca un sistema cerrado, con rejas, ni en política ni en economía, pero fue en cualquier momento incompatible con todo lo que pueda lesionar la persona humana en su dignidad y en

su libertad. Se resiste a lo que se opone a esos valores esenciales y a todo lo que tienda a aplastarlos, a sofocarlos, a desconocerlos, y como expresión de una moral sin dogmas ofrece esperanzas y perspectivas que no ofrecen los meros cambios de aros, de ritos, las nuevas exigencias de obediencia y de silencio. El anarquismo exhorta en su mensaje a que cada cual comience por lo menos a sentir la aspiración a tomar en sus manos el propio destino.

Carlos Díaz fue afectado por el impacto que dejó en su espíritu la interpretación humanista de Emmanuel Mounier; desde ese pedestal firme, pasó al examen de El apoyo mutuo, de Pedro Kropotkin, obra que hemos editado y divulgado tantas veces, sobre todo por el respeto que nos inspiraba su carácter científico, su dominio de las ciencias naturales, del comportamiento de los animales y de los hombres. Pero Carlos Díaz extrajo de ese sólido manual antidarwiniano lecciones, conclusiones, riquezas ideológicas que no habíamos sabido extraer nosotros y que tampoco nos preocupamos de extraerlas. Nadie como él ha escrito tanto sobre la trascendencia ética del apoyo mutuo, aunque el propio Kropotkin expuso más de una vez ese basamento de su doctrina moral; para Díaz fue un descubrimiento y fue para nosotros un redescubrimiento también. El apoyo mutuo es la esencia de la filosofía anarquista, de su ética individual y social. Pero no quedó estancado en esa etapa primera; le vemos editando y prologando y anotando libros básicos de Proudhon, y fijando su alcance y sus valores, a

libros de Kropotkin, como las *Memorias*. Últimamente ha resumido para una empresa editora madrileña las biografías de tres anarquistas: Proudhon, Bakunin y Kropotkin, síntesis que no dejan nada que desear por su erudición, su verdad y su comprensión; y su inquietud no podía detenerse ante un pensador original como Max Stirner, demasiado olvidado e ignorado y que vemos renacer en estos tiempos.

Aunque no fuese más que por su claridad en la interpretación de la verdadera esencia del anarquismo, Carlos Díaz merece nuestro respeto y nuestro aplauso; ha sabido desentrañar lo que es meramente episódico, circunstancial de lo que es medular y permanente, y ha puntualizado y desmentido las acusaciones y deformaciones que se hicieron del anarquismo por parientes próximos o por adversarios lejanos.

En uno de sus trabajos recuerda lo que dijo Saverio Merlino, el jurista libertario italiano, en su autodefensa en el curso de un proceso ante los tribunales: “Somos anarquistas, pero la anarquía no es la amorfía, la ausencia de forma y orden”. La anarquía es apoyo mutuo y se alberga en todo ser racional, porque todo ser racional es cooperativo.

De sus indagaciones en los escritos de los representantes más reconocidos del pensamiento anarquista concluye el autor de este libro que se trata de una filosofía del apoyo mutuo, entrelazada en su base, sin cúspides de autoridad ni exclusivismos privados; es decir, se trata de una ética

comunitaria, de una moral política de convivencia humana. Refuta con pruebas oportunas las desfiguraciones y deformaciones e interpretaciones de exégetas bien o mal intencionados con un aplomo y una solidez que no es habitual ni siquiera entre los propagandistas digamos profesionales del anarquismo en sus publicaciones periódicas; asombra su amplitud y su meticulosidad en la información y el aprovechamiento de sus lecturas para probar cada uno de sus asertos, cada una de sus respuestas a la hostilidad adversaria, como en el caso de la leyenda del anarquismo violento y sus contingencias.

Después de una lúcida presentación de sus tesis, Carlos Díaz no oculta su condición y su conciencia de portavoz, de intérprete de la ideología de la “nueva izquierda”, de la verdadera izquierda, la representada por el pueblo, frente al estalinismo y a la escolástica, y se abre paso hacia una nueva praxis¹, concluyendo en lo que llama el anarcopersonalismo, es decir en la presencia activa de la persona para humanizar las estructuras sociales.

“Tan cercanos se encuentran personalismo y anarquismo nuevos que me veo obligado –dice– a una nueva crisis²

1 Práctica, en oposición a *teoría* o *teórica*. Praxis es el proceso por el que una teoría, lección o habilidad se realiza. Praxis puede referirse también al acto de involucrar, aplicar, ejercitar, realizar o practicar ideas. [N. e. d.]

2 Las contracciones, también conocidas como crisis, son un recurso morfofonológico de la lengua española que consiste en fusionar o unir dos o más palabras para formar una sola, vg.: políticomoral. [N. e. d.]

lingüística, expresada en el término anarcopersonalismo”. Una ligazón de las doctrinas de Emmanuel Mounier con el apoyo mutuo kropotkiniano. Presenta así las líneas maestras del anarquismo:

“1. Su carácter ético–antropológico–político prohumanista. Pasado ya el aluvión de un cierto marxismo antihumanista, el anarquismo ofrece su contenido como piedra de toque para enfrentamientos ideológicos.

“2. Su carácter ético–político no reclama un status de cientificidad en todos los marxistas. En general, sin embargo, pretende, como el marxismo, ser un código científico capaz de explicar y transformar la realidad. Pero, a nuestro juicio, hay un cierto fetichismo cientificista en ambas concepciones, más ideológico que científico, sin que por ser ideológico deje de ser respetable. Frente al anarquismo, incluso, pensamos que tampoco él puede ser un movimiento en posesión de las claves científicas del cosmos. ¿Hay algo puramente científico dentro de la ciencia? Pues mucho menos en movimientos praxeológicos³ que “desideologizan” transideologizando.

3 Praxeología es la ciencia que estudia la acción humana desde el punto de vista de las implicaciones formales de la descripción del concepto de acción. Es el análisis formal de la acción humana en todos sus aspectos. En el marco de la sociología es una metodología para el examen de las acciones desde el punto de vista de su eficiencia [N. e. d.]

“3. En su versión sociológica, pretende el anarquismo ser un socialismo en la libertad. En dicha opción van implícitos los componentes utópicos de su mensaje, sin separar, como se dijo, utopía de realidad”

Después de presentar honestamente el contenido, la verdad de la posición del anarquismo, apoyándose en las definiciones y exposiciones de sus portavoces más autorizados y reconocidos, culmina en una síntesis, en una simbiosis del anarquismo y del personalismo, como hemos dicho, aunque lo último está implícito en lo esencial y básico del primero. Si para una mejor comprensión o expresión, el anarcopersonalismo es preferible al anarquismo a secas, en todo caso la distancia no es fácilmente captable por todos o por muchos, que se sentirían propensos a confundir los términos. Por nuestra parte, no sabríamos concebir un anarquismo que no asentase y no girase como sobre goznes firmes en la persona humana, en el personalismo.

En las nuevas generaciones españolas de la posguerra hay a estas alturas de los tiempos transcurridos desde que el anarquismo era el centro de las máximas tergiversaciones y difamaciones, un conocimiento más amplio y más honrado que el que tuvieron o testimoniaron las generaciones anteriores; el número de los conocedores y estudiosos de esa ideología marcada, aunque sea todavía reducido, es considerablemente más denso que ayer. Y estudiar y conocer a fondo la verdad del contenido del anarquismo es ya situarse fuera de la órbita de sus enemigos y detractores, y

quizás fuera también de la órbita de la mera neutralidad expectante; es decir, equivale por lo menos a ser partícipes en la lucha por la verdad, por la justicia, por la autonomía del hombre y por su derecho a forjar y encauzar el propio destino en la comunidad a que pertenece por su historia y por el sentido moral de la solidaridad.

Muchos son los caminos que llevan a Roma, y el de Carlos Díaz, por todo lo que de él conocemos, está trazado, y un hombre que ha mostrado el valor para avanzar por él en circunstancias nada propicias, y la audacia para expresar y defender su independencia, es porque pertenece a los que tienen conciencia de su derecho y de su deber para consigo mismo y para con el prójimo, el derecho y el deber de no callar ante la mentira y la maldad. Y casos como el suyo, pocos o muchos, son alentadores.

DIEGO ABAD DE SANTILLÁN



Pedro Kropotkin en la época en que escribió *El apoyo mutuo*.

Capítulo I

EL APOYO MUTUO

I

LOS términos *anarquía* y *anarquismo* son malsonantes y cacofónicos, tienen un amplio desprestigio: “Con frecuencia se nos reprocha haber aceptado como divisa la palabra *anarquía*, que tanto temor infunde en los espíritus. Vuestras ideas son hermosas, se nos dice; pero convenid con nosotros en que el nombre que las sintetiza ha sido elegido torpemente. *Anarquía* en lenguaje ordinario es sinónimo de desorden, de caos, y esa palabra despierta en los espíritus la idea de una lucha entre intereses contrarios, de individuos

que se combaten, de un estado en que la armonía no puede establecerse entre los hombres”⁴.

Ante tal efecto, Proudhon intentó suavizar su estridencia, intercalando un guión entre *an* (en griego, *sin*) y *arquía* (*poder, autoridad*). Pero en vista de que el guión resultaba insuficiente, decide abandonar a su suerte el viejo vocablo, sustituido ahora por el nombre de *mutualismo*, llegando a usar la palabra *anarquía* en el sentido peyorativo usual: “La idea mutualista constituye hoy la base de la emancipación democrática, a diferencia de la idea anárquica o burguesa”⁵.

¿Por qué entonces reapareció la palabra? Por azares de la historia: “Cuando en el seno de la Internacional surgió un grupo que negaba la autoridad en la Asociación y la combatía en todas sus formas, se llamó primero Partido Federalista, luego Antiestatista y Antiautoritario. Por entonces, hasta evitaba llamarse anarquista. La palabra an–arquía (entonces se escribía así) aproximaba demasiado los anarquistas a los proudhonianos, a quienes la Internacional combatía en aquel tiempo por sus reformas económicas; a causa precisamente de este antagonismo, los adversarios se complacían llamándoles anarquistas. Además, con ese nombre, pretendían los enemigos probar que quienes lo

4 KROPOTKIN: *Palabras de un rebelde*. Centro Edit. Presa, Barcelona, p. 83.

5 PROUDHON: *De la capacité politique des classes ouvrières*. Oeuvres. Marcel Rivière, París, 1924, p. 367.

ostentaban no sentían otra ambición que la de fomentar el desorden y el caos, sin pensar en los resultados. Entonces la fracción anarquista aceptó el nombre con toda su significación y consecuencias. Se discutió un poco sobre el pequeño guión que separaba el *an* del *arquía*, explicando que con esta forma la palabra *an–arquía*, de origen griego, quería decir ausencia de todo poder, y no desorden. Pero bien pronto convinieron aceptarlo en toda su magnitud, sin preocuparse en la inútil tarea de rectificar a los correctores de imprenta, ni dar al público lecciones de griego”⁶.

Con todo, muchos anarquistas permanecieron recelosos ante la palabra genérica que servía para denominarles: “Deberíamos cambiar el nombre de anarquistas por el de *libertarios*, dada la denigrante acepción que a esa palabra se le ha dado hasta ahora”⁷. El anarquismo ha luchado, pues, siempre, contra su propio nombre. Pasemos a examinar entonces cuál es el sentido de tal nombre.

“Es necesario considerar el anarquismo como un *método*. Los métodos de que los diversos partidos no anarquistas dicen esperar el mayor bien de todos y cada uno pueden reducirse a dos: el autoritario y el llamado liberal. El primero confía a unos cuantos la dirección de la vida social, fomentando la explotación de la masa por parte de algunos privilegiados. El segundo se ampara en la libre iniciativa

6 KROPOTKIN: *Ibid.*, pp. 81–84.

7 GRAVE, J.: *La anarquía, su fin y sus medios*, p. 443.

individual y proclama, si no la abolición, la reducción del gobierno al mínimo de atribuciones posibles; mas como respeta la propiedad individual y todo lo funda en el principio «cada uno para sí», o sea, en la competencia entre los hombres, su libertad es sólo la libertad de los fuertes para explotar a los débiles. Este liberalismo es teóricamente una especie de anarquismo sin socialismo, y por eso no es más que una mentira, pues la libertad no es posible sin la igualdad, y la verdadera Anarquía no puede existir fuera de la solidaridad del socialismo. Los anarquistas presentamos un nuevo método: la libre iniciativa de todos y el pacto libre después de que, abolida la propiedad privada revolucionariamente, todos estén en posición de igualdad de condiciones para disponer de la riqueza social. Este método, no dejando lugar a la reconstrucción de la propiedad privada, debe conducir, por medio de la libre asociación, al triunfo del principio de solidaridad”⁸.

Como método que es, permite la pluralidad dentro del camino común: “Siendo la anarquía una doctrina de libertad y de crítica que no reconoce dogmas ni autoridad, deja libertad de pensamiento y acción a sus partidarios según las disposiciones intelectuales y morales de cada uno y las circunstancias externas de cada cual. Hay anarquistas colectivistas e individualistas, antirreligiosos y religiosos, a favor de un aparato organizativo, y en su contra. Cien

⁸ MALATESTA: *La anarquía*. Centro Edit. Presa. Barcelona, 1935, pp. 56–57.

criterios diversos y a menudo contradictorios los dividen en las cuestiones de táctica. Pero en medio de las divergencias y divisiones, una idea común caracteriza a todos los anarquistas: la negación de la tiranía”⁹.

Nos encontramos, pues, con un minimalismo doctrinal: negación de propiedad privada y anhelo de libertad entendida colectivamente, comunitariamente. Lo demás, burguesía, capitalismo y marxismo, son un mismo error. O anarquismo o nada. Como gustaba escribir Bakunin: “Existen dos sistemas opuestos, el anarquismo y el sistema de Marx, jefe de la odiosa escuela alemana del comunismo autoritario”.

¿Cómo, entonces, cabe hablar de *anarcocomunismo*? Entendiendo el comunismo anarquista como libertad de la comunidad (de ahí lo de “comunismo”) frente a cualquier tiranía. El problema surgió históricamente: “Cuando en dos Congresos de la Internacional, celebrados uno en Italia en 1879 y otro en La Chaux de Fonds en 1880, los anarquistas italianos y jurásicos decidieron declararse comunistas-anarquistas, tal decisión produjo sensación en el mundo socialista. Unos vieron en esta declaración de principios un gran paso adelante; otros la consideraron absurda diciendo que contenía en sí una contradicción palmaria, pues en la época a que nos referimos cuando se hablaba de comunismo

9 GORELIK, A.: *Cómo entienden los anarquistas el anarquismo*. La Revista Blanca, 1933, p. 743.

se entendía siempre el autoritario, el de Estado o Partido”¹⁰. Entonces, el comunismo centralista y espúreo era rechazado. Lo dirá Bakunin: “Yo detesto el comunismo porque es la negación de la libertad, y no puedo concebir nada humano sin libertad. No soy comunista porque el comunismo absorbe todas las potencias de la sociedad en el Estado, mientras que yo quiero la abolición del Estado, la extirpación radical de este principio de autoridad y opresión. Con la abolición del Estado quiero la abolición de la propiedad individualmente hereditaria, pura institución estatal”. He aquí un solemne discurso programático a la Liga de la Paz y de la Libertad, en Berna, el 1868.

¿Es sólo una cuestión afectiva, visceral, la que separa a comunistas y anarcocomunistas? Todo lo contrario: son dos visiones del mundo. Y así escribe Kropotkin: “La dictadura del proletariado comunista en sentido directo es completamente imposible para ser buena, pues los representantes de la dictadura son los del Estado. Su dictadura no será entonces la libre actividad de todo el proletariado, sino el establecimiento de la máquina estatal en la cumbre de la sociedad”¹¹. Cualquier ácrata, ortodoxo o heterodoxo, suscribe aún hoy este aserto. Así Rudi Dutschke: “Nuestra

10 KROPOTKIN: *Comunismo y Anarquismo*. La Revista Blanca, 1900, pp. 401–402. También MASGOMIERI, J.: *El comunismo en la anarquía es como la naturaleza en el cosmos*. La Revista Blanca, 1935, pp. 401–402.

11 KROPOTKIN: *Nobati*, Nr. 5, pp. 65–66. Cfr. NETTLAU, M.: *Comunismo autoritario y comunismo libertario*. La Revista Blanca 1928, p. 550.

meta es la creación de una asociación de individuos libres, sin burócratas capitalistas y estalinistas, que debería organizarse autónomamente en consejos”¹².

En el fondo, el anarquismo pone el dedo en la llaga del principio de autoridad. De nuevo Rudi Dutschke: “Ausencia de autoridad significa para nosotros no sólo ausencia de gobiernos como los de ahora, sino también de policías y tribunales en general”. El milenarismo hombre del presente, con una historia en donde el principio de autoridad ha venido siendo pieza fundamental, no podrá comprender fácilmente el anhelo anarquista por terminar con el pasado antilibertario. Pero no se rechaza indiscriminadamente la autoridad para imponer la autoridad de la no-autoridad. Se aspira a una metaautoridad más libre y comunitaria: “Desde los diecinueve años –dice Kropotkin– tuve que proyectar importantes planes de reforma, tratar con cientos de hombres en el Amur, preparar y llevar a cabo arriesgadas expediciones con medios ridículamente pequeños. Y si todas ellas terminaron con éxito, yo lo atribuyo sólo al hecho de que pronto comprendí que en el trabajo serio el mando y la disciplina son de poco provecho. Se requieren por doquier hombres de iniciativa; no militarmente, sino libre y mutuamente. Yo desearía que todos los creadores estatales de disciplina pudieran pasar por la escuela de la vida real antes de que empezaran a proyectar sus utopías estatales.

12 Cfr. mi traducción al libro de *Arbeiterdemokratie oder Parteidiktatur*. Ed. Zero, Madrid 1971.

Entonces los esquemas de organización serían mucho menos militares que ahora, y mucho más productivos, por ser mucho más libres. Nada, pues, de autoridades que reglamenten la vida; nada de gobierno del hombre por el hombre; nada de cristalización e inmovilismo: evolución continua tal y como se observa en la naturaleza; libre juego y pleno desenvolvimiento de los individuos y de todas sus facultades personales a fin de que alcancen su total individualización. Ninguna acción podrá ser impuesta al individuo por temor al castigo, ninguna le será exigible por la sociedad, a menos que libremente haya dado su consentimiento voluntario. En una sociedad de iguales, eso debe bastar y bastará para prevenir los actos antisociales que puedan redundar en daño de otros individuos y de la misma sociedad, y bastará para favorecer e impulsar el constante progreso moral de la sociedad”¹³.

¿Excesivo optimismo? Siempre mirando al futuro más bello, ¿no se excederá (dicen los antianarquistas) en su fe el hombre libertario y ácrata El anarquismo acusa a su vez a sus acusadores de espíritu reaccionario. Siempre mirando retrospectivamente al pasado empecatado, ¿no estará este “realismo político” deseando mantener el estatuto actual? Frente al autoritarismo y los tonos de dómine, “la fraternidad humana libre es el único correctivo que ha de

13 KROPOTKIN: *La ciencia moderna y el anarquismo*, Ed. Fuego. Buenos Aires, 1922, p. 75.

oponerse a las enfermedades humanas que conducen al llamado crimen”¹⁴. “Contra Lombroso, la sociedad no tiene ningún derecho que le permita exterminar a los que cuentan con un cerebro enfermo, ni reducir a prisión a los que tengan los brazos algo más largos de lo ordinario”¹⁵. Lejos de basar el orden y la paz en el autoritarismo político, el anarquismo busca regenerar la sociedad en medio de la fraternidad.



El apoyo mutuo como cualidad esencialmente humana es el factor fundamental de la evolución. [*La cosecha*, óleo de Leon Agustin Lhermitte]

Mas, ¿cómo hacerlo, en una sociedad que de suyo merece ser destruida? ¿Cómo sustituir el neodarwinismo social de la lucha de clases por el neohumanismo de un apoyo mutuo? No hay más salida que la renuncia radical al “orden”

14 KROPOTKIN: *Las prisiones*. Ed. F. Sempere, Valencia, p. 52.

15 *Ibid.*, p. 47.

establecido, y la forja de un nuevo modo de sociedad en libertad. Aquí se hace necesaria, propedeuticamente¹⁶, “la rebelión de cada uno contra la autoridad tanto individual como social representada y legalizada por el Estado”¹⁷. La rebelión ha de ser radixomática: no pretende el mero cambio de gobierno, ni el simple golpe de Estado para poner otro gobierno o Estado: “Rechazamos toda legislación, toda autoridad y toda influencia privilegiadas, patentadas, oficiales y legales, aunque salgan del sufragio universal, convencidos de que no podrán actuar sino en provecho de una minoría dominante y explotadora contra los intereses de una inmensa mayoría sometida. He aquí en qué sentido somos anarquistas”¹⁸.

Pero no pasemos de la parte al todo. El anarquismo nunca negó la autoridad *moral*, sino simplemente el autoritarismo, cuya institucionalización es el Estado: “¿Se desprende de esto que rechazo toda autoridad? Lejos de mí ese pensamiento. Cuando se trata de zapatos, prefiero la autoridad del zapatero; si se trata de una casa, de un canal o

16 El término propedéutico o propedéutica deriva del griego pro que significa “como antes” y paideutikós que hace referencia a la enseñanza. Por tanto, propedéutico refiere al conjunto de saberes o conocimientos que son necesarios para preparar el estudio de una ciencia o disciplina. [N. e. d.]

17 BAKUNIN: *Dios y el Estado*, p. 21.

18 *Ibid.*, p. 97.

de un ferrocarril, consulto la del arquitecto o del ingeniero”¹⁹. Y añade otro anarquista célebre: “Por muy enemigo que sea yo de lo que en Francia se llama disciplina, tengo que reconocer que cierta disciplina, aunque no automática, sino voluntaria y fruto de la reflexión, compatible con la libertad del individuo, es y será siempre necesaria”. Palabra de Bakunin. Por su parte, Merlino, anarquista italiano, pudo alegar en su defensa ante los tribunales: “Somos anarquistas, pero la anarquía no es la amorfía, la ausencia de forma y orden”²⁰.

La repulsa por la repulsa es ajena, contra lo que se cree, al corpus doctrinal anarquista. La repulsa total sería imposible. Se rechaza cuanto de alienante hay en la etapa actual de desarrollo del hombre, pero no la sociedad misma. Sería ilusoria la negación de lo societario, de lo comunitario y de lo mutual, aunque para realizarlo haya que demoler cuanto impide o frena su desarrollo: “La rebelión del individuo contra la sociedad es una cosa más difícil que su rebelión contra el Estado. Este es una institución histórica transitoria, una forma pasajera de la sociedad. Pero la sociedad, la comunidad, es anterior y a la vez sobrevive a cada individuo humano, como la naturaleza misma; es eterna como ésta y durará tanto como ella. Una revuelta contra la sociedad sería, pues, tan imposible para el hombre como una revuelta

19 *Ibíd.*, pp. 94–95.

20 NETTLAU, M.: *La anarquía a través de los tiempos*. Ed. Maucci. Barcelona, 1935 p. 194.

contra la naturaleza”²¹. Frente a toda forma de explotación, el anarquismo pretende ser una filosofía del orden, un orden que adopta la forma de un *apoyo mutuo*.

II

La anarquía es ordenada, apoyo mutuo. Se alberga en la entraña de todo ser, porque todo ser es cooperativo. Transcribimos una cita inequívoca: “Tiene el hombre por propiedad fundamental el instinto de la propia conservación, sin el cual ningún ser vivo existiría, y el instinto de conservación de la especie, sin el cual ninguna especie hubiera podido formarse y subsistir. Se ve, pues, naturalmente, impulsado a defender la existencia y el bienestar de sí mismo y de su progenie contra todo y contra todos. Dos maneras hay en la naturaleza, para los seres vivos, de asegurarse la existencia y hacerla más y más agradable: es la primera la lucha individual contra los elementos y los individuos de la misma especie o especies distintas; la segunda es el apoyo mutuo, la cooperación, que puede también denominarse asociación para la lucha contra todos los factores naturales opuestos a la existencia, desenvolvimiento y bienestar de los asociados. En la humanidad, la cooperación (forzosa o voluntaria) ha sido el solo medio de progreso, de perfeccionamiento, de seguridad, mientras que la lucha (resto atávico) ha sido absolutamente incapaz de favorecer el bienestar de los individuos y ha causado en cambio el mal

21 BAKUNIN: *Op. cit.*} p. 22.

de todos, vencidos y vencedores. La experiencia acumulada y transmitida de generación en generación, ha enseñado al hombre que, uniéndose a sus iguales, su conservación está mejor asegurada y su bienestar aumenta. Así, como consecuencia de la misma lucha por la vida, sostenida contra la naturaleza circundante y contra los individuos de la misma especie, se ha desarrollado en el hombre el instinto social, que ha transformado completamente las condiciones de su existencia. Gracias a ello, ha podido salir de la animalidad, adquiriendo la capacidad de modificar el medio externo y adaptarlo a las propias necesidades. La multiplicación de los deseos, al aumentar con los medios de satisfacerlos y convertirlos en necesidades, y la participación del trabajo, consecuencia de la explotación metódica de la naturaleza en provecho del hombre, han hecho que la vida social sea el ambiente necesario del individuo, que no puede vivir fuera de él, y cae, si así vive, en el estado de bestialidad. Y al afirmarse la sensibilidad con la multiplicación de las relaciones por la costumbre impresa en la especie, merced a la transmisión hereditaria en millones de siglos, esta necesidad de la vida social, de cambio de pensamiento y de afectos entre hombre y hombre, se ha convertido en una manera de ser necesaria de nuestro organismo, se ha metamorfoseado en simpatía, en amistad, en amor, y subsiste independientemente de las ventajas materiales

debidas a la asociación, tanto, que para satisfacerla se aportan mil sufrimientos y hasta la muerte”²².

¿Quién osa tildar de violento al anarquismo sino una sociedad violenta y expoliadora?: “El amor, la simpatía y el sacrificio de sí mismos, desempeñan papel primordial en el desarrollo progresivo de nuestros sentimientos morales. La sociedad se ha creado en su origen sobre la conciencia, aunque sea intuitiva, de la solidaridad humana y de la dependencia recíproca de las personas, sobre el reconocimiento inconsciente y semiconsciente de la fuerza que la práctica común de la ayuda mutua presta a cada ser humano, sobre la dependencia estrecha de la felicidad de cada individuo con *la felicidad de todos*, y sobre los sentimientos de justicia y equidad que obligan al humano a considerar los derechos de cada uno de los otros como iguales a sus propios derechos”²³.

Sólo, pues, una sociedad egoísta y aparentemente pacífica puede rasgarse las vestiduras y acusar las motas del ojo ajeno sin ver las vigas en el propio. Es solamente esta hipocresía la que el anarquismo combate y frente a la que lucha a muerte, para después alcanzar la verdadera filia comunitaria: “Toda contienda encaminada a conquistar beneficios independientemente de los otros hombres y en su perjuicio, contradice a la naturaleza sociable del hombre

22 MALATESTA: *La anarquía*, pp. 24–27.

23 KROPOTKIN: *El apoyo mutuo*. Ed. Zero. Madrid, 1970, p. 15

moderno y tiende a devolverlo a su primitiva animalidad. La solidaridad es, pues, la condición en la cual el hombre encuentra el mayor grado de seguridad y bienestar; y por eso el mismo egoísmo, es decir, la consideración exclusiva del propio interés, empuja al hombre a la solidaridad, o mejor dicho, egoísmo y altruismo se confunden en un solo sentimiento”²⁴.

¿Cómo se explican, entonces, la ausencia de amor y la lucha de clases?: “Cuando las instituciones de ayuda mutua (organización tribal, comuna aldeana, guildas, ciudad medieval) empezaron a perder en el transcurso de la historia su carácter primitivo, cuando comenzaron a aparecer en ellas las excrecencias parasitarias que les eran extrañas, debido a lo cual estas mismas instituciones se transformaron en obstáculo para el progreso, entonces la rebelión de los individuos en contra de estas instituciones tomó un carácter doble. Una parte de los rebeldes se empeñaba en purificar las viejas instituciones de los elementos extraños a ella, o en elaborar formas superiores de libre convivencia, basados una vez más en los principios de ayuda mutua. Así trataron de introducir en el derecho penal el derecho de compensación en lugar de la ley del Talión, y más tarde proclamaron el perdón de ofensas, es decir, un ideal aún más elevado de igualdad ante la conciencia humana, en lugar de la “compensación” que se pagaba según el valor de clase del damnificado. Pero al mismo tiempo la otra clase de esos

24 MALATESTA: *La Anarquía*, pp. 29–30.

individuos rebeldes contra la organización intentaba simplemente destruir las instituciones protectoras de apoyo mutuo a fin de imponer, en lugar de éstas, su propia arbitrariedad, acrecentando de este modo sus riquezas y poder. En esta lucha entre dos categorías de individuos consiste la verdadera tragedia de la historia”²⁵.

La lucha, que aparece originariamente como una desviación del impulso comunitario, es un tropiezo fundamental en el camino de la cooperación, pero sólo eso. No debe, pues, erigirse en teoría científica que justifique hobbesianamente el *homo homini lupus*. Hay que restituir la anarquía cooperativista, frente al “orden” de la lucha por la vida: “El hombre, en su evolución, descubrió que podía realizar las ventajas de la cooperación sometiendo a los otros hombres en lugar de asociarles; y como todavía eran potentes en él los instintos feroces y antisociales heredados de la bestia madre, obligó a los más débiles a trabajar para él, prefiriendo la dominación a la asociación. Así, la presencia de la utilidad de la cooperación, que debía llevar al triunfo de la solidaridad en todas las relaciones humanas, nos ha conducido por el contrario a la propiedad individual y al gobierno, esto es, a la explotación del trabajo de todos en provecho de unos cuantos privilegiados. De este hecho se deriva la gran contradicción que llena la historia de la humanidad entre la tendencia a asociarse y fraternizar para la

25 KROPOTKIN: *El apoyo mutuo*, p. 18.

conquista, la adaptación del mundo exterior a las necesidades del hombre, así como sus sentimientos de afecto, y la tendencia a dividirse en tantos grupos separados y hostiles, cuantas son las agrupaciones geográficas y etnográficas, las posiciones sociales y económicas, los hombres que aciertan a conquistar una ventaja y quieren asegurarla y aumentarla, los que esperan la obtención de un privilegio, etc. El principio *cada uno para sí*, que es la guerra de todos contra todos, ha venido en el curso de la historia a complicar, a desviar, a paralizar la guerra de todos contra la naturaleza en pro del bienestar de la especie humana, que sólo puede tener éxito basándose en el principio *todos para uno, uno para todos*. Mas a pesar de la atroz opresión, la miseria, los delitos, la degradación que la esclavitud ha producido a esclavos y amos, a pesar de los odios acumulados, a pesar de la guerra exterminadora, a pesar del antagonismo de los intereses, artificialmente creados, el instinto social ha sobrevivido y se ha desarrollado. Y ha sido sólo en fuerza de la solidaridad más o menos consciente, más o menos intensa, que existía entre los oprimidos, por lo que éstos han podido soportar la opresión, y la humanidad ha resistido a las causas de muerte que en ella se habían introducido. La masa oprimida empieza a comprender que no podrá emanciparse sino por medio de la unión, de la *solidaridad* entre todos los oprimidos del universo. Y comprende también que es condición indispensable de su emancipación la posesión de los medios de producción, de los instrumentos de trabajo, del suelo. Además, la ciencia y la observación de todos los fenómenos sociales

demuestran que esto sería de grandiosísima utilidad para los mismos privilegiados, con que quisieran tan sólo renunciar a su espíritu de dominación y concurrir con todos al trabajo por el bienestar común. Ahora bien, si un día la masa oprimida se negara a trabajar para los demás, arrancase a los propietarios la tierra y los instrumentos de trabajo, ¿qué razón de ser tendría entonces el gobierno? Abolida la propiedad individual, el gobierno, que es su defensor, debería desaparecer. Si, por el contrario, sobreviviese, tendería constantemente a restaurar bajo una forma cualquiera una clase privilegiada y opresora. La abolición del gobierno no significa el rompimiento de los lazos sociales; muy por el contrario, la cooperación, que actualmente es muy ventajosa sólo para unos cuantos, sería libre, ventajosa, voluntaria para todos. El instinto de solidaridad se desarrollaría en más alto grado. Esta sociedad de hombres libres, de amigos, es la anarquía”²⁶.

Hasta aquí, los clásicos: la anarquía es orden, apoyo solidario e innato entre los hombres. Como fuese en un momento desviado, se trata de restituirlo mediante la abolición de las causas que han posibilitado esa desnaturalización. En su comienzo y en su término, la humanidad está constituida por el apoyo mutuo: nació de él, y tiende a él. Para verlo realizado, hay que tomar parte contra el desorden.

²⁶ MALATESTA: *La Anarquía*, pp. 31–36.

¿Cómo entonces el darwinismo, que se pretendía tan científico como el anarquismo, basa la explicación del comportamiento humano y animal en la lucha por la vida (*struggle for life*)! ¿Por qué el marxismo es en cierto modo un neodarwinismo de la lucha de clases? ¿No resultará que las especies más fuertes fagocitarán a las más débiles?

¿No habrá que establecer una guerra de todos contra todos para lograr el alimento que alcanza sólo a unos pocos, como quería por su parte Malthus? ¿Es, como quiere Hobbes, el hombre un lobo para el otro hombre?

Kropotkin, secretario de la Academia de Ciencias de Rusia, y medalla de oro por sus conocimientos científicos, niega radicalmente cualquier interpretación del darwinismo en el sentido de lucha por la vida: “No es solamente Spencer quien incurrió en errores interpretando a Darwin. Fieles a las enseñanzas de Hobbes, los filósofos del siglo XIX persistieron en considerar a los hombres primitivos como bestias feroces reunidas en pequeñas familias aisladas, y luchando unas contra otras por el alimento y la posesión de las mujeres, hasta el día en que fue establecida entre ellos una autoridad venerable que impuso la paz. Un naturalista tan eximio como Huxley repitió la afirmación de Hobbes escribiendo en 1885 que al principio los hombres vivían luchando uno contra todos, y que este estado de combate cesó cuando gracias a unos cuantos seres superiores fue creada la primera sociedad humana, como afirma en su obra *La lucha por la existencia*. Así, pues, hasta un darwiniano tan sabio como

Huxley no tenía ninguna idea de que la sociedad, lejos de haber sido creada por el hombre, existía cooperativamente entre los animales mucho antes de que el hombre apareciese sobre la tierra”²⁷.

El libro de Kropotkin *El apoyo mutuo* fue una réplica contra la *Lucha por la existencia*, de Huxley. Este último se vio abrumado por los conocimientos de Kropotkin, y no se atrevió a contestar polemizando, a pesar de haber sido invitado a hacerlo en la famosa revista científica inglesa *The Nineteenth Century*. Oigamos a Kropotkin algo más detenidamente: “Frente a algunos naturalistas que hicieron honor a su educación burguesa, estimándose continuadores del método científico de Darwin y proclamando que la destrucción del más débil era la ley de la naturaleza, nos fue fácil probar que *no* fue siquiera esa la conclusión del mismo Darwin, que la cooperación y el socorro mutuo no contradicen en modo alguno la teoría de la selección natural... De este modo, aunque el mismo Darwin utilizó para su propósito especial la expresión «lucha por la vida», preferentemente en su sentido estrecho, previno a sus sucesores en contra del error (en que parece haber caído él mismo en una época) de la comprensión demasiado estrecha de estas palabras. En su obra posterior *Origen del hombre*, hasta escribió varias páginas bellas y vigorosas para explicar el verdadero y amplio sentido de esta lucha. Mostró cómo en innumerables sociedades animales, la lucha por la

27 KROPOTKIN: *La ciencia moderna y el anarquismo*, p. 59.

existencia entre los individuos de estas sociedades desaparece *completamente* y cómo, en lugar de la lucha, aparece la cooperación que conduce al desarrollo de las facultades intelectuales y morales, asegurando a tal especie las mejores oportunidades de unirse y de propagarse. Señaló que en estos casos no se muestran en modo alguno más aptos aquellos que son físicamente más fuertes, astutos o hábiles, sino aquellos que mejor saben unirse y apoyarse los unos a los otros, tanto los fuertes como los débiles, para el bienestar de toda su comunidad. Así escribió que aquellas comunidades que encierran la mayor cantidad de miembros que simpatizan entre sí florecerán mejor y dejarán mayor cantidad de descendientes. Así perdió su estrechez la concepción malthusiana de la lucha de todos contra uno, cuando la realidad cooperativista fue comprendida y transformada positivamente por un hombre que comprendió la realidad tan profundamente como Darwin²⁸.

No hay odio intraespecífico ni extraespecífico en la concepción anarquista, ni siquiera en el darwinismo de Darwin (ni de sus poco inteligentes seguidores). Ashley Montagu, en su *Qué es el hombre*, ha mostrado que Darwin defendía el combate de las criaturas vivientes *contra su medio* en vistas a la supervivencia, pero no contra los otros animales. Kropotkin da el paso que ya insinuara Darwin:

28 KROPOTKIN: *Ibíd.*, p. 68, y *El apoyo mutuo* pp. 5–22.

urge unificar la lucha contra la naturaleza para hacerla más productiva, en favor del hombre. Paradójicamente, la primera operación para este programa será la oposición a los hombres desnaturalizados que lo impiden con su moral egoísta. Actitud que compendia espléndidamente Max Nettlau en esta frase: “¿Qué es la ayuda mutua, sino la lucha por la vida colectiva?”²⁹

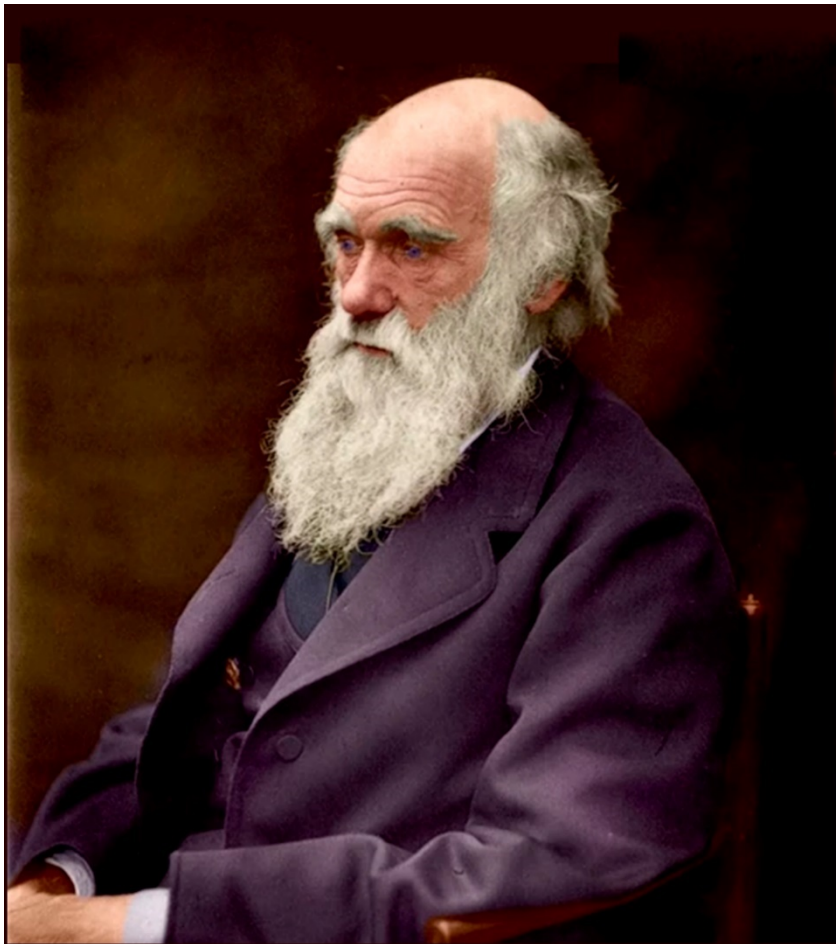
Mas, ¿quién habrá de poner en marcha la anarquía comunitaria, el anarcocomunismo? El pueblo: “Los usos y costumbres creados por la especie humana para asegurar el apoyo mutuo, la defensa mutua y la paz en general fueron precisamente elaborados por la innominada multitud. Son esas costumbres las que capacitaron al hombre para vivir en la lucha por la existencia en medio de las más duras condiciones naturales. La ciencia nos ha demostrado que los directores, héroes y legisladores de la humanidad nada han añadido a la ley consuetudinaria. Los mejores de entre ellos no hicieron más que traducir en palabras y sancionar las instituciones ya confirmadas por los hábitos y costumbres generales, mientras que los demás fueron unos “bienhechores” tan singulares que sólo se preocuparon en destruir las leyes consuetudinarias³⁰, no escritas, que estorbaban al establecimiento de su autoridad personal, o bien en

29 NETTLAU, M.: *La anarquía a través de los tiempos*, p. 8. Véase el amplio comentario de READ, H.: *Anarchy and Order*. London, 1954, pp. 76 ss.

30 Normas jurídicas que se desprenden de hechos que se han producido repetidamente en el tiempo (algo referente a la costumbre) [N. e. d.]

modificar las instituciones populares en su propio provecho y el de su casta”³¹.

El anarquismo aparece así como filosofía del apoyo mutuo, entrelazado en su base, sin cúspides de autoridad, ni exclusivismos privados. El anarquismo es una ética comunitaria, una moral política importante.



Charles Darwin

31 KROPOTKIN: *La ciencia moderna y el anarquismo*, pp. 61–62. Compárese el texto paralelo de VIZETELLY, E.: *The anarchists: their taith and record*. London, 1911, páginas 97–99.

Capítulo II

LA MORAL DEL APOYO MUTUO

I

Decir filosofía política y decir ética es una tautología³² para el anarquismo, resultando el *apoyo mutuo* una moral de la solidaridad popular. El nihilismo enemigo de toda moralidad es aquí imposible; el hombre –en tanto es hombre– debe ser moral (o inmoral), pero nunca amoral. Es tan naturalmente moral, que cuando niega la moral desarrolla una moral de la negación. Si la arrojamos por la puerta, se cuelga por la ventana: “Después de arrojar al cesto la enseñanza moral de sus padres y de quemar todos los sistemas de moral, la

32 Tautología es una proposición que siempre es verdadera, sin importar las circunstancias. También un enunciado que con otras palabras repite lo mismo que ya se ha dicho. [N. e. d.]

juventud nihilista desarrolló en su seno una serie de costumbres morales”³³.

Somos morales naturalmente. Pero ¿por qué lo somos?: “¿Seré yo moral porque la Biblia lo quiere, o porque Kant me habla de un imperativo categórico, de un orden misterioso que me viene del fondo de mí mismo y me ordena ser moral, o bien para dar gusto a Bentham, que desea hacerme creer que seré más dichoso si me ahogo por salvar a una persona que cayera al río, que si miro cómo se ahoga, o por último porque mi educación es así desde que mi madre me enseñó la moral?”³⁴ “Para el anarquismo es bueno, es moral lo que favorece a la sociedad en que se vive, y malo lo que la perjudica”³⁵. Frente a la afirmación de Lenin de que es moral lo que favorece al partido, e inmoral lo que le perjudica, dando por supuesto que el partido es la flor y nata de la sociedad, el anarquismo entiende que la minoría no puede representar los intereses mayoritarios sin caer en un elitismo privilegiante. Bueno es, pues, lo que consolida el apoyo mutuo del pueblo: “En el mundo animal y humano, la ley del apoyo mutuo es la ley del progreso que asegura la victoria a la especie que mejor sabe practicarla. Tal sentimiento de solidaridad ha ido operando a través del tiempo, haciéndose costumbre, hasta transmitirse por herencia desde el

33 KROPOTKIN: *La moral anarquista*. F. Sempere, Valencia, p. 119.

34 KROPOTKIN: *ibid*, pp. 116–118.

35 KROPOTKIN: *ibid*, p. 151.

organismo microscópico al hombre: *he ahí el origen del sentimiento moral*”³⁶.

Este sentimiento moral es innato, pues se nace con él y se va desarrollando positiva o negativamente: “El sentimiento moral es en nosotros una facultad natural lo mismo que el olfato y el tacto”³⁷. Quiérase o no, la humanidad ha de dar respuesta al problema del apoyo mutuo, por más que lo eluda y trate de disimularlo en una generación de idiotismo moral, como una paloma vuelve sobre la pista tras dibujar falsos círculos en el aire: “He aquí por qué ese sentimiento y esa práctica de la solidaridad no cesan nunca, ni aún en las épocas peores de la historia. Aun cuando circunstancias temporales de dominación, de servilismo, de explotación, hacen desconocer este principio, siempre queda en el pensamiento de la mayoría la solidaridad frente a las malas instituciones”³⁸.

Búsquese, pues, el pesimismo abogados no anarquistas. Para éstos, el lexnaturalismo moral sólo puede orientarse hacia el logro de un hombre nuevo en una sociedad nueva y más perfecta. Lo moral debe conducir a lo comunitario, y lo inmoral a lo egoísta antinatural, antihistórico y antihumano, por lo que será sobrepasado por otra moral más adulta: “Rechazando la ley, la religión y la autoridad, la humanidad

36 KROPOTKIN: *ibid*, pp. 157–158.

37 KROPOTKIN: *ibid*, p. 161.

38 KROPOTKIN: *ibid*, p. 160.

vuelve a tomar posesión del principio moral que se había dejado arrebatado a fin de someterle a la víctima y de purgarle de las adulteraciones con que las autoridades la habían envenenado y continúan envenenándola. Buscamos, pues, la igualdad en las relaciones mutuas y la solidaridad que de ello resulta. La más poderosa arma del mundo en la lucha por la existencia es la igualdad, la equidad. Esta es nuestra moral, en cuyo nombre no queremos ni prostitutas, ni explotados, ni engañados, ni gobernados”³⁹.

Ni siquiera es la moral anarquista una moral de pura justicia (“a cada cual según su trabajo”), sino de pura generosidad (“a cada cual lo que le haga falta”). Este anarcocomunismo se separa del marxismo por creer imprescindible el rechazo de la mediatización fundamental: el partido, con la secuela de autoritarismo que entraña y porque nunca se abre a la etapa en que pueda ser realizada a fondo la moral comunitaria. So pretexto de distribuir a cada uno según su trabajo no concede al hombre la satisfacción de sus necesidades, a la par que se regala a sí mismo, como Partido omnipotente, con toda clase de caprichos de poder y mando.

El anarquismo quiere la instauración inmediata del paraíso comunitarista presidido por la generosidad más que por los libros de contabilidad: “Si las sociedades no conociesen otra ética que la de la igualdad, si cada cual, ateniéndose a un

39 KROPOTKIN: *ibid*, pp. 162–164.

principio de equidad especial, no quisiera a cada momento dar a los otros algo más que cuanto todos reciben, la sociedad caminaría hacia su fin. Hasta el principio de igualdad desaparecería de nuestras relaciones, porque para mantenerlo se necesitaría que una cosa más bella, mejor y vigorosa que la simple equidad se produzca constantemente en la vida. Hasta hoy, la humanidad no ha carecido de aquellos grandes corazones que se desbordan de ternura, de talento o de voluntad, y que emplearan su sentimiento, su inteligencia o su fuerza de acción en servicio de la raza humana, *sin pedirle nada a cambio*⁴⁰. Más allá de la justicia, el amor generoso: la pura donación que es la caridad *bien entendida*. “El hombre pobre de ideas es el único que habiendo encontrado una cosa con gran trabajo la oculta cuidadosamente para ponerle, andando el tiempo, la etiqueta de su nombre. El hombre fuerte de inteligencia se desborda en pensamientos, los siembra a manos llenas, y sufre si no puede comunicarlos. Siembra por doquier, porque eso constituye su vida y su sentimiento”⁴¹. Es una afirmación constante: “Lo que la humanidad admira en el hombre verdaderamente moral es la exuberancia de vida, que le impulsa a dar su inteligencia, su sentimiento, sus actos, sin pedir nada a cambio de ello”⁴². En la misma línea, apunta: “Por un instante generoso de tal vida se dan años de

40 KROPOTKIN: *ibid*, pp. 182–183.

41 KROPOTKIN: *ibid*, pp. 189–190.

42 KROPOTKIN: *ibid*, p. 188.

existencia vegetativa. Sin esto, no es otra cosa que un viejo antes de tiempo, un impotente, una planta que se seca sin haber florecido nunca. La vida, pues, no es vigorosa, ni fecunda, ni rica en sensaciones, sino a condición de responder al ideal”⁴³.

Pero la generosidad no implica el altruismo, si éste se contrapone al egoísmo y se identifica con el angelismo: “En general, los moralistas de la escuela inglesa que basaron sus ideas en una oposición supuesta entre los sentimientos egoístas y los altruistas, tiraron por mal camino. Si la dicha del individuo fuera realmente contraria a la de la sociedad, la especie humana no hubiera podido existir, y ninguna especie animal hubiera podido llegar a su actual desarrollo. Siendo el objeto del individuo vivir una vida intensa, la mayor intensidad de la vida está en la mayor sociabilidad, en la mayor identificación de sí mismo con todos los que le rodean. Por eso la distinción entre egoísmo y altruismo es para nosotros absurda”⁴⁴.

Con cuanto llevamos dicho puede comprenderse la desventurada interpretación que del anarquismo pretende hacer el exégeta González Blanco. Dice así: “El anarquismo es epicúreo porque no cree que el hombre, sin sentirse feliz, pueda ser virtuoso”⁴⁵. Es decir, que el anarquismo es

43 KROPOTKIN: pp. 192–194.

44 KROPOTKIN: *ibíd*, pp. 197–201

45 GONZÁLEZ BLANCO, E.: *El anarquismo expuesto por Kropotkin*. Agencia

epicúreo en su moral. O sea, que es hedonista, sensual, materialista y grosero. Olvida el apañado comentador que semejante retahíla no es imputable siquiera a Epicuro, ejemplo vivo de generosidad y excelente amigo. Parece también ignorar que felicidad no es biunívoca con moral del hedonismo, ya que caben alegrías nobles, desinteresadas y profundas en el fondo de cada acción solidaria. Salvo que para ser moral sea preciso sufrir masoquistamente, como quieren los enfermos del espíritu. Por lo demás los autores que González Blanco cita a su favor son traídos por los pelos, y concretamente Reichesberg, Mackay, Zenker, Stammler, Shaw, Rianzi, Sernicoli y Merlino dan pruebas de una correcta interpretación de la moral que comentamos⁴⁶.

Es pura perversión mental considerar la moral anarquista como la del solipsismo inmoral. El *Catecismo de un revolucionario*, obra de Netchaev mucho más que de Bakunin, donde se pretende imponer el robo, la calumnia, el asesinato y la infidelidad en favor de la causa anarcorrevolucionaria, es la obra de un fanático terrorista que acabó vendiendo a Bakunin, Herzen, etc., y sólo eso. De ahí la desautorización de la obra por el mismo Bakunin maduro. Frente a la institucionalización de la mentira netchaeviana, las exigencias veritativas de Godwin: “Ningún

General de Librerías, Madrid, 1931, p. 40.

46 Gfr. ZENKER, E.: *Anarchism*. London, 1898, pp. 57–75. También MERLINO, S.: *Por qué somos anarquistas*. Ed. Fue–yo. B. Aires, 1922, p. 80. Por fin, MACKAY, J.: *The Anarchist*. Boston, 1891, p. 89.

hombre tiene otro derecho que la virtud de decir la verdad y sólo la verdad. No hay estrictamente hablando derechos, sino exigencias de apoyar a los demás bajo una tónica de reciprocidad. Muchas cosas tenidas comúnmente como derechos, como la libertad de convivencia o expresión, son, más que un derecho de los hombres, elementos esenciales para el logro de la verdadera moral comunitaria”⁴⁷.

Existe, pues, un *factum moral* indiscutible, y hasta un panmoralismo inmanente, ya que se rechaza la religación trascendente a toda divinidad que no sea el hombre y la naturaleza: “Si hay algo fijo e inmutable, es precisamente la moralidad, ese algo extraño e inmutable que nos induce a dar a una acción los epítetos de rectitud, deber y virtud”⁴⁸. Oigamos a Bakunin: “Por ateos que seamos, reconocemos una moral y un derecho absoluto. Lo absoluto de que hablamos es, empero, un absoluto muy relativo y particular, válido exclusivamente para la especie humana. Esta última está muy lejos de ser eterna: nacida sobre la tierra, morirá con ella, quizás antes que ella, para dejar el puesto, según el sistema de Darwin, a una especie más poderosa, más completa y perfecta”⁴⁹.

47 GODWIN: *An Enquiry concerning the principles of political justice, and its influence on general virtue and happiness*, p. 77.

48 W GODWIN: *ibíd*, p. 76.

49 BAKUNIN: *Dios y el Estado*, Ed. Proyección. B. Aires, 1969, p. 49.

Nada hay fuera de lo moral. Esto, no sólo no es distinto de lo económico, sino que lo constituye, por lo que resultaría inaplicable el “mis cuentas de la banca con el diablo, mi alma con Dios”. El sindicalismo revolucionario de inspiración anarquista lo defendió siempre: “Si los trabajadores no han adquirido un grado superior de cultura moral, las transformaciones económicas no tendrán lugar”⁵⁰. “Así, tenemos razones de peso para afirmar que los sindicatos podrán ser mecanismos poderosos de moralización”⁵¹. De esta suerte, “el mundo sólo será más justo en la medida en que sea más casto”⁵². Esta línea, que llega hasta el personalismo, fue por lo demás avalada por Bakunin: “Es preciso, ante todo, moralizar la misma sociedad”⁵³.

II

La teoría anarquista, se ha dicho, es una *bella utopía* impracticable. La sociedad, se ha abogado en contra del anarquismo, es una prolongación del individuo, el cual, malo como es, sólo puede generar maldad y egoísmo ajenos a cualquier apoyo mutuo. Como sueño, valga; como proyecto sociológico, es una ingenuidad que genera un desastre.

50 SOREL: *Reflexions sur la violence*. Oeuvres, p. 125.

51 SOREL: *ibid*, pp. 128–129.

52 SOREL: *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, p. 199.

53 BAKUNIN: *L'instruction intégrale*. Oeuvres, p. 160.

El anarquismo, por el contrario, se dice a sí mismo científico, oponiéndose a toda concepción pesimista y malthusiana de la existencia que mira siempre al pasado peor en lugar de reconocer y otear el horizonte más bello.



La utopía es para el anarquismo un componente de la realidad.

Los más moderados antianarquistas dicen que su moral es buena, pero su estrategia mala. Y acto seguido se le culpa con tópicos muy conocidos. Por ejemplo, el profesor Eric J. Hobsbawm le llama “«grupo romántico», que nunca ha tenido un gran éxito”, “al menos entre los intelectuales, por ser «emocional más que reflexivo», de carácter extremista”, “por lo que tuvo su último bastión en España, el país de Don

Quijote”⁵⁴, etc. Con esto, el cazador ha sido cazado en un artículo antiutópico lleno a su vez de tópicos.

Pero no es solamente este rudo alemán quien en su artículo da a entender que cuando Hitler alcanzó el “triunfo” estaba tal vez en lo cierto. También los que creen en la moral del triunfalismo tienen su utopía: “Estamos convencidos de que es utópico pensar que los hombres vayan a liberarse si no es inspirados por amor a la libertad. Los anarquistas creen que la verdadera utopía es esperar que un procedimiento de servidumbre como es la autoridad pueda servir para liberar a nadie”⁵⁵.

Más modestamente, los “realistas” tienen aún sin saberlo una moral de la utopía: “Es una verdadera utopía eso de las reivindicaciones *prácticas*. El aumento de salario no tiene más que un valor momentáneo del que los trabajadores deben aprovecharse en el curso de la lucha; jamás, sin embargo, sus aspiraciones deben pararse en tan falaz conquista”⁵⁶.

Frente a estas utopías subrepticias y vergonzantes, la utopía es para el anarquismo un componente de la realidad. Y en la actualidad, los intentos de desutopización del

54 HOBBSAWM, E.: *Kritik des Anarchismus*. Kursbuch. Shurkamp, Frankfurt, 1969, p. 47.

55 GRAVE, J.: *La Anarquía, su fin y sus medios*. Revista Blanca, 1901, p. 412.

56 KROPOTKIN: *La conquista del pan*. Revista Nueva, Madrid, 1899, p. 77.

estructuralismo han sido rebatidos ágilmente por Marcuse. Al buscar lo imposible, ha escrito Bakunin, siempre el hombre ha realizado y reconocido lo posible. Y aquellos que “sabiamente” se han limitado a lo posible, jamás dieron un solo paso adelante. En tal dirección, pudo escribir el movimiento neolibertario de mayo de 1968 en Francia sobre las paredes de la capital: *soyez realistes, demandez l'impossible*. No se hacía sino apostillar aquello que había sido antaño escrito por Kropotkin de que: “Somos utopistas, es cosa sabida. Tan utopistas, que llevamos nuestra utopía hasta creer que la revolución debe y puede garantizar a todos el alimento, el vestido y el pan”⁵⁷.

No se puede decir que el anarquismo no haya proporcionado abundantes elementos de discusión para la elucidación de una moral de la utopía: “Desde luego, hasta hoy no ha existido ninguna sociedad en que esos principios se hayan visto realizados totalmente, aunque la humanidad no haya dejado nunca de buscar una realización parcial de los mismos. Podemos, por tanto, decir que el anarquismo es un cierto *ideal social* distinto de cualquier otro formado hasta el día. Pero no sería atinado traducir dicha concepción como una *utopía* sin más ni más, porque la palabra utopía en el lenguaje corriente implica la idea de algo que no puede ser realizado. Tal palabra, entonces, no puede ser aplicada a una concepción de la sociedad que se funda, como el anarquismo, en el análisis de tendencias que han sido

⁵⁷ KROPOTKIN: *ibíd*, p. 77.

durante miles de años la fuente principal del progreso de los hábitos y costumbres morales y sociales conocidos en la ciencia con el nombre de consuetudinarios, y que se van afirmando cada vez más en la sociedad moderna”⁵⁸. Lo mismo fue escrito por Malander: “Cuando se habla de una sociedad futura, se sale al paso con frecuencia con la palabra utopía, indicando los sueños de un porvenir lejano. Sin embargo, son los utópicos comúnmente los que han tenido razón, y el porvenir está a favorecerles con ventaja. No hace mucho que lo que parecía una gran utopía, la liberación de los esclavos como tales, se ha realizado”⁵⁹.

En consecuencia, la utopía moral del anarquismo es tan real como la utopía de la ciencia, e incluso se pretende utopía científica sin sueños visionarios. En todo caso, la mejor prueba de la validez de una utopía es su continua presencia en la historia. Ella prueba que no son sinónimos utopismo e irracionalismo, frente a los neocartesianos de todas las tendencias. La historia muestra la presencia del problema de la libertad, de la oposición dialéctica y desde el pueblo, de los valores populares, de la solidaridad de los oprimidos, de la búsqueda de un mundo más fraterno y solidario: temas todos ellos de inspiración y tematización anarquista. Es la vuelta de la utopía, porque ésta no se había

58 KROPOTKIN: *La ciencia moderna y el anarquismo*. Fueyo, B. Aires, 1922, p. 76.

59 MALANDER, A.: *Algunas palabras sobre el comunismo libertario*. Revsita Blanca 1904, p. 103.

ido del todo: “Hay dos motivos fundamentales que explican la *vuelta* del anarquismo: la crisis de los movimientos comunistas tras la muerte de Stalin, y el estallido del descontento revolucionario entre los estudiantes e intelectuales en una época en que históricamente los factores objetivos en los países industriales no hacen muy comprensible una revolución”⁶⁰. Para decirlo de otro modo: la fosilización del marxismo ha planteado la reviviscencia del anarquismo: “Cuando el añorado Emmanuel Mounier, corazón y conciencia de nuestra época, quiso confrontar el marxismo abierto (esto es, un marxismo que podría añadir un análisis de la evolución social al mantenimiento integral de las prerrogativas personales) con el marxismo escolástico (es decir, un marxismo que tiende a abandonar al individuo a una voluntad abstracta y colectiva), Proudhon y el anarquismo aparecieron inmediatamente mezclados en el debate”⁶¹.

Entre el pacifismo y el terrorismo, de Tolstoi a los Ravachol, el anarquismo ha querido realizar la utopía. Una utopía para la humanidad, y por tanto una utopía de la ambivalencia, pues “el hombre es a la vez ángel y bestia: calumniador como la víbora, sanguinario como el tigre, tragón como el cerdo, obsceno como el mono; pero también abnegado como el perro, generoso como el caballo, laborioso como la abeja,

60 HOBBSAWM, E.: *Was kann man noch von Anarchismus lernen?* Kursbuch. Shurkamp, Frankfurt, 1969, p. 50.

61 ARVON, H.: *El anarquismo*. Paidós, Buenos Aires, 1971, p. 56.

fiel como la paloma, sociable como el castor”⁶². Entre el pacifismo y el terrorismo, “la utopía se realizará tan pronto como la idea comience a circular”⁶³.

Más, en este caso, la idea presenta en el seno del anarquismo un espectro tan amplio, que sería difícil acordar a sus extremos. Por ejemplo, Emma Goldman: “Dejad a los hombres completamente libres, no les mutiléis. Nada temáis de sus pasiones, con tal de que vosotros mismos no abdicquéis vuestra libertad, con tal que no os dejéis esclavizar por los otros, y con tal de que a las pasiones violentas y antisociales de tal o cual individuo opongáis vuestras pasiones sociales. ¿Que fulano engaña a sus amigos? ¿Es voluntad suya, es eso propio de su carácter? Perfectamente: pues voluntad nuestra, cosa propia del carácter nuestro, es despreciar al embustero. Todo eso está muy bien, puede replicar alguien; pero los hombres no son ángeles, sino egoístas. ¿Y qué?, preguntamos nosotros. El egoísmo no es un crimen ni un obstáculo: lo es solamente dentro de las condiciones que permiten a un individuo satisfacer su egoísmo en detrimento de los otros. En una sociedad anarquista, cada uno buscará satisfacer su yo; pero como la naturaleza ha dispuesto las cosas para que cada uno viva sólo con la ayuda de sus vecinos y viceversa, el hombre, a fin de satisfacer su yo, extenderá su ayuda a los que le prestaran

62 PROUDHON: *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*. Oeuvres, p. 376.

63 PROUDHON: *Catecismo político*. F. Sempere, Valencia, 1909, p. 243.

la suya, y así el egoísmo resultará un bien. Tal es nuestro ideal”⁶⁴. Frente a esta manifestación pacifista de imposición de la idea está en el extremo opuesto la opinión de Bakunin: “Ningún razonamiento, ninguna propaganda, podrán convertir a nadie. Para convencer no hay más que un medio: la acción, la destrucción de las situaciones privilegiadas, de toda dominación y de toda explotación. Es la revolución social la que, barriendo cuanto constituye la desigualdad en el mundo, los moralizará forzándoles a buscar su felicidad en la igualdad y en la solidaridad”⁶⁵. Y añade: “La miseria y la desesperación no bastan aún para lograr la transformación. Aquellas pueden originar levantamientos locales, pero son insuficientes para mover a las masas. Para ello es necesario que todo el pueblo posea un ideal común, una idea general de su derecho, y una fe profunda, apasionada, religiosa si se quiere, en ese derecho”⁶⁶.

No pudiendo realizarse el anarquismo, la utopía no cesa. Aquél va en disarmonía con cualquier especie de triunfalismo. Así decía Max Nettlau hace muchos años: “Aparte de alguna región, los libertarios no son más que una pequeña fracción, en comparación con los millones partidarios del socialismo autoritario marxista, y nuestra causa tendría pocas esperanzas de conseguir despertar la atención

64 GOLDMAN, E.: *¿Qué es el anarquismo?* Revista Blanca, Madrid, 1901, p. 122.

65 BAKUNIN: *La liberté*. J. Pauvert, Hollande, 1965, p. 349.

66 BAKUNIN: *ibid*, p. 160.

del mundo, si sólo residiera ahí su afán”⁶⁷. Este carácter *utopicodialéctico*, siempre in vía, le distingue de muchos movimientos socialistas ya acabados y perfectos al decir de sus dirigentes. Oigamos a un anarquista español al abandonar España tras la guerra: “Nos vamos fuera. Irse, según el poeta, es morir un poco. Sin embargo, para nosotros, que no somos poetas, la partida ha sido siempre un anhelo de vida”⁶⁸. Siempre al borde del camino, en un continuo peregrinar, como los judíos privados de una patria, y al margen de una sociedad en la que no encontramos lugar para vivir, pertenecientes a una clase explotada y sin sitio en la tierra, para nosotros viajar es una prueba de vitalidad. Mucho antes lo había dicho el viejo Proudhon: “Somos perfectibles, pero nunca seremos perfectos”⁶⁹. “No nos dirigimos hacia una perfección ideal, hacia un estado definitivo”⁷⁰. La definitividad es contradictoria con la dialéctica del anarquismo.

Esta es la moral utópica y no tópica del anarquismo, tan mal comprendida por los no anarquistas: “Los anarquistas

67 NETTLAU, M.: *El lugar de la anarquía en la serie de las liberaciones humanas*. Revista Blanca, 1929, p. 276.

68 Cfr. BUBER, M.: *Caminos de utopía*. F. C. México, 1950, capítulo específico.

69 PROUDHON: *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*. Oeuvres p. 328.

70 PROUDHON: *ibid*, p. 233.

han sufrido más que cualquier otra minoría las consecuencias del culto al triunfo profesado por los historiadores (académicos y no académicos). Jamás resultaron victoriosos de ninguna revolución. Las simpatías despertadas por una determinada doctrina anarquista han quedado siempre invalidadas por la violencia y el terrorismo implacables y demoledores esgrimidos con bandera anarquista. Y no obstante, la teoría y la práctica anarquista de los últimos cien años han planteado buen número de cuestiones en torno a la naturaleza de la sociedad industrial, suministrando el material necesario para una crítica continuada y determinante del moderno concepto del Estado y librando batalla con las presunciones de la mayor parte de las escuelas del pensamiento político contemporáneo. En muchas ocasiones han arremetido de manera brutal y directa contra los valores y las instituciones del orden moral y social establecido. En su conjunto, casi todas las iniciativas anarquistas han tenido un desenlace cercano a la esterilidad, con ribetes de farsa unas veces y de tragedia otras. A pesar de ello, las propuestas formuladas por el movimiento anarquista correspondían a una necesidad psicológica reiterada, necesidad que en modo alguno ha desaparecido después de que, en apariencia al menos, el anarquismo ha fracasado como fuerza política y como fuerza social”⁷¹.

71 JOLL, J.: *Los anarquistas*. Grijalbo, México, 1968, p. 8. También, MAXIMOFF, G.: *Constructive anarchism*. Chicago, 1952, p. 79.

III

¿Qué lugar atribuir entonces en esta moral a la *propaganda por la acción*? “Todos los anarquistas están sustancialmente de acuerdo en sus fines comunes y esenciales; pero en las tácticas necesarias para alcanzar esos fines han mostrado un singular desacuerdo, y éste es precisamente el caso en lo que concierne a la violencia o la propaganda por la acción. Los seguidores de Tolstoi la rechazan sistemáticamente; Godwin trata de efectuar el cambio a través de la discusión, y Proudhon y seguidores a través de una proliferación pacífica de organizaciones cooperativistas; Kropotkin aceptó la violencia, pero sólo de mala gana y porque sintió que debía ocurrir inevitablemente en las revoluciones, cual inevitable paso en el progreso humano; el mismo Bakunin, aunque luchó en muchas barricadas, y alentó la sed de sangre de los levantamientos de los labradores, hay veces que duda”⁷².

En principio, pues, no se debe identificar la realización de la moral anarquista con la masacre ni la piromanía. Más aún: la pura vinculación sinonímica de terrorismo y anarquismo ha sido siempre una exageración de la burguesía para atraer hacia el anarquismo el disfavor de la opinión pública. Una pura extravagancia: vagar fuera de lo que es la moral

⁷² WOODCOCK, G.: *Anarchism. A history of libertarian ideas and movements*. Penguin Books, New York, 1962, p. 13.

anarquista del apoyo mutuo solidario y generoso, del pacifismo y el sindicalismo organizado, que se ve obligado a responder con la violencia a la violencia que se ejerce sobre la sociedad.



El terrorismo anarquista tiene también una moral: la de la justicia... y sólo es una remembranza romántica e insignificante ante el terrorismo autoritario de los campos de muerte nazis o las bombas apocalípticas de Nagasaki e Hiroshima (Cuadro que representa el atentado que costó la vida al rey Humberto I, de Italia).

¿Qué papel tienen entonces en el anarquismo Pallás, E. Henry, S. Salvador, Angiolillo, Ch. Gallo, L. Czolgosz, A. Vaillant, J. Caserío, C. Duval, Ravachol y otros tantos porta-bombas? Según Ravachol, la bomba en el café Terminus no mató inocentes, porque incluso las víctimas aparentemente desligadas de la problemática sociopolítica estaban con los explotadores. *Tertium non datur*⁷³, “Los anarquistas no

73 El principio del tercero excluido, propuesto y formalizado por Aristóteles,

eximen de la muerte a las mujeres ni a los hijos pequeños de los burgueses, porque tampoco las mujeres e hijos de los obreros son eximidos. ¿No son acaso víctimas inocentes los niños que en los barrios bajos mueren lentamente de anemia porque en sus hogares escasea el pan? ¿No lo son esas mujeres que palidecen en los talleres agotándose para llegar a ganar cuatro chavos al día, y que pueden considerarse dichosas cuando la pobreza no las convierte en prostitutas? ¿No son también inocentes los ancianos que en el transcurso de la vida no han sido más que máquinas de producir y que al llegar al límite de sus fuerzas se ven obligados a hurgar en los vertederos o a ingresar en las casas de caridad? Caballeros de la burguesía: ¡tened al menos la dignidad de reconocer vuestros delitos y de admitir que nuestras represalias son perfectamente legítimas!”⁷⁴ Esta moral del terrorismo anarquista, extrema izquierda más en estrategia que en método con respecto a las otras posturas anarquistas, tiene también una moral, la de justicia, que se expresa en la ley del Talión “ojo por ojo, diente por diente”. Esta ley está siendo abundantemente puesta en práctica por los países que se dicen morales: ¿Con qué derecho, pues, se

también llamado principio del cuarto excluido o excluso o en latín principium tertii exclusi o bien tertium non datur (“una tercera cosa no se da”), es un principio de lógica clásica según el cual si existe una proposición que afirma algo, y otra que lo niega, una de las dos debe ser verdadera, y una tercera opción no es posible. Por ejemplo, es verdad que "es de día o no es de día", y que "Algo es blanco o no es blanco". [N. e. d.]

74 Cfr. CHRISTIE AND MELTZER: *The floodgates of anarchy*. Kahn–Averil, London, 1970, capítulos XI y XII.

condena? ¿No se comportan injustamente los portabombas del anarquismo por encontrarse inmersos en una sociedad empecatada? ¿Es el terrorismo productor o producido, causa o efecto de un desorden más profundo?

Toda la gama de juicios de valor han sido vertidos dentro del anarquismo sobre esta su extrema izquierda terrorista que pretende llegar al apoyo mutuo por la destrucción del desorden creando un desorden dialéctico que genere el orden nuevo.



El terrorismo autoritario [Foto de un campo de exterminio nazi].

Elíseo Reclus dice así: “Si un individuo aislado, corroído por el odio, se venga de la sociedad que le educó deficientemente, que le nutrió malamente y que le aconsejó erróneamente, ¿qué puedo yo oponer? Es el resultado de fuerzas irrefrenables, la consecuencia de profundas

pasiones, la erupción de la justicia en sus primitivas formas. Tomar partido contra los infortunados justificando así el sistema que los ha humillado y oprimido, es algo que no pienso hacer nunca”⁷⁵. En contra, Johan Most: “Para mí, el delincuente no es más que un anarquista *brutal*, independientemente de la simpatía que me merezca”⁷⁶. Por otra parte, algunos psicólogos, como Lombroso, se dedicaron a forjar caracterologías: el anarquista–terrorista debía ser somáticamente fuerte, con un arco superciliar saliente, ojos vivos, etc. En una línea más cariñosa está la *Psychologie de L’anarchiste–socialiste*, París, 1895, de Hamon.

Fuere como fuere, amén de la moral de la revancha y demás, existe un factor común a todos los anarquistas: la impaciencia por crear un nuevo mapa del mundo. Ella forzó el inmediatismo excesivamente intuitivo y visceral, en detrimento de una acción más racional. El terrorista tenderá a quemar etapas y forzar el desenlace. Poseído por una mística de la acción, expresa su concepción en forma de nihilismo destructor, encerrándose luego en su soledad stirneriana. Terrorismo y solipsismo son aquí sinónimos. Un segundo elemento a considerar en la evolución del terrorismo fue la historia: muchos obreros atrasados (sin duda, plenamente desconocedores de las ideas de Proudhon o

75 Cfr. RECLUS, E.: *La pretendida decadencia anarquista*. Revista Blanca, 1904.

76 MOST, J.: *Die freie Gesellschaft. Eine Abhandlung über Prinzipien und Taktik der Kommunistischen Anarchisten*. New York, 1884, p. 187.

Kropotkin) fueron armados, acabando –en contacto con maleantes– a veces en el puro pillaje y el robo por el robo. Frente a esta tendencia hubo de salir el auténtico movimiento libertario: “Con este manifiesto queremos que la preparación no sea solamente de elementos agresivos de combate, sino también de elementos morales, que son los más fuertes y difíciles de vencer...”⁷⁷.

No obstante, a juicio de la extrema izquierda, la violencia es moral; no se busca porque sí, sino porque “existe desde que se estableció la autoridad. Y esto no es de ahora, ni de este siglo, ni del anterior, sino que es la historia de todos los gobiernos: todos recurrieron a ella para triunfar, y por ella se mantuvieron en el poder. La violencia trae consigo la violencia. Por eso es porque la ley no es sino la violencia. Nosotros somos responsables no sólo de lo que hacemos, del bien que beneficiamos y del mal que realizamos, sino del que consentimos que los demás hagan”⁷⁸. Y Proudhon se expresa así: “Yo ruego que se me explique cómo es posible invocar los principios de sociabilidad, fraternidad y solidaridad, en medio de una sociedad que rechaza todo pacto solidario y fraternal”⁷⁹. En la misma línea, Bakunin: “Si la fuerza no hace obtener justicia al proletariado, ¿qué podía hacerla obtener?

77 PEIRATS, J.: *Los anarquistas en la crisis política española*. B. Aires, 1964, p. 264.

78 GRAVE, J.: *La anarquía, su fin y sus medios*, pp. 666– 669.

79 PROUDHON: *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*. Aguilar. Madrid, 1932, p. 252.

¿Acaso ha habido alguna vez, en alguna época, en algún país, un solo ejemplar de una clase privilegiada y dominante que haya hecho concesiones libremente, espontáneamente, y sin verse violentada por la fuerza y el miedo?⁸⁰ En otra obra, apunta: “Haced la revolución social, y para eso no hay más que un medio: destruid todas las instituciones de la desigualdad”⁸¹. El mismo Sorel, poco sospechoso de pro-violencia, dice: “Yo no dudo en afirmar hoy en día que el socialismo no podría subsistir y desarrollarse sin una apología de la violencia”⁸². Haciendo historia de la violencia desatada, añade: “Estos anarquistas enseñaron a los obreros a no avergonzarse de los actos violentos. Hasta aquel momento, los socialistas habían intentado atenuar la violencia de los huelguistas; los sindicatos ven hoy estas violencias como simples manifestaciones normales de la lucha”⁸³. De un modo bastante popular lo expresa muy bien la filosofía política de Godwin: “La anarquía es una catástrofe de corta duración, mientras que el despotismo es casi imperecedero”⁸⁴.

80 BAKUNIN: *La liberté*, p. 294.

81 BAKUNIN: *Dios y el Estado*. Ed. Proyección, B. Aires, 1969, p. 104.

82 SOREL: *Réflexions sur la violence*, p. 433. Véase en este sentido el folleto anónimo titulado *La anarquía y los «amigos del orden»*, en la Biblioteca de los Obreros, Madrid, 1871.

83 SOREL: *ibíd*, p. 57.

84 GODWIN: *opus cit.*, p. 348.

Con todo, muchos anarquistas no violentos, e incluso los violentos, se han preguntado por la posibilidad de una protesta con una metodología moral autónoma. No puede servir la moral del vencedor, ni siquiera para vencer al vencedor. En consonancia con el apoyo mutuo y la ética del amor intraespecífico, hay que acudir más que a la ética de la fuerza a la fuerza de la ética, revitalizando la demopedia⁸⁵, la educación en la acción. El mismo Grave, que anteriormente había reconocido la existencia de la violencia, congelada o no, dice ahora inequívocamente: “Sabemos muy bien que la verdad no penetra en los cerebros sino lentamente. No es a la revolución inmediata hacia donde nosotros queremos llevar a los individuos, sino a la comprensión de lo que es bueno o perjudicial”⁸⁶. En tal sentido, Pelloutier sindicaliza el anarquismo a finales del siglo XIX, y Sorel sustituye la violencia por la huelga de brazos caídos: su no-violencia no le exime del compromiso, sino que le lleva a una actitud más seria. Esta postura de pacifismo halla su más fiel líder en Tolstoi, extrema derecha del anarquismo en lo atinente a la violencia.

En cualquier caso, el apoyo mutuo exige la solidaridad, la transformación de la lucha de todos contra todos en favor de la cooperación. Y así, Kropotkin: “Para entender cómo simpatizo yo con las ideas de Tolstoi, baste decir que he escrito un volumen entero para demostrar que la vida se

85 Arte de educar al pueblo. [N. e. d.]

86 GRAVE, J.: *opus cit.*, p. 599.

crea no por la lucha en pro de la existencia, sino muy por el contrario, por la ayuda y el apoyo mutuo. Decir a las gentes «destruyamos primero el capitalismo y la autocracia, y después veremos lo que debe hacerse» no es más que engañarse a sí mismo y a los demás”⁸⁷. A este respecto, es menester acudir a Gorelik: “El anarquismo aspira a realizar los fines deseados por medio de la libertad y del amor. Tiene la intención de no hacer daño alguno a nadie, y desea fervientemente poder secar todas las lágrimas y aliviar todos los sufrimientos sin hacer llorar ni sufrir a nadie. Las revoluciones violentas son un mal, y un mal grande, pero son difíciles de evitar, porque a pesar de todo son la consecuencia de los males existentes y de la violencia oficializada”⁸⁸.

En suma: nada tiene que ver el anarquismo con el amorfismo⁸⁹. Y así el veteroanarquista más importante, Proudhon: “Pueda mi obra, parecida al himno de paz cantado por los ángeles alrededor de Cristo, ser para el mundo el anuncio de un porvenir mejor”⁹⁰. En otra obra dice: “Yo estoy plenamente alejado, con toda mi alma, de todo

87 KROPOTKIN: *La ciencia moderna y el anarquismo*, p. 73.

88 GORELIK, A.: *El anarquismo y la violencia*. Revista Blanca, 1935, p. 98.

89 Falta de forma o sin forma determinada, que se caracteriza por la disposición desordenada de sus componentes. [N. e. d.].

90 PROUDHON: *La guerre et la paix*. Oeuvres, p. 74. Obsérvese que Tolstoi escribe igualmente novelas de título y de inspiración harto similares, hilos que en España recogerá Don Miguel de Unamuno, así como Gandhi en la India.

pensamiento de antagonismo, de todo fermento de odio y de guerra civil. Es harto conocido que no soy yo precisamente eso que se llama un hombre de acción”⁹¹. Por fin añade nuestro autor: “A pesar de las violencias de que somos testigos, yo sigo pensando que la libertad no necesita del empleo de la fuerza para reivindicar sus derechos y para vengar sus ultrajes. Mucho mejor que la fuerza, debe servirnos siempre y sin descanso la razón”⁹². Pero también Bakunin, el viejo león anarquista, a pesar de las biografías espeluznantes que corren por ahí fruto de una acusada ignorancia de los presupuestos ideológicos que trascienden las puras anécdotas, es partidario de arreglar la moral del apoyo mutuo por medios no violentos, a pesar de sus arranques cuando las circunstancias le hacen perder los nervios: “La supresión del derecho de herencia puede realizarse a mi entender de dos maneras. O bien por medio de reformas sucesivas, o bien por virtud de la revolución social. Lo primero puede y solamente puede ser realizado en los países en que la clase capitalista se muestre realmente interesada en un compromiso con los obreros”⁹³. Y en otro lugar añade: “Unámonos en empresas colectivas para hacer nuestra existencia más llevadera; formemos por doquier y cuando sea posible cooperativas de consumo, de crédito y de

91 PROUDHON: *De la capacidad política de la clase obrera*. Librería Alfonso Durán, Madrid, 1869, p. 237.

92 PROUDHON: *De la justicia en la revolución y en la Iglesia*, p. 251. /

93 Cfr. QUIROULE, P.: *Sobre la ruta de la anarquía*. Ed. Fueyo, Buenos Aires, 1922, p. 23.

producción, que aunque no podrán liberarnos totalmente de nuestra esclavitud económica actual, acostumbrarán a los obreros a las prácticas de la economía como gérmenes valiosos para la organización del futuro que deseamos”⁹⁴.



La moral anarquista del apoyo mutuo es así un mensaje nuevo, profundo a la vez que dinámico, que busca renovar al ser humano tanto en sus circunstancias externas como internas, de suerte que el individuo sea puesto a disposición del otro.

94 Cfr. Varios: *El tolstoísmo y el anarquismo*. La Revista Blanca. 1900.

Capítulo III

EL “FEDERALISMO” DEL APOYO MUTUO

El anarquismo es una moral de apoyo mutuo, siempre que por “moral” se entienda algo más que una actitud contemplativa o solitaria. El código moral del que parte toda praxis anarquista comienza a través de la asociación: “Ningún hombre, por poderoso que se crea, tendrá nunca la fuerza necesaria para soportar el desprecio unánime de la sociedad; nadie podría vivir sin sentirse sostenido por el asentimiento y la estima al menos de una parte cualquiera de esa sociedad... Nada prueba mejor la solidaridad natural, esa ley de sociabilidad que une a todos los hombres, que ese hecho que cada uno de nosotros puede comprobar cada día sobre sí mismo y sobre todos los hombres que conoce. Pero si esa potencia social existe, ¿por qué no ha bastado hasta ahora para moralizar, para humanizar a los hombres? Frente

a esa cuestión, la respuesta es muy simple: porque hasta la hora actual no ha sido humanizada ella misma”⁹⁵. Sin asociación, no hay hombre: “Todos los individuos, incluso los más inteligentes o fuertes, son en cada instante de su vida productores y productos de las voluntades y de la acción de la masa”⁹⁶.

Mas, ¿qué forma específica de asociación ha de seguirse? La federativa: “El federalismo es la forma política de la humanidad”. “Quien dice libertad, dice federación o no dice nada; quien dice república, dice federación o no dice nada; quien dice socialismo, dice federación o no dice nada”⁹⁷. El libro de Proudhon *Sobre el principio federativo* es “el primer desarrollo libertario intensivo sobre la idea de la organización federal, como contrapartida práctica al nacionalismo político”⁹⁸.

Varios son los modelos de federalismo dentro del anarquismo. Antes de pasar a exponerlos por separado, podemos demarcar unos cuantos caracteres comunes a todas las concepciones:

95 BAKUNIN: *Dios y el Estado*. Proyección, Buenos Aires, 1969, p. 103.

96 BAKUNIN: *Protestation de l'Alliance*. Oeuvres, VI, p. 87.

97 PROUDHON; *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*. Oeuvres, p. 288.

98 WOODCOCK, G.: *Anarchism. A history of libertarian ideas and movements*. Penguin Books, New York, 1962, p. 130.

- a) la administración de los asuntos socioeconómicos sería llevada a cabo por grupos pequeños y funcionales;
- b) se evitaría con ello el centralismo burocrático;
- c) se anularía la autoridad de individuos o grupos;
- d) se instaurarían secretariados coordinados;
- e) a la base del federalismo se encontraría, pues, la autogestión, definición la más escueta y magra del anarquismo.

Por lo que antecede, puede verse que no todo federalismo es del tipo anarquista: “Los Estados Unidos, Suiza o la Alemania Occidental, son países estructuralmente federales, pero en ellos el federalismo es ajeno a toda problemática social, está situado más allá de la condición económica de los individuos y grupos sociales... El regionalismo de la Liga catalana era también federalista, pero su contenido estaba basado en una concepción burguesa de la existencia”⁹⁹. Y así, “la adhesión al federalismo o la descentralización en el campo conservador y tradicionalista traducen una voluntad de defensa de situaciones locales privilegiadas frente a la presión uniformista del centralismo liberal. Esta defensa puede ser, en cierto modo, compatible con la nueva

⁹⁹ SAÑA, H.: *El anarquismo, de Proudhon a Cohn-Bendit*, Indice, Madrid, 1970, p. 42.

legitimidad (conservatismo) o, por el contrario, supone pura o simplemente la vuelta al pasado (tradicionalismo)”¹⁰⁰.

Tras esta caracterización general comencemos por la *concepción proudhoniana* del federalismo.

Frente a los “utópicos” Cabet y Blanc, entiende Proudhon que no puede coexistir una federación en la libertad con un Estado de clase. Para edificar, hay que derruir previamente el Estado. Pero hay que mantener la competencia, pues si la eliminamos la sociedad se detendría. Proudhon no ignora que la competencia es fuente de plusvalía, pero cree que su ausencia sería igualmente pernicioso, y para ilustrar este aserto cita el ejemplo del monopolismo estatal del tabaco, hundido por la ausencia de competidores. Empero, la competencia soñada por Proudhon no es la vigente en la economía capitalista, carente de principios rectores, sino una competencia orientada por un ideal superior que la “socializa”, basada en un intercambio leal y movida por un espíritu de solidaridad; una competencia que, sin restringir la iniciativa individual, devolviera a la colectividad las riquezas de las cuales la priva actualmente la apropiación capitalista¹⁰¹.

100 TRUJILLO, G.: *El federalismo español*. Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1967, p. 63.

101 Proudhon no dejó muy clara su postura, y fue acusado por el mismo anarquismo de contemporizar con el Estado, e incluso Cafiero y Costa creerán ver en el sistema proudhoniano rasgos de centralismo. Tal vez,

La competencia, pues, debe existir junto con la eliminación del capitalismo estatal, del privado, e incluso del dinero. Y entonces las relaciones interhumanas retomarán a los cauces de una positiva simplicidad natural. En la sociedad que nos describe Proudhon, pequeños productores independientes intercambiarían sus productos por medio de cooperativas: valor de uso y valor de cambio estarían en relación directa¹⁰².

porque el francés tuvo la grandeza y la miseria de los pioneros. Cfr. NETTLAU, M.: *Der Vorfrühling der Anarchie*. Der Syndikalist. Berlin, 1925 y del mismo autor *Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin* (1859–1880). Der Syndikalist, 1927.

102 Para el anarquismo posterior, en el régimen colectivista de Proudhon el trabajador continúa siendo un asalariado, un esclavo de la comunidad que compra y fiscaliza su fuerza de trabajo. La remuneración proporcional a las horas de trabajo cumplidas por cada persona, no puede ser un ideal, sino a lo sumo un recurso temporal a falta de otra cosa mejor. Es preciso terminar con la moral de los libros de contabilidad, con la filosofía del debe y del haber. Tal modo de retribución procede de un individualismo mitigado, que está en contradicción con la propiedad colectiva de los medios de producción. No puede, de ningún modo, conducir a una transformación profunda y revolucionaria del hombre, es incompatible con la anarquía. Una forma nueva de posesión exige también una nueva de retribución. Los servicios prestados a la sociedad no pueden evaluarse en unidades, y ante todo deben considerarse las necesidades personales. El producto del trabajo de todos ha de pertenecer a todos por igual, pudiendo cada uno tomar libremente una porción. Con otras palabras: no a cada uno según su trabajo (socialismo), sino según las necesidades (anarcocomunismo). Desde fuera, también Marx criticará acremente la “simplicidad” que olvida la ley de la oferta y la demanda: el valor de cambio de un producto disminuye si, aumentando la oferta, permanece constante la demanda, y viceversa. De hecho, Proudhon realizaría en 1849 un frustrado intento de poner en práctica esta reforma social, dando cima a la creación de un Banco del Pueblo, sin capital ni

La base de toda operación económica y política de signo confederado es la célula familiar. Todo tiene el mismo punto de arranque: hasta la más grande federación nace de la voluntad autónoma del individuo. “Si, pues –dice Proudhon– el contrato que hago con algunos pudiera hacerlo con todos, si todos pudieran resolverlo entre sí, si cada grupo de ciudadanos, comuna, cantón, distrito, corporación, compañía, etc., formado por un contrato semejante y considerado como persona moral, pudiera luego y siempre en los mismos términos, tratar con cada uno de los demás grupos y con todos, sería exactamente como si mi voluntad se repitiera al infinito. Estaría seguro de que una ley así forjada en todos los puntos de la República con millones de iniciativas diferentes, no sería nunca otra cosa que mi ley”¹⁰³.

A partir de aquí, la nación debería ser substituida por una confederación geográfica de regiones, y la misma Europa resultaría una confederación de confederaciones, en donde pequeños y grandes se desintegrasen en favor de la absoluta

beneficios, en que los clientes podrían obtener el crédito proporcional a los productos elaborados por cada cual, y bajo la fórmula “a cada uno según su trabajo”. De este modo soñaba con el intercambio directo de productos, sin necesidad de dinero, sustituido por los bonos de trabajo, que evitarían las especulaciones.

103 ARVON H.: *El anarquismo*. Paidós, Buenos Aires, 1971, pp. 78–79. Veremos luego que la idea de “contrato” no es aceptada unánimemente en el anarquismo, por pertenecer a la etapa “a cada cual según su trabajo”.

paridad. El siglo XX, vaticinaba Proudhon, abrirá la era de las federaciones¹⁰⁴.

En resumen, el federalismo proudhoniano “presenta dos notas: valorado en función de su faceta contractual y aplicado al orden social en todos sus niveles, tanto en el plano político como en el económico... Este contrato es lo que Proudhon llama federación, del latín *foedus*, es decir, *pacto*, tratado o convención por el cual una o varias cabezas de familia, uno o varios municipios, uno o varios grupos de personas o regiones, se obligan recíproca e igualmente los unos a los otros para uno o varios objetos particulares, cuya gestión corresponde ya especial y exclusivamente a los delegados de la federación. Estos delegados no pueden ir nunca por delante de sus constituyentes: las atribuciones federales no pueden superar jamás en número y en realidad a las de las autoridades municipales o provinciales, como tampoco éstas pueden exceder nunca a las prerrogativas del hombre y del ciudadano. Pues si no fuese así, la federación se convertiría en centralización. Así que para Proudhon el contrato federal es un contrato sinalagmático y conmutativo para uno o varios objetos determinados, pero cuya condición esencial es que los contratantes se reserven

104 PROUDHON: *El principio federativo*. Alonso Durán, Madrid, 1868, p. 155: “nadie, a no ser yo, se había declarado anarquista en 1840, ni había pedido la federación.”

siempre una parte de su soberanía y de acción mayor de la que ceden”¹⁰⁵.

Pero no todos los federalismos son iguales dentro del anarquismo. Para Kropotkin, la concepción proudhoniana es raquítica: “Estamos persuadidos de que el individualismo mitigado del sistema colectivista no podría existir junto con el comunismo parcial de la posesión por todos del suelo y de los instrumentos de trabajo. Una forma nueva de posesión requiere una nueva forma de retribución. El salario ha nacido de la apropiación parcial por algunos del suelo y de los instrumentos para la producción. Era la condición necesaria para el desarrollo de la producción capitalista; morirá con ella, aunque se trate de disfrazarlo bajo la forma de bonos de trabajo. La posesión común de los instrumentos de trabajo traerá consigo necesariamente el goce en común de los frutos de la labor común... Cuando vais a una biblioteca (por ejemplo, las de Londres o Berlín) el bibliotecario no os pregunta qué servicios habéis prestado a la sociedad para daros el libraco o los cincuenta librotes que pidáis... Compréndese que los socialistas ingleses de comienzos de este siglo hayan inventado los bonos de trabajo. Trataban simplemente de poner de acuerdo el capital y el trabajo rechazando toda idea de violencia. Si más adelante hizo suyo ese invento Proudhon, también se comprende. En su sistema mutualista trataba de hacer menos ofensivo el capital a

105 TRUJILLO, G.: *Op. cit.* pp. 56–58. Cfr. PROUDHON. *El principio federativo*, p. 13.

pesar del mantenimiento de la propiedad individual, que aborrecía en el fondo del alma, pero que conceptuaba necesaria como garantía del individuo contra el Estado. Pero, ¿cómo puede defenderse esta nueva forma de salario –el bono de trabajo– si se admite que la casa, el campo y la fábrica ya no son propiedad privada, sino que pertenecen al municipio o la nación?... Si examinamos despacio el sistema de retribuir el trabajo ensalzado por los colectivistas franceses, ingleses e italianos, se reduce a esto: cada jornada de trabajo se cambia por un bono de trabajo, que, supongamos, lleva impresas estas palabras: *Ocho horas de trabajo*. Con este bono, el obrero puede adquirir en los almacenes del Estado o de las diversas corporaciones toda clase de mercancías. El bono es divisible, de suerte que se puede comprar una hora de carne, diez minutos de cerillas o media hora de tabaco. En lugar de decir veinte céntimos de jabón, después de la revolución se debe decir: cinco minutos de jabón. La mayor parte de los colectivistas, fieles a la distinción establecida por los economistas burgueses (y por Marx) entre el trabajo *cualificado* y el trabajo *simple*, nos dicen además que el trabajo cualificado o profesional deberá pagarse cierto número de veces más que el trabajo simple. Así, una hora de trabajo médico deberá considerarse como equivalente a dos o tres del cavador. Otros colectivistas, tales como los marxistas franceses, no hacen esa distinción. Proclaman la igualdad de salarios. El doctor y el maestro de escuela serán pagados en bonos de trabajo por la misma tarifa que el cavador. Algunos hacen una concesión más:

admitir que el trabajo desagradable o malsano, tal como el de las alcantarillas, podrá pagarse con arreglo a una tasa más alta que el trabajo agradable. Una hora de servicio en la alcantarilla, dicen, se cobrará como dos horas de trabajo del profesor. Añadamos que ciertos colectivistas admiten el pago en conjunto por corporaciones. Así, una corporación diría: aquí hay cien toneladas en acero. Para producirlas hemos sido cien trabajadores y hemos empleado diez días. Habiendo sido nuestra jomada de ocho horas, suman ochocientas horas. Después, el Estado pagaría ocho mil bonos, que se repartirían entre los miembros de la fábrica como les pareciese. En caso de protesta intervendría el Estado”¹⁰⁶.

La permanencia del Estado, el individualismo de los hombres son constantes de estos colectivismos bien intencionados; de ahí su inoperancia: “El colectivismo, o mejor dicho, el capitalismo de Estado, se funda en el principio siguiente: cada cual debe trabajar tanto como le diga el Estado, que le recompensará, a tenor de su trabajo, en mercancías. Para ello es necesario un sistema de autoritarismo: ministros, administradores de todo tipo, gendarmes y espías, y a ser posible un dictador si el descontento es grande”¹⁰⁷. En consecuencia, “los colectivistas comienzan

106 KROPOTKIN: *La conquista del pan*. Revista Nueva, Madrid, 1899, pp. 40, 43, 215–216, 217 ss.

107 KROPOTKIN: *Nobati*, nr. 5. pp. 68–69. Citado por STALIN en *Anarchismus oder Sozialismus*. Kursbuch 1969, *Kritik des Anarchismus*, p.

por proclamar un principio revolucionario –la abolición de la propiedad privada– y lo niegan en seguida manteniendo una organización de la propiedad y del consumo que ha nacido de la propiedad privada. De este modo: a) mantener la distinción trabajo simple–trabajo cualificado, es mantener todas las desigualdades de la sociedad actual, trazar de antemano una línea divisoria entre los trabajadores y quienes pretenden gobernarles, dividir la sociedad en dos clases muy distintas: la aristocracia del saber por encima de la plebe de manos callosas; b) nos citarán los economistas burgueses (y Marx también) para demostrarlo, que la escuela de los salarios tiene su origen y su razón de ser en que *la fuerza del trabajo* del ingeniero ha costado más que la fuerza de trabajo del cavador: si al ingeniero se le pagan veinte veces más que al cavador, es porque los gastos necesarios para hacer un ingeniero son más cuantiosos que los necesarios para hacer un cavador. Pero hay que decir que si el ingeniero, el sabio y el doctor son pagados hoy diez o cien veces más que la obrera de una fábrica de cerillas no es por sus *gastos de producción*, sino por un monopolio de educación (que protege al intelectual) o por el monopolio de la industria (que protege al sabio en disfavor del obrero). Además, nadie ha calculado nunca esos *gastos de producción*. Y si un holgazán cuesta mucho más a la sociedad que un trabajador, falta saber si, teniéndolo todo en cuenta –mortalidad de los niños obreros, anemia que los destruye,

muertos prematuros, etc.—, un robusto jornalero no cuesta más a la sociedad que un artesano. ¿Querrán hacemos creer, por ejemplo, que el salario que se paga a la obrera parisiense, el de la campesina de Auvernia que se queda ciega haciendo encajes, o el del campesino representan sus *gastos de producción*! Sabemos que a menudo se trabaja por menos de eso. Tampoco dejará de decírsenos que la escala colectivista de los salarios sería, a pesar de todo, un progreso: más valdría ver a ciertos obreros cobrar una suma dos o tres veces mayor que la de la generalidad, que ver a los ministros embolsarse un día lo que el trabajador no logra ganar en un año. Siempre sería eso un paso hacia la igualdad. Pues no. Para nosotros, ese paso sería un progreso al revés, por introducir en una sociedad nueva la distinción entre el trabajo simple y el profesional”¹⁰⁸. En suma: “No puede hacerse ninguna distinción entre las obras de cada uno. Medirlas por el resultado nos lleva al absurdo. Fraccionarlas y medirlas por las horas de trabajo nos conduce al absurdo. Sólo queda una cosa, poner las *necesidades por encima de las obras*, y reconocer el derecho a la vida en primer término”¹⁰⁹. Primacía de lo humanitarista sobre lo legal: esa es para Kropotkin la única vía de acceso al hombre nuevo, más que las leyes estado–burguesas o las reformas sociales intermedias¹¹⁰.

108 KROPOTKIN: *La conquista del pan*, pp. 222–225.

109 KROPOTKIN: *íbid* p. 231.

110 GUERIN, D.: *El anarquismo*. Proyección, Buenos Aires, 1967, pp. 49–

El federalismo bakuninista es más voluntarista que los anteriores: “La división de un país en regiones, provincias, distritos y comunas, depende de las costumbres históricas, de las necesidades actuales, y de la naturaleza particular de cada país. No puede haber sino dos principios comunes y obligatorios para un país que quiera organizar seriamente la libertad. El primero es que toda organización debe proceder de abajo arriba, de la comuna a la unidad central del país, por vía de federación. El segundo, que haya entre ellas un intermediario autónomo: el departamento, la región o la provincia... La base de toda organización política de un país debe ser la *Comuna*, absolutamente autónoma, representada siempre por la mayoría de los sufragios de todos los habitantes, hombres y mujeres a título igual, como adultos. Ningún poder tiene derecho a mezclarse en su vida, en sus actos, y en su administración interior. Ella nombra y destituye por elección a todos los funcionarios, administradores y jueces, administrando sin control los bienes comunales y las finanzas. Cada comuna tendrá el derecho incontestable de crear independientemente de toda sanción superior su propia legislación y su propia constitución. Pero para entrar en la federación provincial y para formar parte integrante de una provincia, deberá someterse también a los juicios del tribunal provincial y a las medidas que tras haber sido sancionadas por el voto del parlamento provincial le serán ordenadas por el gobierno de

80. Cfr. ad hoc RUSSELL, B.: *Roads to freedom: socialism, anarchism and syndicalism*. London, 1918.

la provincia. Si no, será excluida de la solidaridad, de la garantía y de la comunidad, fuera de la ley provincial. La provincia no puede ser más que una federación libre de comunas autónomas. El parlamento provincial será uni o bicameral, y no se inmiscuirá en la administración interior de las comunas. Deberá establecer los principios fundamentales de la Carta Provincial, obligatoria para todas las comunas que quieran participar en el parlamento provincial”¹¹¹.

Algunos han visto en esta “organización” un nuevo tipo de opresión: la de los “cabezas calientes” y terroristas ajenos al anarquismo, pero esteriotipados por la burguesía para identificar anarquismo con desorden. Frente a eso, la federación busca “reducir el tiempo necesario para la producción de objetivos indispensables a la satisfacción de nuestras necesidades materiales; aumentar el consagrado al estudio, la observación o al goce, hacer que el trabajo necesario no sea más que una necesidad higiénica y no una dolorosa fatalidad”¹¹². En la misma línea se halla Godwin: “En lo que concierne a las tareas que actualmente corresponden al Estado, sólo existen dos que serán conservadas por la Sociedad: la defensa de sus miembros contra ataques de otros, y la defensa de la sociedad misma contra

111 BAKUNIN: *La liberté*. (Ghoix de textes). Pauvert, Hollande, 1965, pp. 272–3.

112 GRAVE, J.: *La anarquía, su fin y sus medios*. Revista Blanca, 1899, p. 136.

los ataques eventuales de otra sociedad. Respecto a la primera tarea, Godwin prevé la institución de un jurado cuyos juicios no estarán dictados de acuerdo con código alguno, sino simplemente por la razón. Para la segunda tarea convendrá convocar de tanto en tanto asambleas nacionales que establecerán las medidas a tomar. La institución de la sociedad godwiniana no exige, empero, recurrir a la violencia. “Siendo ineluctable la victoria de la razón, bastará que los hombres que hayan sido los primeros en reconocer cómo el bienestar de todos es función de esta victoria y persuadan a los demás para que en un futuro próximo se inicie una nueva era”¹¹³.

Vista la concepción federal de la triada anarquista, podemos exponer algunos de los *juicios críticos que contra ella se han alzado*. Se ha dicho *en primer lugar* que el federalismo anarquista es anacrónico: la eficacia de la producción exige una centralización capaz de anuclear la complejidad del engranaje administrativo y estatal. La iniciativa privada no bastaría para organizar la producción. Esto sería tal vez posible en un sistema rural ahistórico: tolstoísmo populista, bakuninismo de la comuna ruralista, proudhoniano artesanal–antiindustrial. Lenin llegó a decir por todo ello que el anarquista “es un reaccionario”.

113 ARVON, H.: *El anarquismo*. Paidós, Buenos Aires, 1971, pp. 37–38. Cfr. ad hoc: MELLA, R.: *El ideal anarquista*. Fueyo, B. Aires, 1920.

Pero nunca el anarquismo quiso ser una vuelta a la idílica “edad de oro” de los poetas¹¹⁴. La concentración urbana, consecuencia inevitable del desarrollo industrial, la especialización directa exigida por los prodigiosos avances de la técnica, las complejas relaciones interciudadanas, deben darse y son positivas. Pero de eso no debe exigirse el Estado, la burocracia y los tiranos. Con excepción de Stirner y Godwin (sólo hasta cierto punto anarquistas relevantes) nunca defendieron los clásicos la desaglomeración urbana, sino la descentralización, que es cosa harto distinta; una ciudad podía ser populosa, y a la vez policentrista y lo mismo en cuanto a su régimen de producción¹¹⁵.

En segundo lugar, se añade como prueba de la inepticia federal–anarquista que en el plano internacional la Sociedad de Naciones, surgida de los tratados de 1929, fue concebida con vistas a una Federación Mundial de los Estados con igualdad absoluta de derechos, y que su fracaso total ha sancionado el mantenimiento de la soberanía nacional por todos los estados miembros de la Sociedad.

Pero la Federación Mundial de los Estados no estaba edificada sobre un federalismo socialista; por ello, su fracaso no implica el del federalismo anarquista, como tampoco la permanencia del federalismo de los EE. UU. prueba la validez

114 ELTZBACHER, P.: *L'anarchisme*. Marcel Glard, París, 1923.

115 MOST, J.: *Die freie Gessellschaft. Eine Abhandlung über Prinzipien und Taktik del Kommunistischen Anarchisten*. New York, 1884.

del federalismo ácrata. Además, ni la victoria ni el fracaso son normativos, ni prueban la verdad de las doctrinas: ¿Sería verdadera la O.N.U. por mantenerse, aunque a trompicones?¹¹⁶

Por lo demás, la nueva fórmula de “Europa de los diez” camina hacia un modelo federal, si bien dentro de su capitalismo monopolista de Estado. A pesar de todo, el horizonte del policentrismo está siendo considerado como indicio» de la incapacidad nacionalista, a la par que como horizonte de posibilidad de aquel aserto proudhoniano: “El siglo XX abrirá la era de las federaciones” Y si la Comuna de París de 1871 no pudo concluir con éxito, tampoco puede hablarse de fracaso, por cuanto que para poder juzgar este hecho en su justo valor hubiera sido necesario que el federalismo hubiese sido aplicado en toda Francia y universalmente. Aislada, París estaba condenada a muerte, cualquiera que hubiese sido su régimen¹¹⁷.

En tercer lugar, se ha dicho que la producción anarquista no tenía control, ni rigor en la producción misma, etc.

Pero esta visión de la realidad autogestiva anarquista es inexacta y deformada. Puede verse lo contrario en cualquier

116 MERCIER-VEGA, I.: *L'incroyable anarchisme*. Union Generale d'Editions. París, 1970. Este libro es más reposado /dentro de, su filioanarquismo que el de CHRISTIE-MELTZER: *The Floodgates of Anarchy*. Kahn-Averil, London, 1970.

117 MAXIMOFF, G.: *Constructive anarchism*. Chicago, 1952.

historia del anarcosindicalismo español con voluntad de rigor histórico. La producción anarquista no fue peor que la de otras zonas, y ello en medio de una guerra¹¹⁸. Por otra parte, y argumentando “ad hominem”¹¹⁹ puede aducirse en defensa de la producción anarquista el hecho de que, por muy sinónima de caos que algunos dicen fue, la despreciada “anarquía” de la producción no es menos caótica en el capitalismo, el cual sin embargo está boyante¹²⁰.

En cuarto lugar, el federalismo, se ha dicho, es una forma muy elevada de apoyo mutuo social, que no puede instaurarse de un solo golpe; no es despreciable, pero antes de acceder a él debe pasarse por una etapa preparatoria, el dominio de un Partido socialista, a fin de no partir de cero.

El anarquismo reconoce el salto que supone la visión autogestiva: “Contra lo que más ha luchado ha sido contra la atrasada mentalidad de la mayoría de los pequeños propietarios. Imaginad lo que significa para el campesino propietario acostumbrado a su pedazo de tierra, a su asno, a su miserable cabaña, a su escasa cosecha, tener que echar por la borda una carga que ha estado llevando desde tiempo

118 Cfr. la espléndida obra de GÓMEZ CASAS, J.: *Historia del anarcosindicalismo*. Editorial Zyx, Madrid, 1969.

119 Una falacia ad hominem se produce cuando alguien ataca a la persona en lugar de atacar su argumento. Este enfoque puede servir como método para desacreditar a un oponente o simplemente para desviar o evitar el tema real de discusión. [N. e. d.]

120 Cfr. MERLINO, S.: *Por qué somos anarquistas*. Fueyo, B. Aires, 1922.

inmemorial, y decir: tomad, camaradas; mis humildes bienes son de todos. Somos iguales. Ha comenzado una vida nueva para nosotros”¹²¹. Pero niega la legitimidad de establecer, aunque fuera provisionalmente, un aparato de poder y de centralización como el del Estado o un Partido, que acaben por esclerotizarse, lejos de desaparecer.

121 Para Pierre Besnard (secretario de la C.G.T. francesa, en principio anarquista, luego marxista) el plan vendría dado por el sindicato, célula de la autogestión en sus tres planos: el local, el regional y el nacional. Ligada al sindicato, con su misión productora, está la autogestión del *municipio libre* o *comuna* (con su federación de industria) desde el punto de vista del consumidor y con funciones administrativo-políticas, viéndose allí la producción ligada a las necesidades concretas de la población. ¿Existía interdependencia o independencia entre la Federación Nacional de Comunas y la Federación Nacional de Industria? Es el problema de la “unificación en el trabajo” o de la “pluralidad de funciones” o de la “rotación laboral”. En este punto, hubo discrepancias: El Congreso de 1931, tras los plenos más restringidos, buscó la eficacia negando la rotación: así, Juan Peiró, de la Regional Catalana. En 1936, sin embargo, el Congreso de Zaragoza postula lo contrario, buscando acabar con las federaciones de industria. Esta hesitación puede entenderse como una manifestación del espíritu dialógico sin dirigentismos defendido por el anarquismo, en donde, sin presidente, el secretario era mero “responsable” (por cuanto sólo podía responder sin actuar: informar y responder si había desacuerdo en la información) y cuyo plazo era de sólo seis meses de gestión, o como máximo de un año, volviendo luego a la base.



William Godwin, autor de *Investigación acerca de la justicia política*, el primer libro, editado en 1793, que esboza un tratado coordinado y profundo sobre la innecesidad del Estado.

Capítulo IV

LIBERTAD Y DEMOPEDIA DEL APOYO MUTUO

Decía Kropotkin que “una de las mayores conquistas de la civilización moderna es precisamente el sentimiento de la comunidad íntima de los pueblos”¹²². Si tomamos por tema este aserto, la libertad postulada por el anarquismo no puede ser de la misma especie que la soñada por la burguesía, que reivindica para sí y sólo para sí el derecho a la libertad de explotar, de asalariar y de gozar de todo tipo de ventajas. Pero tampoco puede quedar entendida la libertad como el constitutivo formal del hombre existencialista, anhelo continuo de salirse de la opacidad del mundo, pues sólo en sociedad puede ver el anarquismo realizado el apoyo mutuo que da libertad. Por fin, nada tiene

122 KROPOTKIN: *El terror en Rusia*, Francisco Beltrán, Madrid, s. f., p. 258.

que ver la libertad anarquista con ciertas reivindicaciones como las que dice Cervantes en el Quijote: “Sin gobierno, Sancho, has salido del vientre de tu madre: sin gobierno has vivido hasta hoy, y sin gobierno irás a la sepultura cuando Dios quiera”¹²³.

El anarquismo rechazará siempre las concepciones individualistas de la libertad: “La libertad sin socialismo es el privilegio, la injusticia. El socialismo sin libertad es la esclavitud y la brutalidad”¹²⁴. El sistema de la pura libertad aislada y sin frenos daría “aún menos sociedad que bajo cualquier otro sistema”? Oigamos a Mella: “¿Cómo meter dentro del programa anarquista la exageración individualista? Olvidados de la necesidad o fatalidad de la vida común, los anarquistas individualistas representan la mitad justa de la idea revolucionaria. Pudiera decirse que andan con un solo pie. El neoindividualismo sería hermoso, si no fuera negado por la relatividad humana. En el extremo opuesto, el comunismo *a outrance* olvida precisamente aquello que constituye la exageración neoindividualista: olvida que la existencia no es posible fuera de la comunidad, pero tampoco si se descarta la libertad personal”¹²⁵. Resulta así

123 BAKUNIN: *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Oeuvres, p. 59.

124 PROUDHON: *De la justice*, Oeuvres, p. 303.

125 MELLA, R.: *El socialismo anarquista*, Revista Blanca, 1899, p. 158. Cfr. también HUCHA, J., *El comunismo anarquista*, Revista Blanca, 1935.

que el comunismo marxista, en la medida que hace desaparecer la autonomía de los individuos en favor del partido, es por paradoja individualista, al reducir a la libertad de un solo ente lo que debía ser libertad de todos los seres.

Por eso los extremos individualismo–totalitarismo se tocan en su error.

Ha sido la burguesía precisamente quien se ha encargado de correr la falsa especie de identificar el egoísmo individualista de Stirner con el anarquismo. La verdad es que el señor Gaspar Schmidt (alias Stirner) desde su pensionado de señoritas, ausente de cualquier reivindicación social, y obsesionado por llegar a ser rico, nada tiene que ver, ni personal ni doctrinalmente con, la corriente libertaria. Oigámosle: “Yo no soy un yo junto a los otros, sino solo yo: yo soy el único. El otro es simplemente un objeto interesante o no, utilizable o no” (*Der Einzige und sein Eigentum*, 253). “El egoísta sólo tiene derecho a aquello para lo que tiene poder” (*ibíd.*, 188). “Sólo mi poder y mi fuerza me dan derecho” (*ibíd.*, 167). Justamente esta moral de la guerra de todos contra todos es la antítesis de la moral anarquista del apoyo mutuo.

Pero si anarquismo y egoísmo son incompatibles, no lo son menos anarquismo y autoritarismo: “Los burócratas afirman que solo la dictadura (la suya, naturalmente) puede crear la voluntad del pueblo. Nosotros respondemos: Ninguna dictadura puede tener otro objeto que perpetuarse, ninguna

dictadura sabría engendrar en el pueblo que la soporta otra cosa que la esclavitud. La libertad no puede crearse más que por la libertad”¹²⁶. Las razones son obvias: “Nada es más peligroso para la moral privada del hombre que el hábito del mando. El mejor hombre, el más inteligente, el más desinteresado, el más generoso, el más puro, se echará a perder siempre ante el mando. Hay dos sentimientos inherentes al poder que no dejan de producir nunca esta desmoralización: el desprecio de las masas populares y la exageración del mérito propio. El poder y el hábito de mando se convierten para los hombres, aun para los más inteligentes y virtuosos, en fuente de maldad intelectual y moral”¹²⁷. No es ya el uso del poder, ni su abuso, sino su existencia la que corrompe. Y lo refrendan categóricamente estas palabras: “Lenin ha muerto. Podemos sentir por él esa admiración grande que los hombres de temple despiertan en la masa, incluso cuando fracasan, y aun cuando se los maldice, hombres que lograron dejar en la historia una profunda huella como Alejandro Magno, Julio César, Ignacio de Loyola, Cromwell, Robespierre y Napoleón. Pero aun reconociendo su buena intención, sus procedimientos fueron los de un tirano que aplastó la revolución rusa. Por esto nosotros, que no pudimos admirarle en vida, tampoco nos unimos al duelo que acompaña a su muerte. Lenin ha muerto. ¡Viva la libertad!” Son palabras de Malatesta. Sin

126 BAKUNIN: *La liberté*, Oeuvres, p. 237.

127 BAKUNIN: *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Oeuvres, p. 176.

una libertad de *bas en haut* nada ni nadie podría evitar la tiranía: “La ausencia de oposición deviene inevitablemente fuente de depravación para todos los individuos investidos de un poder social cualquiera. Y quienes de entre ellos tienen coraje para salvar la moralidad personal, deberían tener cuidado de no guardar demasiado tiempo ese poder, y, además, mientras lo guardan, de provocar contra ellos mismos esta oposición y este control”¹²⁸.

Mas por salvar Scila no caigamos en Caribdis: “Si ciertos anarquistas llegaron a pensar de distinta manera, el italiano Malatesta les llamó a la realidad. En efecto, por creer, debido a la influencia de la educación autoritaria recibida, que la autoridad es el alma de la organización social, para combatir a la primera combatieron y negaron la segunda. El error fundamental de los anarquistas enemigos de la organización consiste en creer que ésta no es posible sin autoridad, y en preferir, admitida esta hipótesis, la renuncia a toda organización antes que aceptar el menor atisbo de autoridad, *Voline*, anarquista ruso del siglo XX, es más terminante: “Una interpretación errónea, la mayoría de las veces deliberadamente inexacta, afirma que la organización libertaria descarta toda forma de organización. Nada más; falso. No se trata de organización o de no organización, sino de dos principios de organización diferentes. Naturalmente, la sociedad tiene que estar organizada, pero la nueva organización debe hacerse libremente, con vistas a lo social

y, sobre todo, desde abajo”¹²⁹. El mismo Bakunin, poco sospechoso de pasión por los tinglados administrativos o de filoburocracia, escribe a un amigo: “Te dices enemigo de toda clase de estatutos, y afirmas que no son más que juegos de niños. Disiento en este punto. Una reglamentación excesiva es detestable, y, como tú, creo que las personas serias deben trazarse una línea de conducta y no desviarse. Tratemos, pues, de comprendernos uno al otro. A fin de establecer una cierta coordinación en la acción entre personas que desean un mismo fin, se imponen ciertas condiciones: un número determinado de reglas que religan cada uno a todos, ciertos pactos y acuerdos renovados, etc. Si todo eso falta, si cada uno trabaja como quiera, las personas más serias se encontrarán en situación tal, que los esfuerzos de unos serán neutralizados por los de los otros. Sólo la disarmonía resultará de ahí, y no la confianza serena a que tendemos. Yo quiero en nuestro trabajo orden y serena confianza, y que ambas no sean el resultado de órdenes de una sola voluntad, sino de la voluntad colectiva, de la voluntad bien organizada de numerosos compañeros diseminados en nuestros países. Pero para que eso sea posible, es preciso tener una organización real, y ésta no es posible sin un cierto grado de reglamentación, que no es, después de todo, sino el resultado de un acuerdo mutuo”¹³⁰. Algo llevamos ya ganado: si una moral de apoyo mutuo es

129 GUERIN D., *El anarquismo*, Ed. Proyección, Buenos Aires, 1967, p. 5L

130 BAKUNIN: *La liberté*, pp. 248–249.

comunitaria, y si el pueblo me hace libre, no podría ser de otro modo que socialmente como la libertad se realizara. Y así, Bakunin: “Yo no soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad es, al contrario, su condición necesaria y su confirmación. Yo no llego a ser verdaderamente libre más que a través de la libertad de los otros, de manera que cuanto más numerosos sean los hombres libres que me rodean y más profunda y amplia su libertad, más lo será la mía. Es, al contrario, la esclavitud de los hombres lo que pone una barrera a mi libertad; o, lo que es lo mismo, su animalidad es una negación de mi humanidad. La libertad, pues, es cosa complejísima, y antes que nada eminentemente social, ya que solamente en sociedad, y dentro de la más estrecha igualdad solidaria de cada uno para con todos, puede realizarse”¹³¹. Y en otro libro: “La ley de solidaridad social es la primera ley humana; la libertad es la segunda ley. Ambas leyes se interpenetran, y, siendo inseparables, constituyen la esencia de la humanidad. Así, la libertad no es la negación de la solidaridad; por el contrario, es su desarrollo y su humanización. Ser libre en el aislamiento absoluto es un absurdo inventado por los teólogos y los metafísicos”¹³². Este hombre, que se desvivía por lo que merece la pena, la libertad bien entendida, apunta en un tercer escrito: “Cada

131 BANUNIN: *Dios y el Estado*, p. 19.

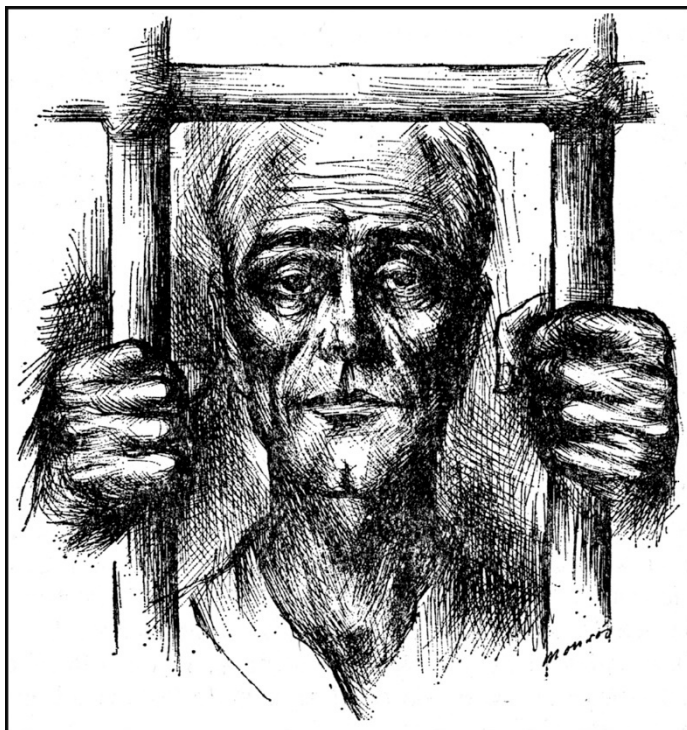
132 BAKUNIN: *La liberté*, p. 43.

hombre que conocéis y con el que os relacionáis, directa o indirectamente, determina vuestro ser más íntimo, contribuye a haceros lo que sois, a constituir vuestra propia personalidad”¹³³. Esta correlatividad universal, desprovista de su sentido leibniziano, nos la muestra Kropotkin: “Todo repercute en la humanidad. Toda injusticia cometida en un individuo determinado, es sentida en último término por la humanidad entera y a través de ella por mí mismo como parte que soy de la humanidad gústeme o no”¹³⁴. Gústele a los políticos o no: “Lo que es verdad para los individuos, lo es igualmente para las naciones. Así como el individuo no puede vivir sin el apoyo de todos, así también un pueblo no puede vivir sin el apoyo de los demás pueblos. Una nación que pretendiese encerrarse dentro de sus fronteras cortando toda relación con el resto del mundo no tardaría en retrogradar y perecer. Es por ende absurdo y criminal fomentar en nombre del patriotismo los llamados odios nacionales, los cuales no son otra cosa que pretexto de los gobernantes para legitimar la existencia de la calamidad militarista, de la que necesitan para asegurarse en el poder. Hoy que los políticos continúan aún, y a pesar de todo, aferrados a la fórmula que cree ser el *non plus ultra* de la libertad, «el individuo libre dentro del municipio, el municipio libre en el Estado» nosotros sabemos que esa fórmula es radicalmente incompatible con la libertad,

133 BAKUNIN: *Ibíd.*, pp. 50–51.

134 KROPOTKIN: *Las prisiones*, p. 7.

porque tiende a someter siempre a un cierto número de hombres más o menos grande a una misma regla. Por el contrario, nosotros formulamos nuestra divisa diciendo: el individuo libre en la humanidad libre”¹³⁵.



“La frase de Lenin «la libertad es un prejuicio burgués» no solamente ha demostrado su perfecta ignorancia de todos los movimientos revolucionarios del pasado, sino también que cualquier idea que no se encuentre íntimamente ligada con el principio de libertad y de respeto a la personalidad humana, inevitablemente llevará a la práctica del peor de los despotismos”. (A. Gorelik).

En tal línea, añade Gorelik: “La frase de Lenin «la libertad es un prejuicio burgués» no solamente ha demostrado su perfecta ignorancia de todos los movimientos revolucionarios del pasado, sino también que cualquier idea que no se encuentre íntimamente ligada con el principio de

135 GRAVE: *La anarquía, su fin y sus medios*, pp. 314–317.

libertad y de respeto a la personalidad humana, inevitablemente llevará en la práctica al peor de los despotismos. Por eso la fuerza real del anarquismo reside en el arraigo de la libertad en el alma del pueblo”¹³⁶.

Mas, ¿cómo realizar la libertad? Con excepción de Bakunin, los anarquistas apelan a un *contrato* o pacto social que el individuo firma al socializarse; pero no con un contrato forzado y sin condiciones, sino voluntario. Frente al Estado-tiranía, el contrato sin-Estado. En este nuevo orden de cosas no habrá más necesidades de gobierno, y la única organización estará descentralizada, el federalismo no sometido a instancia superior alguna. Frente a la administración burguesa, asociación de trabajadores autónomos en unidades de autogestión. En lugar de educación estatogubernamental y autoritaria, la comunidad posee el derecho y el deber de educar. La titulocracia de castas universitarias cederá plaza a la especialización dentro de la igualdad. Pero al repudiar toda idea de autoritarismo en favor de la autoridad popular, ¿por cuál medio que no sea el apremio ni la coerción es posible el orden y la justicia?: “La respuesta es conocida: la vida social debe descansar sobre relaciones jurídicas voluntarias, esto es, sobre un contrato libremente convenido entre los interesados, y cuyas cláusulas, provechosas para todos los contratantes, sean cumplidas

136 GORELIK, A.: *Cómo entienden los anarquistas el anarquismo*, Revista Blanca, 1933–1934, pp. 745–746.

también con toda libertad. Tal doctrina hace pensar inmediatamente en el Contrato Social, de Rousseau. No obstante, el contrato anarquista difiere de él profundamente. Para darnos cuenta de ello, no hay mejor guía que el mismo Proudhon, el cual, en su obra titulada *Idea general de la revolución en el siglo XIX* señala vigorosamente lo que separa su noción de contrato de la de Rousseau. En forma pertinente, señala Proudhon que el contrato de Rousseau es social solamente de nombre. A decir verdad, se trata de una ficción de legistas destinada a legitimar a *posteriori* el estado social actual con todas sus imperfecciones. El anarquismo no se apoya sobre un contrato único, que fatalmente viola la complejidad y la heterogeneidad de la vida social, sino sobre un conjunto ilimitado de acuerdos contractuales que corresponden, en la medida de lo posible, a las múltiples necesidades del individuo. Por último, el alcance del contrato anarquista se halla estrictamente limitado. Mientras que Rousseau, en virtud del contrato social, exige el abandono total de la libertad de cada ciudadano, la alienación total de cada ciudadano con todos sus derechos a toda la comunidad, Proudhon precisa que al convenir un contrato, cada contratante debe recibir por lo menos tanto como entrega, y que además de las obligaciones rigurosamente delimitadas que derivan de las cláusulas del contrato, sigue gozando de su plena libertad y soberanía. En resumen, el contrato anarquista tiene objetivos limitados: procura al individuo más libertad de la que le quita, a la par que le aporta ciertas garantías. La extensión del contrato concluye

en el federalismo. Una infinidad de contratos que se engendran unos a otros y que se equilibran tanto más fácilmente puesto que no son inmutables ni definitivos, sea en el plano profesional o en el regional, o aun en el plano nacional y hasta en el internacional. He aquí una estructura en apariencia caótica e incoherente pero que, gracias al mantenimiento del principio de la autonomía de la voluntad individual en todos los estratos, culmina en una unión libremente consentida, cuya existencia está, por cierto, mejor garantizada que la de una unión impuesta”¹³⁷.

Y aún añadiríamos nosotros que existen dos diferencias más entre el contractualismo anarquista y el contrato social clásico. *La primera*, que el contrato anarquista está basado en una moral de apoyo mutuo, de solidaridad y amor, más que sobre el egoísmo rousseauniano. No nace el hombre fuera de la sociedad para hipotecar su libertad después en pro de un bien más grande, sino que la naturaleza social del hombre –o si se prefiere su dinámica intencional, como diría Husserl– busca elevar la libertad comunal a la vez que la propia, no siendo posible ésta sin aquélla. *La segunda*, que mientras el hombre de Rousseau podía rescindir el contrato si sus exigencias propias no se veían satisfechas para volver al estado de naturaleza robinsoniana, el hombre anarquista está religado a un contrato para siempre: cuanto peor le

137 ARVON, H.: *El anarquismo*, Paidós, Buenos Aires, 1971, pp. 77–78.

vaya a él, tanto peor le va a la sociedad, porque cuanto peor le va a la sociedad le va peor al individuo.

Por eso, quienes ven en el anarquismo un neorrousseauianismo¹³⁸ demuestran desconocer abundantemente ambos sistemas. De cualquier forma, Bakunin prefiere negar lisa y llanamente todo contrato, a fin de evitar la inevitable comparación con Rousseau. Y así escribe Bakunin: “Fue un gran error de J.J. Rousseau, el sofista que ha inspirado a todos los burgueses, el haber pensado que la sociedad primitiva ha sido establecida por un contrato libre formado por salvajes. Pero J.J. Rousseau no es el único que lo afirma. La mayoría de los juristas modernos (sea de la escuela de Kant, sea de cualquier otra escuela individualista y liberal, y que no admiten ni la sociedad fundada sobre el derecho divino de los teólogos, ni la sociedad determinada por la escuela hegeliana, como la realización más o menos mística de la moral objetiva, ni la sociedad primitiva actual de los naturalistas) toman *nolens volens* (lo quieras o no), y a falta de otro fundamento, el *contrato tácito* como punto de partida. ¡Un contrato tácito! Es decir, un contrato sin palabras y, en consecuencia, sin pensamientos ni voluntad¹³⁹, un sinsentido. ¡Una absurda

138 GONZÁLEZ BLANCO, E.: *El anarquismo expuesto por Kropotkin*, p. 35; BERKMAN, A.: *The A. B. C. of anarchist communism*, London, 1942, p. 53; DUBOIS, F.: *Le péril anarchiste*, París, 1849, p. 32.

139 Véase la actualidad de la tesis de Bakunin sobre el lenguaje: “El pensamiento es inseparable de la palabra; nadie puede pensar sin lenguaje. El hombre animal no se transforma en humano, es decir, en pensante, más

ficción! ¡Una indigna superchería! Pues supone que cuando yo no estaba en estado ni de querer ni de pensar, ni de hablar, he podido consentir por mí mismo y por mi descendencia en una eterna esclavitud. Las consecuencias del contrato social son así funestas, pues conducen a la absoluta dominación del Estado. Y, sin embargo, el principio tomado como punto de partida es excesivamente liberal, al suponer que los individuos, antes de firmar este contrato, gozan de una absoluta libertad, ya que según tal teoría, el hombre natural, el hombre salvaje, es el único completamente libre. Nosotros ya hemos dicho lo que pensamos de esta absoluta libertad natural, que no es más que la absoluta dependencia del hombre gorila vis-a-vis frente a la obsesión permanente del mundo exterior. La libertad de uno no necesita allí de la del otro; por el contrario, cada una de estas libertades individuales se basta a sí misma, siendo la negación de todas las demás. Al hacerse el contrato, estas libertades deben limitarse y aminorarse mutuamente, contradecirse, destruirse. Para no destruirse del todo, firman entre sí un contrato. Entonces, cuanto fue reconocido de interés común, se proclamó bueno, y lo contrario a él como malo. Los miembros contratantes, devenidos ciudadanos, coligados más o menos solemnemente, asumieron por sí mismos un deber: el de subordinar sus intereses privados al común, cuyo representante único, el Estado, fue

que por la conversación” (*Trois conférences faites aux ouvriers du Val de Saint Imier*, p. 319). Cfr., además, la cosmovisión de GOLDMAN, E., *Anarchism and other Essays*, New York, 1921, pp. 16 ss.

por ello mismo investido del poder de reprimir todas las revueltas del egoísmo individual. ¿Pero qué es entonces la sociedad? La pura realización del contrato con todas sus disposiciones y consecuencias legislativas y prácticas. ¿Qué representa? La suma de las negaciones de las libertades individuales de todos sus miembros, que renuncian a una porción de su libertad en favor del bien común. Así, donde comienza el Estado, la libertad individual cesa, y viceversa”¹⁴⁰.

II

No habría libertad alguna sin la *demopedia*, sin la educación integral. Lejos de toda promoción cultural que no quiera a la vez una transformación social, la demopedia anarquista presenta un nuevo concepto de educación: ¿Como habría educación si no hay igualdad social, justicia social, apoyo mutuo?

El primer carácter de la demopedia es el antiautoritarismo: “El sistema cuyo resultado era modelar la conciencia según el deseo de los educadores, matar la iniciativa del educando y llenarle la cabeza de ideas hechas, para lo que solamente

140 BAKUNIN: *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Oeuvres, pp. 139–147.

se necesita memoria y nada de espíritu de crítica, ha hecho muy bien el negocio de cuantos han tomado como misión dirigir a la humanidad, y por esa razón, para ellos poderosa, no han intentado modificar el sistema, sino perfeccionarlo en ese sentido. La tarea de los educadores de la juventud fue siempre la de inculcar el espíritu de obediencia y de sumisión a los amos: curas, graduados de todas las especies, civiles o militares, juez, policía, diputado, rey o portero con galones”¹⁴¹. Y así otros textos:

“El principio de autoridad en la educación de los niños constituye el punto de partida natural; es legítimo y necesario cuando se aplica a los niños de baja edad, cuando su inteligencia aún no está desarrollada; pero, como todo movimiento, implica la negación progresiva del punto de partida, a medida que la instrucción de los niños avanza, para dejar lugar a su libertad ascendente. Toda educación racional no es en el fondo más que esa inmolación progresiva de la autoridad, en beneficio de la libertad, el formar hombres libres y llenos de respeto y amor hacia la libertad ajena. Así, el primer día de la vida escolar, si la escuela recibe a los niños en su tierna edad, cuando comienzan apenas a balbucear algunas palabras, debe ser el de mayor autoridad y el de una ausencia casi completa de libertad; pero su último día debe ser el de mayor libertad y el de la abolición absoluta de todo vestigio de autoridad. El principio de autoridad, aplicado

141 GRAVE, J.: *La anarquía, su fin y sus medios*, p. 356.

a los hombres que han pasado o llegado a la edad adulta, se transforma en una monstruosidad, en una negación flagrante de la humanidad, en una fuente de esclavitud y depravación intelectual y moral. Desgraciadamente los gobiernos paternales han mantenido a las masas populares en una ignorancia tan profunda que será necesario fundar escuelas no sólo para los niños del pueblo, sino para el pueblo mismo. Pero de esas escuelas debieran ser eliminadas absolutamente las menores manifestaciones del principio de autoridad. No serán ya escuelas, sino academias populares en que no se hablará más de escolares y maestros, a las que el pueblo irá libremente, si lo considera necesario, y en las cuales, enriquecido por su experiencia, podrá enseñar a su vez muchas cosas a los profesores, que le proporcionarán los conocimientos que él tiene. Será, pues, una enseñanza *mutua*, un acto de fraternidad intelectual entre la gente instruida y el pueblo”¹⁴².

“Ensancha el cerebro respetando la individualidad del educando, despertar su actividad e iniciativa, ponerle en presencia de opiniones contradictorias para que nazca el espíritu de análisis y de deducción, llevarle inteligentemente a no admitir cualquier explicación que se le haya dado sin que antes la haya reputado verdadera su propio criterio, eso es lo que debe hacer la educación que nosotros deseamos implantar. Enseñar al

individuo a que todas sus virtudes sean desarrolladas según su naturaleza, sus afinidades; convencerle de que nada debe esperar fuera de su propia iniciativa; que no debe tolerar otras trabas que las impuestas por las circunstancias, y respetar las iniciativas de los demás para poder reclamar el respeto a las suyas, todo eso es el primer trabajo de la educación y del que más urgente necesidad tenemos”¹⁴³.

Hay que despertar la misma necesidad de la libertad en la enseñanza: “Regla general: no se puede convertir más que a quienes sienten la necesidad de ser convertidos, los que llevan ya en sus instintos, o en las miserias de su posición todo lo que les queréis enseñar”. Esta regla general resume las tres condiciones de Proudhon: “*Primero*, que el sujeto tenga conciencia de sí mismo, de su dignidad y valor social, de las funciones a que tiene derecho a aspirar, de los intereses que representa o personifica. *Segundo*, que como resultado de esta autoconciencia afirme la idea en toda su extensión y con todas sus fuerzas. *Tercero*, que de esta idea pueda deducir siempre conclusiones prácticas”¹⁴⁴.

Mas, ¿qué maestro ha de encargarse de esta labor de enseñanza de la sagrada libertad?: “La verdadera escuela para el pueblo y para todos los hombres es la vida. La única grande y omnipotente autoridad natural y racional a la vez,

143 GRAVE: *La anarquía, su fin y sus medios*, p. 359.

144 Alfonso Duran, Madrid, 1868, pp. 21–22.

la única que podríamos respetar, será la del espíritu colectivo y público de una sociedad fundada en la igualdad y en la solidaridad tanto como en la libertad y en el respeto humano y mutuo de todos sus miembros”¹⁴⁵. Sólo tiene autoridad moral quien lleva dentro de sí la más alta escuela de vida: la praxis. Sin ella, no puede haber teoría. Pero a fin de que tal praxis quede legitimada ha de ser comunitariamente vivida, en pleno apoyo mutuo. Sólo así puede decirse que “un solo libro bien meditado, vivido y escrito puede destruir en un abrir y cerrar de ojos el trabajo de veinte siglos de despotismo y la conjuración de las castas”¹⁴⁶. Sólo así es inteligible el lema circular “ser cultos para ser libres, ser libres para ser cultos”. La cultura–praxis no busca despegarse del mundo social para saborear individualmente la erudición y el triunfo. Tal sería una forma solapada de insolidaridad e incluso de explotación por cuanto no contribuye a romper las castas. Lejos de buscar la salvación solitaria, el sabio, el educador anarquista ha de compartir las condiciones económicas del pueblo desde su base, el compromiso del ejemplo: su cultura no le ayudará a triunfar con automóvil y criados sino a fomentar hábitos comunitarios a la luz de su sabiduría o magisterio. La cultura y la comunidad deben ser una misma cosa, tratando de que ésta sea totalmente libre. Mientras un hombre sea esclavo, no habrá cultura, no habrá elevación de todas las vidas de

145 BAKUNIN: *Dios y el Estado*, p. 103.

146 PROUDHON: *Del carnet de un polemista*, F. Sempere, Valencia, 1909, p. 215.

todos los hombres hasta el nivel económico y humanamente integral que merecen.

Hay en el anarquismo, en medio de esta búsqueda, un cierto determinismo moral socrático: saber (cultura profunda) y libertad son una misma cosa. Saber el bien y ser virtuoso son una misma cosa. “Nos hallamos convencidos de que la inmensa mayoría de los seres humanos, conforme vayan ilustrándose y desembarazándose de los lazos actuales, obrará siempre en sentido útil a la sociedad, como nos hallamos convencidos de que el niño recién nacido andará un día con los dos pies y no a cuatro patas, sencillamente porque nació de padres pertenecientes a la especie humana”¹⁴⁷. O, como dice el anarquizante Pelloutier: “Lo que le falta al obrero es la ciencia de su infelicidad”¹⁴⁸. O, en boca de Kropotkin: “Esto no tendrá sentido ni valor sino cuando el mismo obrero haya reconocido por experiencia y por su observación que debe seguirlo. Sólo entonces, cuando le parezca bueno, debe seguirlo”¹⁴⁹.

Si bueno y conocido son biunívocos, malo y desconocido lo son igualmente. Nada más inmoral que “el bienestar sin

147 KROPOTKIN: *La moral anarquista*, F. Sempere, Valencia, s. f., p. 174.

148 PELLOUTIER, M.: *Pelloutier: sa vie, son oeuvre*, París, 1911, p. 5,

149 KROPOTKIN: *La moral anarquista*, pp. 174–175.

educación, que embrutece al pueblo y le vuelve insolente”¹⁵⁰. Por eso el anarquismo pide “que se elimine cuanto en la sociedad impide el libre desarrollo de este embrutecimiento”¹⁵¹. De ahí que la libertad, educación y revolución expresan una profunda sinonimia: “¿Sabéis a qué se limita mi ambición? Es grande, pero no busca la gloria ni la importancia. Consiste en ayudar a crear ese poder colectivo e invisible que sólo puede ayudar a salvar la revolución”¹⁵². En tal dirección, Ferrer Guardia busca ante todo “ayudar a todo hombre a formar su propia opinión sobre las cosas”¹⁵³. Y Kropotkin en *Le Revolté* (25-12-1880) lo identifica con la “revolución permanente”. También Godwin apela a ella indirectamente en esta frase: “La forma adecuada de resistencia que debería adoptarse siempre es la divulgación de la verdad”¹⁵⁴.

El dualismo platónico del saber ha de ser rechazado: “¿Por qué, pues, dividir a los hombres en dos clases, una de las cuales está para pensar y razonar por los demás, y la otra para tomar en confianza las conclusiones de sus superiores?

150 PROUDHON: *Système des contradictions, ou philosophie de la misère*, Oeuvres, p. 163.

151 KROPOTKIN: *La moral anarquista*, p. 176.

152 BAKUNIN: *Carta a Albert Richard sobre la Alianza*, Oeuvres, p. 86.

153 ANÓNIMO: *El anarquismo naciente*, Revista Blanca, 1933.

154 GODWIN, W.: *An enquiry concerning the principles of political justice and its influence on general virtue and happiness*, London, 1793, p. 101.

Tal distinción no está fundada en la naturaleza de las cosas”¹⁵⁵. A tal fin se enderezan las obras intelectuales de muchos hombres en la órbita del anarquismo: “Si se me tilda de anarquista por haber escrito unas palabras que dicen «ideas de destrucción en la mente», debo responder que, ciertamente, en los libros y folletos publicados por la Escuela Moderna hallaréis ideas de destrucción. Pero no olvidéis que me refiero a ideas de destrucción en la mente; es decir, de índole racional y científica dirigidas sólo contra los prejuicios”¹⁵⁶.

Con todo, para acabar con la situación dual de los sabios y los tontos, no bastan los métodos autoritarios (marxistas) del Partido: “Sí. Los socialistas quieren también emancipar a los individuos. Pero les consideran demasiado ignorantes para que puedan llegar por sí mismos. Y en vez de educarles y abrirles el espíritu demostrando lo eficaz de la acción continua sobre sí mismo para emanciparse, en vez de explicarles de un modo claro y preciso las causas de la miseria y la tiranía se constituyen en providencia, les tratan como rebaño y les distraen con promesas, con esperanzas en un *Deus ex machina* del sufragio universal”¹⁵⁷. El sentido de la demopedia libertaria no puede encarnarse en una casta: “No son las sociedades secretas, ni las organizaciones

155 GODWIN, W.: *Ibid.*, p. 102.

156 FERRER, S.: *La vie et Voeuvre de F. Ferrer*, París, 1962, p. 231.

157 GRAVE, J.: *La anarquía, su fin y sus medios*, p. 412.

revolucionarias las que dan el golpe de gracia a los gobiernos. La misión o función histórica de aquéllos es la de preparar el espíritu popular para la revolución. Los conspiradores que mantienen el prejuicio de la dictadura trabajan, por tanto, inconscientemente para que sus enemigos lleguen al poder”¹⁵⁸. “Por consiguiente, no sólo rechazamos la dictadura, incluso la mejor inspirada, sino que esta es a la vez incapaz de ayudar a la revolución en la menor medida”¹⁵⁹. “Por medio de la conspiración se puede lograr un cambio en la forma de gobierno; se puede asimismo eliminar o destruir un principio y sustituirle por otro, pero no es posible de este modo alcanzar la revolución social. Para llevarla a cabo es preciso difundir ampliamente los nuevos principios entre la masa del pueblo, o, mejor dicho, reavivarlos en su interior, puesto que siguen latentes por instinto, y organizar a los trabajadores de todo el mundo de modo que la revolución se produzca por sí misma, de abajo arriba y no al contrario, y no por el imperio de leyes y decretos o por la fuerza”¹⁶⁰.

La libertad no es el cambio de dueño por recurso a la fuerza. Pero tampoco se identifica con el mero “cambio de conciencia”. La mayoría de las veces el “cambiamos al hombre sus hábitos intelectuales y morales y a su través las estructuras” no es más que un subterfugio para la inacción,

158 KROPOTKIN: *El gobierno revolucionario*, pp. 58–59.

159 KROPOTKIN: *Ibid.*, p. 61.

160 JOLL, J.: *Los anarquistas*, Grijalbo, México, 1968, p. 111.

enemiga de la transformación estructural y socioeconómica que el cambio de mentalidad lleva consigo: “Me hace mucha gracia ese buen sentido socialista–burgués que siempre nos grita: «Instruyamos primero al pueblo y después emancipémosle». Nosotros decimos al contrario: que se emancipe primero y se instruya por sí mismo. A pesar de todo nuestro respeto por la gran cuestión de la instrucción integral, declaramos que ésta no es hoy para el pueblo la más importante tarea. La primera tarea es la de su emancipación económica, que engendra necesariamente y a la vez su emancipación política, y pronto su emancipación intelectual y moral”¹⁶¹.

Mas tampoco sería la libertad la pura y simple reivindicación de nivel de vida y confort: “Mientras no se haga otra cosa que discutir los salarios, la explotación no es peligrosa. Los obreros que aceptan el actual orden de cosas, satisfechos con las concesiones que se les otorgan, no aspiran a una sociedad mejor, y las concesiones conseguidas no merman en nada los privilegios de la burguesía. Al menos éste es el interés de los dominantes. Una revolución cuyo objetivo, concretado al vientre y no al cerebro, no fuera otro que el de saquear los productos acumulados para disfrutarlos sobre el montón de aquellos que han padecido hambre, correría el peligro de no ir más allá de una borrachera, sin llegar a ser una revolución social, pues cuando los

161 BAKUNIN: *L'instruction intégrale*, pp. 167–168.

revolucionarios estuviesen hartos, se dejarían engañar por los charlatanes y ambiciosos”¹⁶².

En suma, que la libertad compromete cuerpo y mente: ni la libertad de la demopedia es pan con mantequilla, ni logomaquia¹⁶³ moral, sino *metanóesis*¹⁶⁴ integral, transformación socioeconómica a la vez que moral. Frente al burgués de la “cura de almas” siempre moroso ante la justicia social, y frente al revolucionario de sólo fusil y rapiña, la emancipación por la praxis de la demopedia ha de convertirse en manifestación real de apoyo mutuo en una sociedad sin clases.

162 GRAVE: *O pus cit*, p. 232.

163 Discusión en que se atiende a las palabras y no al fondo del asunto. [N. e. d.]

164 Metanoia denota una situación en que en un trayecto ha tenido que volverse del camino en que se andaba y tomar otra dirección, también retóricamente utilizado para retractarse de alguna afirmación realizada, y corregirla para comenzar de mejor manera. [N. e. d.]



Francisco Ferrer Guardia, el mártir de los nuevos ideales pedagógicorrevolucionarios, asesinado por la reacción española en 1909.

Capítulo V

MISERIA Y GRANDEZA DEL “PUEBLO”

I

Si cabe una filosofía enraizada en lo popular, esa es la anarquista; y si hay un nexo entre anarquismo y pueblo, es la revolución: “Como esta idea es nacida del pueblo, es él quien la aclama cada vez que se le expone con sencillez y claridad. En esto radica su fuerza”¹⁶⁵. Mas el sano orgullo de clase degeneró en orgullo de casta hasta engendrar un insoportable tufo aristocrático “de blusa y alpargata”¹⁶⁶. Como desgraciadamente el pueblo tampoco está exento de pecado, llegó a ganarse a pulso el vicio de su soberbia

165 KROPOTKIN: *Palabras de un rebelde*. Presa, Barcelona,

166 SAÑA, H.: *El anarquismo, de Proudhon a Cohn Bendit*. Indice, Madrid, 1970.

mesiánico–redentorista: todas las demás capas apestaban por el hecho de usar corbata o sombrero, y, mucho más, si eran intelectuales. A lo más, y como haciendo un favor, toleraban (tras largas y penosas pruebas, como el catecumenado primitivo) el ingreso de algún “burgués” en las filas del santo pueblo, poniendo a prueba el masoquismo del citado burgués, que había de aguantar día y noche los improperios que la clase elegida (el “pueblo”) le dirigía. No se piense que era tan fácil expiar la falta: hasta la séptima generación eran vituperados los hijos del burgués arrepentido, y casi no podían osar mezclar su sangre con la popular. Régimen de castas, como en el Medioevo.

Este *obrerismo* insufrible lo encontramos ya en Proudhon: “El proletariado debe intentar emanciparse. Su primera regla de conducta ha de ser permanecer exclusivamente obreros, es decir, excluir a los intelectuales”. Lo apostilló Bakunin: “Lo que distingue a la Asociación Internacional de Trabajadores de la Liga de la Paz y de la Libertad es que esta última, compuesta exclusivamente de filántropos burgueses, ama idealmente, platónicamente, los principios de humanidad, de fraternidad, de igualdad, de libertad, de justicia, mientras que la primera, compuesta principalmente y casi exclusivamente de trabajadores manuales, quiere su realización lo más pronto posible con una voluntad tan apasionada como poderosa”¹⁶⁷.

167 BAKUNIN: *La liberté*. (Choix de textes). Pauvert, 1965, p. 292.

II

Esta actitud es la reacción contra el secular engaño a que la masa popular estuvo sometida por una minoría intelectual y burguesa. Tiene, pues, el valor de una reacción, pero como tal es desafortunada. Lo vio el mismo Proudhon: “El pueblo está contento con pan, sueño sobre el camastro y borrachera dominical”¹⁶⁸. Pan y circo: “El corazón del proletariado es como el del rico: una cloaca de sensualidad hirviente, un nido de crápula”¹⁶⁹. Y añade: “Entregada a sí misma o conducida por sus tribunos, la multitud no fundó jamás nada. Tiene la cabeza trastornada: no llega a formar nunca tradiciones, no está dotada de espíritu lógico, no llega a idea alguna que adquiriera fuerza de ley, no comprende de la política sino la intriga; del gobierno, sino las prodigalidades y la fuerza; de la justicia, sino la vara pública; de la libertad, sino el derecho a erigirse ídolos que al otro día demuele”¹⁷⁰. En otra obra, insiste: “El pueblo en política no ha sabido más que gritar: «¡Viva el Emperador! ¡Viva nuestro amo!»¹⁷¹ En

168 PROUDHON: *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*. Oeuvres, p. 163.

169 *Ibid.*, p. 356.

170 PROUDHON: *El principio federativo*. A. Durán, Madrid, 1868. p. 69.

171 PROUDHON: *De la capacité politique de la classe ouvrière*. Oeuvres, p. 60.

fin. “No conozco espectáculo más deprimente que el producido por una plebe dirigida por sus instintos”¹⁷².

Es preciso por tanto ser lúcidos y generosos, pero también severos con el pueblo. Pues con falsos halagos se le aliena. Con harta frecuencia, estos halagos proceden de los dirigentes–adormecedores, y de los líderes que quieren mantenerse en la cúspide: “En la Rusia soviética a cualquier obra de arte que no es simple, convencional y conformista se la declara *deformación izquierdista*; toda individualidad es motejada de *individualismo pequeño–burgués*. El artista debe apuntar a un blanco y sólo a él: a abastecer al público de lo que éste necesita. Pero el público es la masa indiferenciada del Estado colectivista, y lo que este público desea es lo que ha deseado siempre a través de la historia: tonadas sentimentales, versos para coplas de ciego, damiselas bonitas en la envoltura de los chokolatines”¹⁷³. Mas no sólo en Rusia ocurre esto.

“En consecuencia, para mí, socialista revolucionario, enemigo jurado de todas las aristocracias, de todas las tutelas, de todos los tutores, pienso que es preciso decir al

172 PROUDHON: *De la justice dans la Révolution et dans l’Eglise*. Oeuvres, p. 102.

173 READ, H.: *Anarquía y orden*. Americalee, B. Aires, 1959, p. 68. Gfr., pp. 242–244.

pueblo todo, porque es el único medio de provocar su emancipación pronta y completa”¹⁷⁴. Frente al paternalismo, despertar al dormido: “Para sacar a la masa de su ignorancia, hemos de exponerle nuestro ideal, nuestras concepciones en su completa integridad, sin que para nada nos preocupemos del tiempo. Los individuos asimilarán las ideas que mejor cuadren a sus temperamentos y a sus conocimientos adquiridos. Y como quiera que nuestra emancipación está ligada a la de la muchedumbre, sólo elevando las concepciones de ésta conseguiremos emanciparnos. Esta es nuestra tarea: poner a los individuos en condiciones de comprender las causas de su explotación; explicarles por qué no deben soportarla; hacerles conocer las instituciones de donde dimana su malestar; demostrarles que mientras ellas existan, no cesarán sus penas”¹⁷⁵. Hoy mismo reconoce Rudi Dutschke que “una política sin la transformación interior de las masas que participan en ella, es una manipulación de las élites”.

III

Frente a esta necesaria aceptación de la fragilidad del espíritu popular, está la invariable negación de los valores populares que hace la burguesía. Cuando ésta canta folklore

174 BAKUNIN: *La liberté*, p. 257.

175 GRAVE, J.: *La anarquía, su fin y sus medios*. La Revista Blanca, 1899, p. 375.

popular, cuando ve las costumbres obreras en películas de arte y ensayo, cuando recita algunos poemas de sabor callejero, cuando imita la moda de lo “tosco”, lo hace desde una posición muy distante, con un profundo e irreverente desprecio por el dolor popular. Para la burguesía, el obrero es perezoso, insolente, ladrón. Necesita de látigo para trabajar. Carece de sentimientos nobles. Hay que recurrir al castigo y a la represión. El carcelero es una pieza indispensable de este ajedrez mental. En el mejor de los casos, el “padrecito” protege en su amplia familia heril¹⁷⁶ al siervo modoso. La historia se hace desde arriba. Jamás la burguesía delatará al pueblo para que éste se supere.

Pero sí delatará el anarquista. Si el siervo trabaja es porque le mueven a punta de látigo. El vago lo es porque la sociedad burguesa no le ofrece interés vital. El ladrón no hace sino autodefenderse del expolio organizado y del saqueo sistemático a que le somete la burguesía. Pero variemos la panorámica, dice Kropotkin: que el pueblo tenga las manos libres, y en ocho días los servicios se harán con una regularidad admirable. Se necesita no haber visto jamás al pueblo laborioso manos a la obra, haber tenido toda la vida las narices entre los papelotes para dudar de ello: ¡hablad del espíritu organizador de ese gran desconocido, el pueblo, a los que le hayan visto en París en las jornadas de las

176 Pertenciente o relativo al amo. La sociedad heril es la denominación aplicada al vínculo y a las relaciones sociológicas y jurídicas que rigen el estado recíproco de señor o amo y criado o sirviente. [N. e. d.]

barricadas o en Londres cuando la última gran huelga, que tenía que alimentar a medio millón de hambrientos, y os dirán cuán superior es a los oficinistas! En una sociedad que sólo les exigiese cuatro o cinco horas diarias de trabajo útil, agradable e higiénico, desempeñarían perfectamente su tarea, y no aguantarían, sin reformarlas, las horribles condiciones en las cuales mantienen ahora el trabajo. ¿No es evidente que si una sociedad fundada en el principio del trabajo se viese realmente amenazada por los holgazanes, podría ponerse en guardia contra ellos sin crear una organización autoritaria o recurrir al asalariamiento. Entonces se lo diría: “Amigo, nos gustaría que trabajases con nosotros; pero como a menudo faltas a tu puesto o descuidas tus tareas, debemos separarnos. Vete en busca de otros compañeros que se conformen con tu holgazanería”.

Es casi un dogma de fe en el anarquismo el reconocimiento de la vena popular, viva y fértil: “Por flor del proletariado entiendo yo sobre todo esa gran masa de millones de seres incivilizados, de desheredados, de miserables y de analfabetos, esa carne de gobierno eterno que estando virgen de toda civilización burguesa lleva en su seno, en sus pasiones, en sus instintos, en sus aspiraciones, en todas las necesidades y miserias de su posición colectiva, todos los gérmenes del socialismo del porvenir, y que sólo ella es hoy bastante poderosa para hacer triunfar e inaugurar la Revolución Social”¹⁷⁷. Lo que el anarquismo llama “flor del

177 BAKUNIN: *L'empire knouto-germanique*, pp. 413–414.

proletariado” es denominado, sin embargo, por el marxismo “Lumpenproletariat”, y puesto bajo la dirección paternal de un Partido...

Pues bien, es esta flor (no élite) del proletariado la que busca el cese de tutorías: “En todo gran movimiento revolucionario del pueblo, se pueden observar detalladamente dos aspiraciones en la acción de las masas que no aparecen bien claras, pero que son siempre distinguibles: la necesidad de igualdad social, y sobre todo el deseo de libertad individual. Puede decirse categóricamente que la necesidad de libertad fue siempre hasta ahora la fuerza impulsora de todas las revoluciones. No fueron siempre las cuestiones del pan y de la manteca las que movieron los ánimos de las multitudes; cuanto más poderosamente se desarrolla en ellas el sentido de la dignidad humana, más concretas aparecen en sus luchas las exigencias idealistas. Sería suficiente echar un vistazo a las pequeñas luchas diarias de nuestra época para convencernos de que muchas huelgas se realizan día a día sin que revistan ningún carácter de beneficio material, pues son huelgas de solidaridad con un camarada despedido por defender los intereses de sus compañeros, o tienen por objeto librarse de un capataz que no respetó la dignidad personal de los trabajadores o una infinidad de cuestiones idénticas. El que actúa en el movimiento obrero,

sabe que justamente son está clase de luchas las que se realizan con mayor resolución y energía”¹⁷⁸.

En estas circunstancias, lo que causa la vergüenza del burgués es motivo de exultación en la conciencia de clase del auténtico proletario: “La pobreza es decente –dice Proudhon– sus vestidos no están agujereados como la capa del músico; su habitación es limpia, saludable y cerrada; su muda una vez al menos por semana; no está ni pálida, ni hambrienta. Como los compañeros de David, tiene el pan cotidiano, es feliz”¹⁷⁹. Una bohemia alegre, con ansias de vivir, sin prejuicios, una plebe sana y esperanzada, eso es el proletariado. ¿Quién podría negar la belleza a esta actitud proudhoniana?: “Para qué negarlo? Soy pobre, lo eran mis padres; en la pobreza me he criado, y, a juzgar por las apariencias, en ella moriré. No seré rico mientras existan pobres. En cada pobre veo una persona de mi familia. ¡Ah, si al menos se hubiera resuelto este problema para todos, y no hubiese en el mundo entero otro pobre que yo! Entonces tornaría a mi nada, no afrentando en lo sucesivo con mis insolentes alegatos a mi patria y a mi época”¹⁸⁰. El anarquismo, sin canonizarlas, cree en la sencillez de la

178 ROCKER, R.: *Bolchevismo y anarquismo*. Reconstruir, B. Aires, 1959, p. 56.

179 Cfr. el comentario de BASCH, V.: *L'individualisme anarchiste*, París, 1849.

180 Cfr. MOUNIER, M.: *Communisme, Anarchie, Personnalisme*. Ed. du Seuil, París, 1966.

miseria y en la humildad de la ignorancia, frente a la ostentación de la plutocracia y la soberbia de la sabiduría satisfecha y alimentada con el pienso insípido de la erudición o el tecnicismo. Contradiciendo a Nietzsche, el superhombre sólo es posible para el anarquismo en la medida de su infrahombría. Ahí reside la sal de la tierra: en la insatisfacción. Pues ella genera la voluntad de vivir y sustituye a la vez a la alienante resignación.



Proudhon y sus hijos. Cuadro de Courbet

Quien confunda esta actitud de aceptación del pueblo (con sus virtudes y defectos) con el “populismo”, no podrá nunca comprender la grandeza popular que en potencia reside en la masa; será al cabo un buen jefe, pero un mal compañero. “Si populismo es utopía campesina, como en Tolstoi, entonces anarquismo no es eso: en nada se parece al anacronismo pendiente de un pasado feliz, por incapaz de

un futuro mejor. Si para algunos el anarquismo es la exaltación de la pobreza por la pobreza y la miseria por la miseria, es porque para ellos no hay solidaridad de clase con los pobres o miserables, y porque pertenecen a una élite de futuros «dirigentes»¹⁸¹.

Y para la élite dirigente, el anarquismo no tiene sino palabras de desprecio: “Los grandes hombres son casi siempre malos hombres, aun cuando ejerzan influencia y no autoridad, más aún cuando se sobreañade la tendencia o la certeza de la corrupción por la autoridad. No hay peor herejía que la de que el cargo santifica al que lo ejerce. El poder tiende a corromper, y el poder absoluto Corrompe absolutamente”¹⁸². “Cuando el demonio condujo a Cristo a lo alto de una montaña y le mostró todos los reinos del mundo y su gloria, y le propuso que se arrodillase y lo adorara, la inspirada, conciencia de Cristo resistió la tentación... Sé que los cristianos han hallado cómo evadir esta lección del Maestro, y me parece una traición esencial al mensaje de Cristo”¹⁸³. En efecto, “la única grande y omnipotente autoridad, natural y racional a la vez, la única que podemos respetar, será la del espíritu colectivo y público fundado sobre la igualdad y la solidaridad, lo mismo que sobre la

181 Cfr. YAROSLAVSKY, A.: *A history of the anarchism in Russia*. London s. f.

182 ACTON: Carta al obispo Creighton acerca de la *History of the Papacy*, citado por READ, H. *Op. cit.*, pp. 226–227.

183 READ, H.: *Op. cit.*, *ibidem*.

libertad y el respeto humano y mutuo de todos sus miembros”¹⁸⁴. Ciertamente que no todo el pueblo está preparado para comprender la marcha de los tiempos. Pero no es menos cierto que el número de pueblo “aumentará sensiblemente hasta la víspera misma de la sublevación general, que se convertirá en imponente”¹⁸⁵. “De esta suerte, el progreso, aun necesitando prender en la masa que va a descubrir sus propios valores y a tomar conciencia de clase, apoyo mutuo, se efectuará a través de la acción de las energías individuales”¹⁸⁶.

184 BAKUNIN: *L'empire knouto-germanique et la revolution sociale*. Oeuvres, p. 45.

185 KROPOTKIN: *Palabras de un rebelde*. Presa, Barcelona, s. f. p. 77.

186 PROUDHON: *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*. Oeuvres, p. 253.

no 277 bis
La Voix du Peuple,
Journal quotidien et hebdomadaire.
BUREAUX
Rue Coq-Héron, 5,
A PARIS.

EDITION QUOTIDIENNE
par an :
Paris, 24 fr. — Départ. 36 fr.

EDITION HEBDOMADAIRE
par an :
Paris et Départemens, 6 fr.

Conciergerie, 10 juin 185
Le heures.

Citoyen Duché,

Je suis informé à l'instant de l'arrivée
de M. Gauthier jeune. J'attends sa
visite ~~demain~~ demain mercredi. En tout cas, j'ai
demandé une permission de sortie pour jeudi, 12,
afin de me remonter avec vous, après l'avoir vu,
et d'entrer en propositions réelles, s'il y a lieu comme
je l'espère.

Faites-moi part de votre heure, pour jeudi;
et si vos affaires vous le permettent, passez à la Con-
ciergerie dans la journée de demain : peut-être aurais-je
vu déjà M. Gauthier, et aurais-je quelque chose de
positif à vous dire.

Je vous salue cordialement
P. J. Proudhon

Manuscrito de P. J. Proudhon, cuyo original se encuentra en el Instituto de Historia Social, de Amsterdam (Holanda).

Capítulo VI

EL APOLITICISMO COMO POLÍTICA

I

DE un lado, el anarquismo es político; de otro, odia la política. Por una parte, es un movimiento íntegra y totalmente político, pues su misión es reconquistar el derecho de someter a revisión crítica todos los factores de desarrollo de la vida nacional, y su deber es ejercer una presión determinante a través de la acción que dimana de sus capacidades y manifestaciones de fuerza; pero por otra parte, rehúsa rotundamente la acción parlamentaria y el colaboracionismo con los partidos políticos del Estado. “Tal actitud puede ser llamada verdaderamente antipolítica, pero, así como las anti-utopías *Bravo Mundo Nuevo* y *1984* son parte de la literatura utópica, así las doctrinas

antipolíticas del anarquismo son partes de la historia, condicionadas precisamente por las instituciones gubernamentales contra las que lucha”¹⁸⁷. Read ha podido así hablar de los “politics of the unpolitical” (Política de lo apolítico)¹⁸⁸. Y Proudhon, anota: “¿En qué se diferencian la política y la economía? En el fondo son dos interpretaciones diversas de un mismo asunto”¹⁸⁹. Lo mismo, Bakunin: “La revolución social no excluye en modo alguno la revolución política; antes bien, la implica y concede un carácter nuevo, el de la emancipación real del pueblo del yugo del Estado. Dado que todas las instituciones y autoridades políticas no han sido creadas sino para proteger y garantizar los privilegios de las clases dominantes, es claro que la revolución social deberá destruir tales instituciones y autoridades; no antes, ni después, sino *a la par*. La revolución política contemporánea y realmente inseparable de la revolución social, de la que ella será, por decirlo así, la expresión o manifestación negativa, no será una transformación, sino una grandiosa liquidación del Estado”¹⁹⁰.

El cooperativismo reformista–apolítico es ajeno, por tanto, al sindicalismo revolucionario anarquista: “Veinte años de

187 WOODCOCK, G.: *Anarchism. A history of libertarian ideas and movements*. Penguin Books, New York, 1962, p. 28.

188 READ, H.: *The politics of the unpolitical*. London, 1943.

189 PROUDHON: *Catecismo político*. Sempere. Valencia, 1909, p. 200.

190 BAKUNIN: *La liberté* (Choix de textes). J. Pauvert, Hollande, 1965, p. 223.

experiencia en Inglaterra, Francia, Alemania... han mostrado ya que el sistema cooperativista... no puede aliviar ni mejorar la condición social obrera actual. La famosa asociación de obreros de la Rochdale en Inglaterra, que hizo tanto ruido y suscitó tanta emulación en otros países, ha terminado por crear una nueva burguesía selectiva, que no se recata en explotar a la masa de obreros no pertenecientes a la cooperativa”¹⁹¹. O bien se incorpora al Estado y a la superestructura, o bien desaparece, como dice Paul Delessalle: “Hay que demostrar la futilidad de toda reforma parcial y desarrollar el espíritu revolucionario entre los afiliados al sindicato”. La *Carta de Amiens* así lo expresa: “El sindicalismo persigue el logro de ventajas inmediatas, tales como la reducción de la jornada laboral, el aumento de los salarios, etc. Mas esto es sólo un aspecto de su trabajo: la emancipación total sólo puede conseguirse preparando el camino hacia la expropiación de la propiedad capitalista. Para ello, el recurso a la huelga general”¹⁹². Esta, “considerada como medio de emancipación, no es más que un señuelo para transformar el estado social”¹⁹³ que “traería inmediatamente la emancipación de los trabajadores, porque éstos, al ver la facilidad con que harían capitular a sus explotadores, exigirían muy pronto lo que constituiría su

191 *Ibíd*, p. 207.

192 COLÉ, G.: *Historia del pensamiento socialista*. FCE. México, 1, p. 37.

193 GRAVE, J.: *La anarquía, su fin y sus medios*. La Revista Blanca, 1899, p. 297.

emancipación”¹⁹⁴. Pues “las huelgas despiertan en las masas todos los instintos revolucionarios que cada trabajador lleva en el fondo de su corazón y constituyen su existencia sociofisiológica, pero que de ordinario no son concebidos con plena lucidez más que por pocos obreros, a causa de que la mayoría de éstos está adormecida por hábitos de esclavitud y por un espíritu general de resignación”¹⁹⁵.

II

El hastío de las discusiones teóricas ha llevado al sindicalismo revolucionario anarquista a buscar la emancipación en el terreno económico. El entusiasmo de algunos les ha llevado a cegarse para lo teórico, no viendo para sus fines otro medio que el sindicato. Otros, por el contrario, han buscado la difusión directa de la idea para después encarnarla. En el medio, quienes, como Grave, buscan a la vez ambas cosas¹⁹⁶. En todo caso, no cabe desorbitar el modesto posibilismo sindical: “Tal como son hoy los sindicatos, representan una fuerza natural y una seria arma de defensa. Sólo que, para que los sindicatos produjeran los resultados que esperaban sus fundadores, no podrían ser otra cosa que

194 *Ibid*, pp. 328–329.

195 BAKUNIN: *La liberté*, p. 177.

196 GRAVE, J.: *Op. cit.*, p. 263.

lo que son. Como la mayoría de los trabajadores creían que un aumento de salario o una disminución en las horas de trabajo era el de las reclamaciones que podían hacer, los sindicatos no podían hacer otras acciones que las deseadas por sus miembros”¹⁹⁷.

Consecuentemente, hay que distinguir entre una trilogía: sindicalismo, anarcosindicalismo y anarquismo. El *sindicalismo* puede ser utilizado por el anarquismo, como táctica. El *anarquismo* es trans-sindicalista, va más allá del simple sindicalismo. ¿Es el *anarcosindicalismo* la fórmula de mediación entre anarquismo y sindicalismo? Por una (parte no, si por mediación entendemos componenda con cualquier tipo de sindicalismo, incluso con el amarillo; pero por otra parte sí, por cuanto el anarquismo concreto debe corporeizarse en algún instrumento de lucha: el sindicato revolucionario. Como tal, no puede participar a lo reformista o meramente sindical en el gobierno o Estado, del que es profunda y frontalmente enemigo, por ser todo Estado un Estado de dominio, de clase.

¿Por qué esta obstinación frente a cualquier reforma desde dentro? Frente al colaboracionismo socialista integrado en el mecanismo burocrático, el anarcosindicalismo lanza su lema: metidos en el agua, todos acabaréis ahogados. De Leon gustaba decir que “la urna electoral no es más que una concepción capitalista. El depositar en un agujero

trozos de papel doblado jamás ha servido, ni creo que sirva, para emancipar a la clase obrera”. El ciudadano se ve allí dominado por presiones de todo tipo que coartan su capacidad personal.

La oposición extraparlamentaria ha dominado la historia ácrata: “¡Pobre Proudhon! Me imagino sus desvelos cuando tuvo la cándida ingenuidad de haber estudiado, al entrar en la Asamblea, todas y cada una de las cuestiones contenidas en el orden del día. Llevaba a la tribuna un derroche de cifras, una multitud de ideas, y nadie le escuchaba. Ignoraba que las cuestiones se resuelven todas antes de la sesión con esta sencilla pregunta: ¿Beneficia o perjudica al partido? El recuento de votos está hecho, se registran los del partido; a los de la oposición se les sondea, se les cuenta, se les recuenta detenidamente. Los discursos se pronuncian por simple aparato, por efecto escénico. Sólo se escuchan si tienen un valor artístico o si se prestan al escándalo. Los tontos se creen que pueden subyugar al parlamento con su elocuencia; pero todo su verbo no es más que una cantata de circunstancias, pensada y dicha para distraer al público de las tribunas, para aumentar su popularidad con frases sonoras y rimbombantes”¹⁹⁸. Por eso, “tras haber comprendido que la hoja electoral era no sólo incapaz de liberar a los trabajadores, sino que es, sobre todo, un instrumento de dominación y engaño para los explotados,

198 KROPOTKIN: *Palabras de un rebelde*. Presa, Barcelona, s. f. p. 135.

los anarquistas combaten el sufragio universal”¹⁹⁹. Más aún: “Si no se distribuye vino y se vuelcan pucheros, se distribuirán adulaciones y mentiras equivalentes a las patatas hervidas y a la bazofia del día de las elecciones. ¿Qué otra cosa se puede pretender, cuando se sacan a subasta los más sagrados derechos del hombre? ¿Qué se pide a los electores? Hallar un hombre a quien poderle confiar el derecho de legislar sobre todo, hasta lo más sagrado, sobre nuestros derechos, nuestros hijos, nuestro trabajo. No hay que extrañarse, pues, al ver todas las pasiones puestas en juego cuando se busca un jefe, un amo, para investirle de poder.

Mientras la venta de los poderes quede en pie, nada podrá ser reformado; la elección, sea de la índole que fuere, será una feria donde se rifarán las vanidades y las conciencias”²⁰⁰. “En los países donde las costumbres son eminentemente democráticas y en donde los comités para contrarrestar la influencia de la fortuna se constituyen fácilmente, se nombra como en todas partes al peor de los ciudadanos, al político de oficio, al hombre abyecto convertido hoy en plaga de la gran república, al que hace de la política una industria y la práctica según los procedimientos que se emplean en las grandes empresas: anuncio escandaloso, mucho bombo, y corrupción en el fondo”²⁰¹. El mismo Godwin, heterodoxo

199 GRAVE, J.: *Op. cit.*, p. 472.

200 KROPOTKIN: *Palabras de un rebelde*, p. 129.

201 KROPOTKIN: *El asalariado*. Sempere, Valencia, s. f. p. 75.

como él sólo, llegó a decir que “el decidir sobre la verdad por el reparto de los números es un insulto intolerable a toda razón y justicia, y las asambleas nacionales, por esta razón, aun cuando fueren necesarias, deben convocarse tan escasamente como el uso lo permita”²⁰².

No otra postura cabe esperar de Bakunin: “El pueblo no tiene la preparación ni la instrucción necesarias para ocuparse del gobierno. La burguesía, poseyéndolas, tiene de hecho, aunque no de derecho, el acceso exclusivo al gobierno. Así la igualdad política no es más que una ficción pueril”²⁰³. En suma: “el sufragio universal es la exhibición a la vez más grande y refinada de la charlatanería del Estado”²⁰⁴.

Negada la política de oficio, no se niega la participación política en las cuestiones sociales que a todos incumben: “Digan lo que digan los parlamentarios, absteniéndose de tomar parte en la comedia electoral los anarquistas no piensan dejar libres a los que pretenden explotarnos”²⁰⁵.

Su medio de acción será la huelga, el boycott, el meeting, etc.; todo, menos el reformismo desde el Estado: “Pero mi

202 GODWIN: *An enquiry concerning the principles of political justice and its influence on general virtue and happiness*. London, 1793, p. 154.

203 BAKUNIN: *La liberté* (Ghoix de textes). Pauvert, Hollande, 1965, p. 216.

204 *Ibid*, p. 219.

205 *Ibid.*, p. 475.

reforma mejora esto o impide lo otro, cambia esta cosa o mejora la otra... Sí, buen hombre, no lo dudamos, pero olvidáis que ha de ponerse en práctica por las instituciones actuales, y que su misión es impedir que nada ni nadie atente contra los pseudoderechos del capital sagrado”²⁰⁶. Y, añade Grave: “Hay otra clase de reformistas que dicen: los capitalistas están también sometidos a ciertas condiciones de lucha, por las cuales a veces se les derrota, y de las que ellos no son responsables; existe un máximo de salario, es verdad, pero que no pueden aumentar sin exponerse a la ruina... Pero nosotros no queremos ni ricos, ni pobres, ni gobernantes, ni gobernados. A todos, la libertad de tomar parte del todo que les corresponde”²⁰⁷. En este sentido, decía Pelloutier que “la finalidad de los sindicatos es hacer la guerra a los poderosos y nada más”.

Con otras palabras: “La moral política ha sido en todo tiempo no sólo extraña, sino absolutamente contraria a la moral humana”²⁰⁸. El anarquismo está lejos del maquiavellismo del poder político, “no se detiene en las combinaciones ambiguas de la política, profesa el más profundo desdén a los políticos. Las promesas de los corredores de candidaturas no le interesan más que para demostrar su engaño y hacer patente la imposibilidad de transformar la organización

206 *Ibíd*, p. 537.

207 GRAVE, J.: *Op. cit.*, p. 570.

208 BAKUNIN: *Dios y el Estado*. Ed. Proyección. Buenos Aires, 1969, p. 48.

social mientras no se ataquen resueltamente sus vicios económicos”²⁰⁹. A diferencia del marxismo centralista, dictatorial, autoritario, amigo de pactar primero y de ordenar después, el anarquismo afirma la política en los talleres. Oigamos, haciendo alusión por una vez al anarquismo hispano, este testimonio: “¿Por qué la CNT, una de las principales fuerzas dispuestas a conseguir la victoria en el frente y en la retaguardia, no forma parte del gobierno? No cabe duda de que si la CNT se inspirase en ideas políticas, el número de sus puestos en el gobierno hubiera sido tan grande, por lo menos, como los de la UTG. Sin embargo, la CNT se reafirma una vez más en su inquebrantable adhesión a los postulados antiautoritarios y en sus convicciones de que la transformación anarquista de la sociedad sólo puede ser el resultado de la abolición del Estado y del control de lo económico de la clase obrera”. En lugar del poder, el sindicato anarquista es “una asociación a la que podéis adheriros o no, de manera libre, en la que no hay presidente, y únicamente tiene un secretario y un tesorero, recusables en todo momento”²¹⁰. Como dijo Emma Goldman: “Sólo con una condición aceptaré una organización en el anarquismo, y es la de que debe basarse en un absoluto respeto hacia todas las iniciativas individuales, sin estorbar su libre juego y

209 GRAVE, J.: *Op. cit.*, p. 318.

210 PELLOUTIER, F.: *L'anarchisme et les syndicats ouvriers*. Les Temps Nouveaux, 1895, p. 183.

su evolución. El principio fundamental del anarquismo es la autonomía individual”.



Miguel Bakunin hablando en una sesión de la Asociación Internacional de los Trabajadores en el Congreso de Basilea. Grabado de José Luis Pellicer

III

Pero hay algo que al final no encaja. España, que fue el país que saludó el ocaso del anarquismo, optó por la osadía y aceptó (en condiciones anormales, ciertamente, pero el anarquismo no está hecho, tal como están los hechos, para implantarse en la normalidad) la participación en el gobierno. Y así Federica Montseny hubo de hacer esta confesión: “Para nosotros, que siempre sostuvimos que el Estado no podía llenar ningún objetivo, que las palabras gobierno y autoridad significan la negación de toda posibilidad de libertad para el individuo y los pueblos, nuestra incorporación, en calidad de organización y como individuos, a un programa de gobierno, sólo podía significar un acto de osadía histórica de fundamental importancia o una corrección teórica a la vez que táctica de toda una estructura, y de un largo capítulo de la historia”²¹¹. ¿Fue osadía o corrección teórica? Por haberse visto interrumpido, el anarquismo no pudo contestar a esta pregunta: ¿Cabría un anarquismo colaboracionista en un Estado de clase? ¿Sería este posibilismo minimalista heredero del anterior? En el plano de la teoría, creemos que, de verse implicado en el Estado, no sería el anarquismo del apoyo mutuo, sino una osadía con futuro imprevisible o con futuro discutible.

211 JOLL, J.: *Los anarquistas*. Grijalbo, México, 1968, pp. 246–249.



Herbert Read, el anarquista inglés a quien la reina de su país concedió el título de sir por su relevante actuación intelectual.

Capítulo VII

PROPIEDAD Y ESTADO

EL anarquismo es una *Weltanschauung* (Visión del mundo). Expresa, pues, un contenido multifacético lleno de tensiones, en donde –como en todo sistema– no falta la incoherencia. *Por una parte, es una filosofía* auténticamente dialéctica (si este concepto es despojado de su contenido metafísico hegeliano–marxista), por cuanto nunca se aquie- ta en síntesis: de ahí la negación constante de propiedad y Estado, y la instauración del federalismo abierto. Lástima que el anarquismo no haya podido ceder al encanto de las síntesis en su concepción de la ciencia positiva, determi- nistamente concebida, e instaurada como algo insuperable, a su vez sometida al *Deus ex machina* inamovible de la “ley fatal” del universo, al parecer detectada por dicha ciencia positiva... *Por otro lado, es una moral política* basada en el

apoyo mutuo, la filia y la igualdad libertaria, con elementos perennes, y hoy reverdecidos en justicia, sobre la mutua reciprocidad de política y moral. *Por fin, es una concepción económica y militante* de la realidad.

Teniendo esto en cuenta, vamos a analizar aquí la dialéctica de la negatividad que viene dada por la propiedad y el Estado, tratando de hacer una exposición sistemática de ambos conceptos.

Incluso entre los tratadistas del anarquismo prolifera la diletancia. Arvon, por ejemplo, considera a los “individualistas” (a nuestro juicio delincuentes comunes ajenos a la moral del apoyo mutuo) defensores de la propiedad cuando se trata de sí mismos, mientras la niegan para los demás. Hauptmann ve en el anarquismo el rechazo indiscriminado de toda forma de propiedad. Maximoff identifica la propiedad pequeñoburguesa con el ideal ácrata, frente al marxismo presentado como ombligo del mundo. La lista de discrepancias sería larga.

En realidad, el mismo anarquismo no se muestra en este punto muy coherente, al menos en sus matizaciones. Ciertamente, la propiedad genera el antagonismo de clase; para transformar las relaciones sociales, habría que transformar el sentido de la propiedad²¹². A tal efecto no bastaría el hacer de los pobres ricos y de los ricos pobres: tal juego

212 PROUDHON: *Filosofía del progreso*. A. Durán, Madrid, 1868; p. 134.

infantil del socialismo utópico ha sido negado desde sus albores por el paleoanarquista Proudhon, lo mismo que por el neoanarquista Grave: “Puede decírseos que en el fondo de toda organización social no hay sino robo, robo que la ley permite y que ella misma prohíbe. Pero de ahí no podemos deducir que debamos ponernos al lado del robo ilegal”²¹³. El robo a los ladrones, la institucionalización del latrocinio, el maquiavelismo puro y simple no puede ser solución constructiva.

Varias son las modalidades de intento de solución aportadas en el seno del anarquismo. Proudhon, becario en el París de 1840, escribía en su *¿Qué es la propiedad?*: “Nuestra idea del anarquismo es doble: no al gobierno, tras decir no a la propiedad... Si fuera interrogado para responder a la pregunta *¿Qué es la esclavitud?*, yo respondería con una sola palabra: crimen. No se necesitarían más argumentos para mostrar que el poder arrebató al hombre su pensamiento, su voluntad, su personalidad, y que poner en esclavitud a un hombre equivale sencillamente a matarle. ¿Por qué, pues, a esta otra pregunta *¿Qué es la propiedad?* no puedo yo responder que la propiedad es de igual modo un robo?”

En lugar de analizar las diversas situaciones de robo individualmente considerado, lo que sería inacabable, exa-

213 GRAVE, J.: *La anarquía, su fin y sus medios*. Revista Blanca, 1899, p. 696.

mina Proudhon lo que después llamará Marx la “acumulación social primitiva”. Veamos: “Se dice que el capitalista ha pagado *los jornales* de los obreros; pero sería más exacto decir que ha pagado tantas veces *un jornal* cuantos obreros ha empleado cada día. Esto no es absolutamente lo mismo que aquello; es decir, no es igual pagar muchas veces el esfuerzo de cada uno, que pagar una vez el esfuerzo de todos los trabajadores juntos. Pues la fuerza inmensa que resulta de la unión y la armonía de los trabajadores, de la convergencia y simultaneidad de sus esfuerzos, no la ha pagado. En efecto, doscientos obreros, que en unas cuantas horas solamente han puesto en pie el obelisco de Luqsor, construyen éste muchísimo más de prisa que un solo hombre trabajando durante doscientos días. Sin embargo, lo que el capitalista paga son sueldos individuales y no colectivos. La más pequeña industria exige la colaboración de trabajos y de talentos tan diversos, que un solo hombre no los podría poseer nunca jamás. Es asombroso que los economistas no se hayan dado cuenta todavía de este hecho. ¡Hagamos cuentas de lo que el capitalista ha sacado del trabajo de los obreros, y de lo que él, por su parte ha pagado! Cuando se paga a las fuerzas individuales, no se paga la fuerza colectiva. Hay en consecuencia un derecho de propiedad colectiva no pagado por el capitalista al obrero”²¹⁴. Las fuerzas colectivas no son reductibles a las fuerzas individuales, sino que contienen un plusproducto;

214 PROUDHON: *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Las Leyes, Madrid, 1903; pp. 215–217.

son las fuerzas colectivas del trabajo las que engendran los valores económicos. El capitalismo, en el mejor de los casos, paga sólo las fuerzas individuales de cada obrero concreto, pero no “la fuerza inmensa que resulta de la unión convergente y simultánea del esfuerzo colectivo”²¹⁵. En un libro posterior, va a continuar Proudhon en esta línea: “Para el verdadero economista, la sociedad es un ser vivo, dotado de inteligencia y acción propias, regido por leyes especiales que solamente la observación descubre, y cuya existencia se manifiesta no por la forma física, sino por la acción colectiva de Prometeo”²¹⁶.

¿Es definitiva esta postura del francés? Para algunos, amigos de buscar muchos pies al gato, Proudhon se retractaría en cada obra de lo dicho en la anterior, hasta acabar aceptando incondicionalmente cualquier tipo de propiedad. Estamos en contra, y a favor de Woodcock: “Proudhon, tal como lo dejó expuesto claramente incluso en su primer trabajo, no quiso dar a entender literalmente lo que dijo. Su audacia de expresión ha sido interpretada como una forma de énfasis chocante, y lo que quería que se entendiese por propiedad era denunciar solamente la propiedad del hombre *que explota el trabajo de otros* sin ningún esfuerzo por su parte o a costa de los otros. Proudhon dio después su aprobación al derecho de propiedad de un hombre a un

215 *Ibidem*.

216 PROUDHON: *Sistema de las contradicciones económicas, o filosofía de la miseria*. Ed. Aguilar, Madrid, 1932; p. 106.

control efectivo sobre su morada, tierras y material instrumental necesario para trabajar y vivir. De hecho, esta propiedad fue considerada como una clave necesaria de la libertad, y su principal crítica de los comunistas consistió en que ellos querían destruirla”²¹⁷. En este sentido hay que entender la posterior asección proudhoniana que sigue: “Para que el ciudadano sea algo en el Estado, no basta con que su persona sea libre. Es necesario que su personalidad se apoye, como la del Estado, en una proporción de materia que él posea con plena soberanía, del mismo modo que el Estado dispone sobre la vida pública. Esta condición es cumplida por la propiedad, destinada a convertirse en el eje y la fuerza de todo el sistema social”²¹⁸. Tal propiedad, a diferencia de la burguesa, no es un fin en sí, sino un medio al servicio del hombre; no tener para aumentar, sino tener para ser. La propiedad sólo es humana en la medida en que va desintegrándose. De ahí esta frase lúcida: “¿Cómo destruyendo la propiedad todos los hombres llegarían a ser propietarios?”²¹⁹ Expresiones gramaticales de apariencia tan equívoca como ésta hicieron escribir al más criticista biógrafo de Proudhon, Arthur Desjardins, que sin duda “este

217 WOODGOGK: *Anarchism. A history of libertarian ideas and movements*. Penguin Books, Nueva York, 1962; p. 105. Sería curioso contraponer esta obra a la de ZOCGOLI: *Die Anarchie*, Leipzig, 1909.

218 Cfr. READ, H.: *The philosophy of anarchism*. Londres, 1938, en la línea de ZENKER, E.: *Anarchism*. Londres, 1898.

219 PROUDHON: *Sistema de las contradicciones económicas, o filosofía de la miseria*, p. 210.

plebeyo esculpe sus frases con un arte profundo, el arte de los grandes clásicos. El, no menos que Molière, debía haber pertenecido a la Academia Francesa”²²⁰. Hasta aquí Proudhon. Su postura es seguida por el anarquismo francés casi en bloque, y llevada a la Primera Internacional de Trabajadores.

Pero no todo el anarquismo es Proudhon. Los anarquistas posteriores, como Cafiero, Costa, Malatesta, Kropotkin y Reclus rechazan buena parte del planteamiento de aquél. Aun reconociendo vivamente sus méritos y sus sugerencias, su asistematismo e incoherencias le ponían en la dantesca situación ridiculizada por Marx. Para el anarquismo postproudhoniano, la propiedad es un absurdo nacido de la explotación y perpetuado por la herencia. En todo hombre hay un explotador o un explotado. Pues quien recibe un salario, o lo recibe de manos del Estado expoliador o de los privados dominantes. Unos hombres han ascendido a los mejores puestos por su pertenencia a clases privilegiadas, o han llegado a ellas por permitir los abusos infligidos sobre las otras. Y si el salario es alto, quien lo recibe contribuye indirectamente a la expropiación del bajo asalariado.

Resultado: “Por una parte, los pobres, absorbidos por la lucha por el pan diario, no tienen siquiera tiempo para cultivar la razón. Por otra parte, los ricos, corrompidos por la

220 Cfr. los buenos comentarios del libro nada imparcial de DIEHL, K.: *Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchie*. Jena, 1911.

abundancia, se entregan a viles placeres, y no precisamente del espíritu. La acumulación de las propiedades destruye sin remedio la potencia de las ideas, extingue la chispa del genio y acaba ahogando a la mayoría de los hombres en preocupaciones sórdidas. Al rico le quita los mejores y más poderosos resortes de su actividad, y así es perniciosa para todos aunque no lo parezca”²²¹. Apoyando a Godwin, añade Kropotkin: “Cuéntase que en 1848, al verse amenazado Rothschild en su fortuna por la Revolución, inventó la siguiente farsa: admitamos que mi fortuna se haya adquirido a costa de los demás. Dividida entre tantos millones de europeos, tocarían dos pesetas por persona. Pues bien: me comprometo a restituir a cada cual sus dos pesetas, si me las pide”²²². Mas no se pedían los huevos, sino la gallina que Rothschild poseía, a fin de que fuese colectivizada y trabajada por todos para todos.

Citemos, por fin, a Bakuinin: “El *derecho de herencia* engendra todos los privilegios económicos, políticos y sociales. Es evidente que la diferencia de clases no se mantiene más que por él. Por el derecho de herencia las diferencias naturales, así como las diferencias pasajeras de fortuna que deberían desaparecer a medida que los individuos

221 GODWIN: *An enquiry concerning the principies of political justice and its influence on general virtue and happines*. Londres, 1793; p. 109.

222 KROPOTKIN: *La conquista del pan*. Revista Nueva, Madrid, 1899; p. 54. Gfr., un jocosos comentario al “caso Rotchschild” en PARSONS, A.: *Anarchism, its philosophy and scientific wealth*. Oxford, 1913; p. 77 ss.

desapareciesen, se eternizan, se petrifican y hacen tradicionales creando los privilegios de nacimiento, fundando las clases y llegando a ser una fuente permanente de explotación de millones de hombres *nacidos de buena cuna*. En tanto que el derecho de herencia funcione, no podrá existir igualdad económica, social y política en el mundo; y en tanto que la desigualdad exista, habrá opresión y explotación. Lo que queremos y debemos abolir es el derecho de herencia fundado por la jurisprudencia, y que constituye la base misma de la familia jurídica y del Estado... Nosotros no queremos abolir la *herencia sentimental*. Bajo este nombre entendemos la herencia que hace pasar a las manos de los hijos o de los amigos objetos de poco valor que han pertenecido a amigos o a padres muertos, conservando el recuerdo personal. La herencia no permitida es la que posibilita a los individuos vivir sin trabajar, sea completamente, sea en parte. Entendemos que el capital, como la tierra y todos los instrumentos y materias primas del trabajo, deben cesar de ser transmisibles por el derecho de herencia, pasando a ser de la colectividad”²²³. En consecuencia, “abolición de la herencia significa también abolición, no de la familia natural, sino de la familia legal, fundada sobre el derecho civil y la propiedad. El matrimonio religioso y civil es reemplazado por el matrimonio libre. Estamos convencidos de que aboliendo el matrimonio religioso, el civil y el jurídico, restituimos a la vida y a la realidad la

223 BAKUNIN: *La liberté*. (Choix de textes). Pauvert, Hollande, 1960; pp. 261–262.

moralidad del matrimonio natural fundado únicamente en el respeto humano y en la libertad de dos personas que se aman”²²⁴. “Los niños, por lo demás, no son propiedad de nadie: no son ni propiedad de sus padres ni propiedad de la sociedad. No pertenecen más que a su propia libertad”²²⁵.

Pero la propiedad se apoya en el *Estado* de clase, entidad contradictoria a juicio de Godwin, porque: o bien el Estado se basa en la fuerza, erigiéndose en desafío a la justicia, o bien emana del derecho divino, cosa indemostrable, o de un contrato, pero nadie puede renunciar a su autonomía moral debido a la misma naturaleza inalienable de nuestro ser. Siempre, el Estado es nefando.

Oigamos a Kropotkin: “Nosotros sostenemos que habiendo sido la organización del Estado la fuerza de que se han servido las minorías para establecer y desarrollar su poder sobre las masas, no puede ser también la fuerza que destruya esos mismos privilegios. Estamos convencidos de que la revolución social no se hará ni podrá hacerse por medio de leyes cualesquiera. Las leyes vienen siempre detrás de los hechos realizados. Y aun en el caso de que todo ocurra honradamente (que no es precisamente lo usual) sería letra muerta en tanto no se produzcan las fuerzas vivientes necesarias para convertir en hechos prácticos las tendencias

18 BAKUNIN: *Ibidem*, pp. 265–266.

225 BAKUNIN: *Ibidem*.

expresadas en la ley”²²⁶. “¡Un Gobierno revolucionario!: he ahí dos palabras que suenan rudamente a todos los que saben lo que es la revolución social y lo que significa el principio de gobierno, dos cosas que se contradicen y aniquilan. Hemos visto muchos gobiernos despóticos, porque el despotismo es la esencia de todos los gobiernos, pues siempre se colocan del lado de la reacción, y frente a frente de la revolución; pero nunca hemos llegado hasta ahora a ver un gobierno revolucionario. Y la razón de esto a nosotros nos parece sencillísima. La revolución, que es un sinónimo de desorden, de destrucción, de aniquilamiento de las más veneradas instituciones, en unos pocos días de violenta demolición de la propiedad establecida, de la supresión de clases, de veloz transformación de las ideas corrientes de moralidad, o mejor dicho, de la hipocresía que la sustituye, de libertad individual y de acción espontánea, es la negación rotunda, la oposición más clara a todo gobierno posible, el cual, por su parte, significa el orden establecido, la conservación de las instituciones vigentes, la negación de la iniciativa y de la acción individual. Y, sin embargo, a cada momento oímos hablar de ese tordo blanco, cual si un gobierno revolucionario fuese la cosa más natural del mundo”²²⁷. Frente al Estado, los consejos autónomos y de base, no doblegados por instancia superior alguna, descentralizados y federados. Un Estado de todos es

226 KROPOTKIN: *La ciencia moderna y el anarquismo*. Fueyo, Buenos Aires, s. f.; pp. 102–103.

227 KROPOTKIN: *El gobierno revolucionario*. Presa, Barcelona, s. f.; p. 41.

una contradicción en los términos: “Lejos de ser revolucionario, deviene a la larga el mayor obstáculo de la revolución, por lo cual el pueblo se ve obligado a deponer al punto a sus elegidos del día anterior. Acuérdate, en vista de esto, oponer la fuerza a la fuerza, y sólo se halla un medio de destruirlo, que es el de tomar las armas y hacer nuevamente la revolución, esta vez a fin de aniquilar a aquellos mismos en quienes el pueblo depositara toda su esperanza”²²⁸.

Malatesta añadirá nuevos argumentos a la tesis: “La tendencia metafísica (esa enfermedad por la cual el hombre, después de haber separado, por lógico proceso de su ser, sus cualidades, experimentando entonces una alucinación especial que le hace tomar la abstracción resultante por un ser real) que no obstante los golpes de la ciencia positiva sigue haciendo presa en el cerebro de la generalidad de nuestros contemporáneos, es lo que determina en muchos la concepción del Gobierno como un mero ente moral con ciertos atributos de razón, de justicia, de equidad, que son independientes de las personas encargadas de la función gubernamental. Para esas gentes, el Gobierno, o, de un modo abstracto, el Estado, es el poder social de todos considerado como el límite de cada uno”²²⁹.

228 KROPOTKIN: *Ibidem*, p. 48.

229 MALATESTA: *La anarquía*. Presa, Barcelona, 1935; pp. 15–16. Para el sentido de “metafísica” en el anarquismo, cfr. VIZETELLY: *The anarchist: their faith and record*. Londres, 1911; pp. 77 ss.

Prestemos ahora atención a Bakunin: “El Estado no se llamará ya monarquía, se llamará república, pero no dejará de ser Estado, es decir, tutela oficial y regularmente establecida por una minoría de hombres competentes, de hombres de genio y de talento, virtuosos, para dirigir la conducta de ese gran incorregible y niño terrible: el pueblo. Los profesores de la Escuela y los funcionarios del Estado se llamarán republicanos, pero no serán menos tutores, pastores, y el pueblo permanecerá siendo lo que ha sido eternamente hasta aquí: un rebaño. Cuidado entonces con los esquiladores, porque allí donde hay un rebaño habrá también esquiladores y aprovechadores del rebaño”²³⁰. Y en diferente escrito añade: “La igualdad sin la libertad es el despotismo del Estado, y el Estado despótico no sabría existir un solo día sin tener al menos una clase explotadora y privilegiada”²³¹. Una dase representada, dice Kropotkin, por una persona: “El objeto del Gobierno representativo era instituir al Gobierno provisional; era arrancar el poder a una persona y entregarlo a una clase. Y, cosa extraña, su tendencia ha sido siempre volver a un poder personal, someterse a un solo hombre”²³². Pues “mientras confiemos a un pequeño grupo todas las atribuciones económicas, políticas, militares, industriales, financieras, etc., con las que hoy se halla investido, este grupo tenderá necesariamente,

230 BAKUNIN: *Dios y el Estado*. Proyección, Buenos Aires, 1969; pp. 100–101.

231 BAKUNIN: *La libertad*, p. 235.

232 KROPOTKIN: *Palabras de un rebelde*. Presa Barcelona, s. f.; p. 123.

como un destacamento de soldados de compañía, a someterse a un jefe único”²³³.

Proudhon, en su obra *Catecismo político*, escribe siempre en tal perspectiva: “¿Cómo se relaciona con la nación el poder social constituido en principio y usufructuado por una dinastía, o explotado por una casta? De un modo completamente inverso. En el orden natural, el poder surge de la sociedad, es la resultante de todas las energías particulares agrupadas por el trabajo, la defensa y la justicia. Según el concepto empírico sugerido por la enajenación del poder, la sociedad, por el contrario, nace de él; es su generador, su creador, su autor. Además, es superior a ella. Por consiguiente, y siempre en esta enajenación, el príncipe no es tan solo el simple agente de la república, sino el soberano, y, como Dios, el encargado de administrar justicia”²³⁴. En este orden de cosas, no hay mucho que discutir sobre formas de Gobierno: “¿Cuál de las formas gubernamentales prefiere entonces usted? Ninguna”²³⁵. De un modo no menos categórico queda expresada esta actitud en el siguiente diálogo, uno de cuyos interlocutores es el mismo Proudhon:

–¿Es usted republicano?

233 KROPOTKIN: *Ibidem*, p. 124. Cfr. también KROPOTKIN: *Un siglo de espera*. Presa, Barcelona, s. f.; p. 29.

234 PROUDHON: *Catecismo político*, p. 207.

235 PROUDHON: *Ibidem*, p. 213.

—...

—¿Entonces es usted demócrata?

—...

—¡Vaya! ¿No será usted monárquico?

—...

—¿Constitucionalista?

—...

—¿Aristócrata entonces?

—...

—Ah, ¿luego gobierno mixto?

—No. Soy anarquista.

Podemos resumir con Malatesta: “En todo el curso de la historia, así como en la época presente, el Gobierno o es la dominación brutal, violenta, arbitraria, de unos pocos sobre la masa, o bien es un instrumento pronto para asegurar el dominio y el privilegio de los que, por la fuerza, por la astucia o por la violencia, se han apoderado de todos los medios de vida, principalmente del suelo, con el fin de mantener de tal modo al pueblo en la servidumbre y obligarle a trabajar para sí. Los hombres, en estas circunstancias, son oprimidos de

dos maneras: o directamente, con la fuerza bruta, con la violencia física, o de un modo indirecto, despojados de los propios medios de subsistencia y obligados así a rendirse a discreción. La primera dio origen al poder, esto es, al privilegio político; la segunda hizo nacer el privilegio económico. Pero también se oprime al pueblo de otra manera, a saber, influyendo sobre su inteligencia y sentimiento, lo que constituye el poder religioso o universitario. Mas como el espíritu no existe sino cual resultante de las fuerzas naturales materiales, así la mentira y las corporaciones constituidas para propagarla no tienen razón de ser sino como consecuencia del privilegio político y económico, y son un medio de defenderlo y consolidarlo. Este fenómeno se ha repetido en la historia con frecuencia, toda vez que cuando por la invasión u otra cualquiera empresa militar la violencia física brutal ha hecho presa en una sociedad, entonces los vencedores han tenido siempre que buscar concentrar en sus manos el Gobierno y la propiedad. Mas siempre también la necesidad experimentada por el Gobierno de conseguir la complicidad de una clase potente, las exigencias de la producción, la imposibilidad de ordenarlo y dirigirlo todo, establecieron la propiedad privada, la división de los dos poderes, y con ella la dependencia efectiva entre los que tenían en sus manos la fuerza, el Gobierno, y los que disponían del origen mismo de la fuerza, la propiedad”²³⁶. Y añade: “En bastantes países, el

propietario tiene nominalmente una participación mayor o menor en la designación del Gobierno. Es una concesión que la burguesía ha hecho. La verdad es que tal derecho se ha tomado excesivamente irrisorio, y bueno sólo para consolidar el poder de la burguesía, dando a la parte más enérgica del proletariado la ilusoria esperanza de ocupar el poder. Hasta con el sufragio universal, y puede decirse que especialmente por el sufragio universal, el Gobierno continúa siendo el siervo y el guardián de la burguesía. En todos los tiempos y en todos los lugares, cualquiera que sea el nombre que tome el Gobierno, cualquiera que sea su origen y su organización, su función esencial es siempre oprimir a la masa y defender a los opresores; y sus órganos principales, característicos e indispensables son el gendarme y el recaudador de impuestos, el soldado y el calabocero, a los cuales se unen espontáneamente el mercader de embustes, cura o profesor, pagado y protegido por el gobierno para educar los espíritus y hacerles dóciles al yugo”²³⁷.

Una amplia y variada gama de impropiedades es dirigida continuamente por los anarquistas de todas las tendencias al Estado y al Gobierno dentro de él: “Todo Estado es un despotismo, sean uno o varios los déspotas”²³⁸. “El Estado persigue siempre el objeto de limitar al individuo, reprimirlo,

237 MALATESTA: *Op. cit.*, pp. 19–20.

238 STIRNER: *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart, 1870; p. 128.

subordinarlo, hacerlo siervo de cualquier colectivo”²³⁹. “Odio a muerte al Estado”²⁴⁰. De Stirner a Tolstoi, la distancia es máxima, pero en materia de crítica antiestatista la uniformidad es relevante: “Todos los Gobiernos son en igual medida buenos y malos –dice Tolstoi–; el ideal es la anarquía”. Por su parte, Proudhon escribe: “el Estado es la casta de los improductivos”²⁴¹. En otra parte dice: “Unidad de poder, centralización máxima, sistemática destrucción de cualquier pensamiento individual, corporativo y local, inquisitorial: ahí tenéis vuestra maravilla”²⁴². Y añade: “sistema gubernamental, dictatorial, autoritario, doctrinario, que parte del principio de que el individuo está esencialmente subordinado a la colectividad”²⁴³. En otro escrito manifiesta: “rebaño presidido por un jerarca, dueño de la razón, la libertad y la dignidad del hombre”²⁴⁴. En la misma actitud, Bakunin: “Yo no dudo en decir que el Estado es el

239 STIRNER: *Ibidem*, p. 204.

240 STIRNER: *Ibidem*, p. 248.

241 PROUDHON: *Sistema de contradicciones económicas*, p. 137.

242 PROUDHON: *De la capacidad política de la clase obrera*. Durán, Madrid, 1869: p. 115.

243 PROUDHON; *Ibidem*, p. 112.

244 PROUDHON: *De la justicia en la revolución y en la Iglesia*. Sempere, Valencia, 1876; p. 303.

mal”²⁴⁵. En otra de sus obras apunta: “El Estado es la negación más clara, cínica y completa de la humanidad”²⁴⁶.

Frente a tal panestatismo, para el anarquista debe el Estado quedar reducido a simple oficina, coordinadora de las asociaciones locales autónomas según el modelo federal. Ni puede dictaminar, ni siquiera existir basado en los comicios populares. Todas las formas de gobierno, aun ligadas al sufragio, son rechazadas: “Un Estado republicano basado en el sufragio universal, podría incluso llegar a ser más despótico que uno monárquico, si bajo el pretexto de representar la voluntad popular, negase el libre desenvolvimiento de cada uno de sus miembros”²⁴⁷. También Godwin: “Nunca olvidemos que el Estado es un mal, una usurpación del juicio privado y de la conciencia individual de la humanidad; y aunque lo admitiéramos como un mal necesario del presente, nos corresponde a nosotros, amigos de la razón y de la especie humana, admitirlo lo menos posible, y ver cuidadosamente si, como consecuencia del progreso gradual del entendimiento humano, puede ser disminuido en el futuro”²⁴⁸.

245 BAKUNIN: *Dieu et l'Etat*. Oeuvres, p. 287.

246 BAKUNIN: *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*. Oeuvres, p. 150.

247 BAKUNIN: *Ibidem*, p. 145.

248 GODWIN: *An enquiry concerning the principles of political justice and its influence on general virtue and happiness*, p. 176.

Nada de “dictadura del proletariado” o “Estado de los mejores de la clase obrera”: he ahí el germen o incluso la presencia de un Estado de clase dominante. Bakunin: “Yo no soy comunista, porque a mi entender el comunismo concentra en el Estado todos los poderes de la sociedad, y porque no puedo concebir realmente nada humano, si carece de libertad. Y tampoco soy comunista, porque el comunismo lo que desea es desembocar fatalmente en una detentación de la propiedad por el Estado, mientras que lo que yo deseo es su abolición”²⁴⁹. Y refuerza Kropotkin: “Algunos dicen que el partido que consiga aniquilar a un gobierno debe ocupar su puesto por la fuerza. Debería, por consiguiente, apoderarse del Estado... Y para quienes no reconozcan la nueva autoridad, la guillotina... Tal es la lógica de los robespierres en embrión, de los que sólo se acuerdan de las postreras escenas del gran drama del pasado siglo. Pero frente a todo esto, para nosotros, que somos anarquistas, la dictadura de un individuo o de un partido –en realidad la misma cosa– ha sido desterrada. Sabemos que una revolución social no puede ser dirigida ni por uno solo, ni por una sola organización. Sabemos, en definitiva, que revolución y gobierno son incompatibles”²⁵⁰.

249 Cfr. JOLL, J.: *Los anarquistas*. Grijalbo, México, 1968; p. 97.

250 KROPOTKIN: *El gobierno revolucionario*, pp. 50–51. En los últimos días de su vida, escribe KROPOTKIN a Lenin: “Si admitís tales métodos ahora, no será difícil que un día acabéis usando la tortura medieval. ¿Tan prisioneros sois de vuestras ideas autoritarias, que no os dais cuenta de que, colocado como estáis a la cabeza del comunismo europeo, no tenéis derecho a

El marxismo acusa el impacto, y contraataca siempre, esta vez por boca de Engels: “Todos los socialistas están de acuerdo en que, como resultado del advenimiento de la revolución social, el estado político, y con él la autoridad política, desaparecen; es decir, las funciones públicas perderán su matiz político para transformarse en simples funciones administrativas y defensoras de los verdaderos intereses de la sociedad. Pero los enemigos del autoritarismo piden que este Estado políticamente autoritario se suprima de un plumazo, incluso antes de proceder a la destrucción de las condiciones sociales que lo fomentaron. Exigen que el primer acto de la revolución social sea la abolición del principio de autoridad... ¿Pero qué se habrán creído estos señores anarquistas? ¿Habrán visto alguna vez en su vida lo que es una revolución? La revolución es, sin duda alguna, el acto autoritario por excelencia; es aquella acción mediante la cual una parte de la población impone a otra su voluntad, valiéndose del rifle, de la bayoneta y del cañón, medios todos ellos autoritarios por definición. Y si el partido victorioso no quiere luchar en vano, debe mantener su imperio por medio del terror que sus métodos producen en los reaccionarios”²⁵¹. Y aún añade Engels: “Los anarquistas declaran que la revolución

mancillar esas ideas, degenerándolas por medios vergonzosos, métodos que no sólo prueban un monstruoso error, sino también un injustificable temor por la vida? ¿Qué porvenir le espera al comunismo, si uno de sus más poderosos defensores pisotea así los más honestos sentimientos?

proletaria debe comenzar con la abolición de la organización política del Estado. Pero la única organización que encuentra disponible el proletariado después de su victoria es el Estado. Ese Estado habrá de experimentar considerables transformaciones antes de hallarse en condiciones de poder realizar sus nuevas funciones. Pero su destrucción inmediata significaría la destrucción de la única organización mediante la cual el proletariado victorioso puede ejercer el poder recién conquistado para someter a sus enemigos capitalistas y para llevar adelante esa revolución económica de la sociedad sin la cual la victoria concluiría necesariamente en una nueva derrota”²⁵².

Mejor la dictadura del proletariado que nada: tal es la tesis del mal menor marxista, a juicio del anarquismo mal mayor, que hace imposible el bien en general, pues se estabiliza lo que debía ser etapa transitoria, deviniendo neoescolástica dogmática y petrificada.

Engels, por lo demás, toma la parte por el todo a juicio del anarquismo, al creer que el pueblo impone su voluntad. Sólo el Partido, y por medios de Estado, es quien impone con su burocracia. Toda revolución es un *coup de force*, un acto de fuerza; pero no todo acto de fuerza es un acto autoritario. Si lo es, el anarquismo lo niega²⁵³.

252 Cfr. el artículo de mayo de 1969 en ANARCHOS: *El mito del Partido*.

253 Cfr. NOVOAKOW, P.: *La degeneración individual de las ideas anarquistas*. La Revista Blanca, 1904.



Enrique Malatesta, el gran luchador italiano que no aceptaba de buen grado los fundamentos científicofilosóficos que Kropotkin encontraba en el anarquismo.

Resumiendo: el anarquismo niega la propiedad y el Estado como parte del posterior *aedificabo*. En lo referente a la propiedad, caben diversas interpretaciones dentro de la acracia; en torno al Estado, la unanimidad es clara. En ningún caso es la filosofía de los “cabezas calientes” o pistoleros a

suelo, como quieren algunos: “a la sola mención del anarquismo, la prensa burguesa evocaba una figura barbuda tocada con un sombrero de ala ancha, y llevando en su bolsillo una bomba de fabricación casera”²⁵⁴. Esto sólo puede afirmarse si únicamente se conoce del anarquismo el *destruam*, y si éste se hace sinónimo de su imagen vulgar. Sólo conociendo la ética ácrata es posible entender el significado de la destrucción: pues mediante el *aedificabo* es inteligible el *destruam*.

254 READ, H.: *Anarquía y orden. Ensayos sobre política*. Americalee, Buenos Aires, 1959; pp. 95–101.

Capítulo VIII

¿UN NUEVO CONCEPTO DE DIALÉCTICA?

I

El temor al sistematismo y la repulsa al dogmatismo imponen al anarquismo un ritmo dialéctico sin pausa final: “La anarquía está siempre por realizar. Como sistema social o económico no puede ser una solución definitiva. El que pretende para los demás un estado social determinado en nombre de la anarquía, niega la libertad, porque la anarquía no es otra cosa que un principio que establece la abolición de toda autoridad, de toda fórmula única y definitiva, de todo pensamiento inapelable, de todo dogma, reconociendo en el individuo el ejercicio definido e incondicional de sus autonomías. Por lo tanto, si queremos al individuo libre, no

hemos de imponerle síntesis acabadas”²⁵⁵. En un anónimo de la “Revista Blanca” se resume así esta postura: “El anarquismo, que nace como crítica, se trocaría en afirmación que toca los linderos del dogma y de la secta. De no ser crítico, surgirían los creyentes, los fanáticos, los entusiastas del nombre. Finalmente, nacerían en el seno del anarquismo los particularismos por la vida, por el arte, por la belleza, por la superhombria o por la irreductible egoística independencia personal... La ilusión de un anarquismo cerrado, compacto, uniforme, puro y fijo como la fe immaculada en lo absoluto, pudo vivir en los entusiasmos del momento en las imaginaciones febriles, ansiosas de bondad y de justicia, pero exhaustas de verdad y de razón. Llegó el momento de hacer añicos las propias creencias... La verdad no se encierra en un punto de vista exclusivo; no se guarda en arcas de frágil tabla; no está ahí a la mano ni al alcance del primer osado que resuelva descubrirla. Como las ciencias, como todo lo humano, está en formación y seguirá estándolo. Estamos y estaremos obligados siempre a caminar tras ella en tanteos sucesivos. Sí; más allá de este momento necesario de la bancarrota, está la amplia síntesis anarquista. Esta síntesis amplísima, expresión acabada del anarquismo que abre sus puertas a todo lo que llega del mañana y a todo lo que queda firme y fuerte del ayer y se reafirma en el embate del hoy que escudriña lo desconocido, esta síntesis es la negación terminante de toda creencia. Este

anarquismo es el anarquismo naciente, capaz de recoger en su seno todas las tendencias libertarias, de alentar todas las nobles rebeldías, de imprimir a los espíritus generosos el impulso de tal libertad en todas las direcciones. El anarquismo reclama el más allá inacabable, después de haber derribado todos los valladares del secular absolutismo intelectual de los hombres”. Como se ve, la síntesis anarquista no es sino tesis para nuevas antítesis, y así continuamente. Lo ha observado bien Nettlau: “Me parece que la palabra *síntesis* habría debido ser reemplazada por *simbiosis*, convivencia, es decir, camaradería amistosa sin injerencia entre todas las tendencias de opiniones, en un terreno de amistad recíproca, hacia una finalidad común, cada uno por sus propios medios”²⁵⁶.

Mas el espíritu dialéctico es postergado a veces por el espíritu proselitista. Oigamos a Soledad Gustavo: “Más allá de la anarquía no hay nada ni puede haberlo porque ella representa una idea absoluta más allá del colectivismo, del comunismo, del individualismo”.²⁵⁷ Como se ve, en todas partes cuecen síntesis.

Prescindiendo de ello, si la dialéctica es continua apertura, es a la vez continua destrucción, destrucción que oscila entre violencia o pacifismo según los casos de acracia. Los

256 NETTLAU, M.: *Alrededor de la “síntesis anarquista”*, *ibíd.*, 1929, p. 618.

257 GUSTAVO, S.: *Concepto de anarquía*, *ibíd.*, 1902, p. 349.

anarquistas doctrinalmente más poderosos (en primer lugar Kropotkin, y luego Proudhon) no fueron precisamente apologetas de la violencia por sí misma. Y así Proudhon: “En 1845 tuvimos la idea de escribir como lema al frente de las *Contradicciones económicas* estas dos palabras del Deuteronomio: *destruam et aedificabo*. Nos proponíamos refutar la negación por una crítica razonada de la economía social. Al presente podríamos sin jactancia volver a ostentar de nuevo esa divisa transponiendo sus términos: *aedificabo et destruam*”²⁵⁸.

II

¿Pretende la nueva síntesis—*tesis* no necesariamente violenta adquirir visos de cientifismo, de dialéctica científica como el marxismo quiere? En principio se nos dice que no: “Cuando los metafísicos quieren persuadir a un naturalista de que la vida emocional e intelectual del hombre se desenvuelve «conforme a las leyes inherentes del espíritu» el naturalista se encoge de hombros y prosigue su estudio pacientemente en torno a los fenómenos de la vida, de la inteligencia, de las emociones y de las pasiones, a fin de probar que pueden ser reducidas a fenómenos físicos y

258 PROUDHON: *Catecismo político*, F. Sempere y Cía., Valencia, 1909; p. 187.

químicos, tratando de descubrir sus leyes naturales. De igual modo, cuando se dice a un anarquista que según Hegel «toda evolución representa una tesis, una antítesis y una síntesis», o que «la finalidad de la ley es el establecimiento de la Justicia que representa la materialización de la Idea Suprema», o todavía cuando se le pregunta «¿Cuál es entonces según usted el objeto de la vida?», el anarquista se encoge también de hombros y se pregunta a sí mismo: ¿Cómo es posible que dado el actual desarrollo de las ciencias naturales todavía existan seres tan anticuados que aún creen en semejante ociosa palabrería? Mucho se ha hablado últimamente acerca del método dialéctico, *recomendado* por la democracia socialista. Pero nosotros de ningún modo preferimos ese método al de las ciencias naturales. El método dialéctico evoca en la mente de los naturalistas modernos algo anacrónico que ha hecho su tiempo, y ha sido olvidado, felizmente, hace ya mucho por la ciencia. Ningún descubrimiento del siglo XIX ha sido hecho por el método dialéctico en mecánica, astronomía, física, química, biología, psicología y antropología. Toda la inmensa serie de adquisiciones del siglo realizadas por medio del método intuitivo–deductivo, que es el único cierto, a él se la debemos”²⁵⁹. La dialéctica, pues, nada tiene que ver con las ciencias, ni es algo automático, como quiere el marxismo: “Marx, en nombre de la dialéctica de la historia, apoyará públicamente la invasión alemana de la región danesa de

259 KROPOTKIN: *La ciencia moderna y el anarquismo*, Ed. Fueyo, Buenos Aires, 1922; pp. 65–67.

Schleswig–Holstein, e identificará la agresión militar de Prusia sobre Francia como la superioridad del proletariado alemán y la muerte de la revolución. En nombre de la misma dialéctica, Stalin entregará a la Gestapo a los militantes comunistas que se niegan a aceptar el pacto de no-agresión entre la Alemania nazi y la Rusia soviética. Esta falta de escrúpulos y esta desenvoltura moral sólo pueden ser practicadas por quienes están dispuestos a aceptar ciegamente la irreversibilidad dialéctica de la historia, más allá de todo imperativo humano de justicia y equidad”²⁶⁰.

Frente a ello, el anarquismo libera a la naturaleza y a la historia de su automatismo, haciendo hincapié en la libertad del individuo y su difícil reductibilidad a lo supraindividual. Según Proudhon, “las contradicciones de la economía política pueden ser resueltas; las íntimas de nuestro ser no lo serán jamás”²⁶¹. Y al decir de Kropotkin, “no basta que se produzca un movimiento de las ideas en las clases instruidas; no basta tampoco que surjan motines en el seno del pueblo, cualquiera que sea su número y extensión: es preciso que la acción revolucionaria procedente del pueblo coincida con el pensamiento revolucionario”²⁶². En el fondo, tiene mucha

260 SAÑA, H.: *El anarquismo, de Proudhon a Cohn–Bendit*, Índice, 1970, p. 25.

261 PROUDHON: *Système des contradictions économiques*, Oeuvres, p. 372.

262 KROPOTKIN: *La gran revolución*, La Escuela Moderna, Barcelona, s. f. p. 14.

razón Marx al decir que Proudhon no había comprendido a Hegel, pues siempre permaneció aferrado a lo concreto individual. Como también dice Moses Hess, discípulo de Hegel, en carta a Herzen: “Proudhon es, a pesar de su idolatría filosófica y de sus esfuerzos por traducir al francés la filosofía alemana, demasiado francés, conserva el sentido práctico y tiene suficientemente en cuenta las condiciones económicas reales; por ello, no se deja cegar del todo por las brumas puramente filosóficas”²⁶³.

III

Pero la dialéctica metafísica expulsada por la puerta se cuela por la ventana. De algún modo la fe en la dialéctica es substituida en el anarquismo por la fe en la diosa ciencia, absolutizada ahora. En este sentido le sobra razón a Engels cuando en 1893 dice de Bakunin: “Es preciso respetarle: ha comprendido a Hegel”. A pesar de que Proudhon dice que “nuestra ciencia es modesta, pues no busca lo absoluto tan difícil de hallar, sino que se limita a las comparaciones suficientemente accesibles a nuestra inteligencia”²⁶⁴, no puede dejar de contradecirse ante la tentación de lo

263 Cfr. la correspondencia BAKUNIN–HERZEN, a tal efecto modélica.

264 PROUDHON: *La moral de las ideas. Estudio de filosofía práctica*, F. Sempere y Cia., Valencia, 1910; p. 7.

absoluto: “Ante la ciencia, la vida no es una realidad inteligible más que respecto al fenómeno; más allá es sólo una hipótesis, todo lo necesaria que se quiera, pero nada más que una hipótesis. Sin embargo, el hombre necesita dominar por la razón la idea de lo absoluto. He aquí el asunto magno, hoc opus, hic labor”²⁶⁵. Y aún añade: “Nosotros no tenemos una sola idea que no encubra un absoluto, y que no desaparezca si de ella se desvía tal absoluto; así nuestra ciencia, por muy experimental que sea, no subsiste más que por el descubrimiento y la afirmación de 'lo absoluto'”²⁶⁶.

Incluso Bakunin reconoce “*la autoridad absoluta* de la ciencia, pero no la infalibilidad de los representantes de la ciencia”²⁶⁷. Pues “un cuerpo científico al que se hubiera confiado el gobierno de la sociedad acabaría pronto por no ocuparse sino de los poderes establecidos, eternizándose en hacer a la sociedad confiada bajo su tutela cada vez más estúpida y por consiguiente cada vez más necesitada de gobierno y de dirección”²⁶⁸.

Y desde luego Kropotkin, el científico, añade: “Los dioses se van, los reyes desaparecen, el respeto y el prestigio de la autoridad se van perdiendo en el espacio que conquista la dignidad humana. ¿Y quién reemplazará a los dioses, a los

265 *Ibid.*, p. 33. Esta es la tarea, este es el trabajo duro, la parte difícil.

266 *Ibid.*, p. 55.

267 BAKUNIN: *Considérations philosophiques sur le frantome divin, sur le monde réel et sur l'homme*, Oeuvres, III, p. 368.

268 *Ibid.*, p. 54.

reyes, a los sacerdotes, sino el individuo libre *confiado* en sus fuerzas? La fe desaparece. ¡Paso a la ciencia!”²⁶⁹ Y en otra obra elogia el monólogo de *Fausto en la floresta* que dice:

Tú no te has limitado a permitirme sólo la admiración de la inconsciencia. Has hecho más; tu mano logró abrirme el seno de una amiga: de la ciencia²⁷⁰.

¿En qué consiste el cientifismo naturalista del anarquismo? “El anarquismo es una concepción del universo fundada en una interpretación mecánica (sería mejor decir *cinética*, relación entre la fuerza y el movimiento, pero esta palabra es menos conocida) de los fenómenos que comprenden la totalidad de la Naturaleza, incluso la vida de las sociedades humanas, y sus problemas económicos, políticos y morales. Su método es el de las ciencias naturales, y todas sus conclusiones han de ser verificadas por dicho método para considerarlas verdaderamente científicas. Su tendencia es construir una filosofía sintética que abarque todos los hechos de la Naturaleza, sin excluir la vida de las sociedades”²⁷¹. En la base de este cientifismo, la vida: “El movimiento anarquista se renueva cada vez que recibe la impresión de alguna gran lección práctica, y que su origen

269 KROPOTKIN: *Palabras de un rebelde*, Presa, Barcelona, s. f.; p. 221.

270 KROPOTKIN: *Memorias de un revolucionario*. Ed., Rodríguez Serra, Madrid, s. f.; p. 139. Véase la misma opinión en la obra del mismo autor *Un siglo de espera*, Presa, Barcelona, s. f.; p. 33.

271 KROPOTKIN: *La ciencia moderna y el anarquismo*, p. 65.

arranca de las enseñanzas de la vida misma. Mas tan pronto surge, comienza a construir la expresión general de sus principios y a establecer las bases teóricas y científicas de sus enseñanzas. Decimos científicas, no en el sentido de la adopción de una jerga incomprensible o en el de recurrir a la antigua metafísica, sino en el de determinar sus bases por medio de las ciencias naturales de la época y llegar a ser una de sus ramas”²⁷².

He ahí el cientifismo vitalista, que, al decir de Max Nettlau, había que “renovar científicamente sobre Darwin, Marx y Freud, y divulgarlo”²⁷³, después de haber caído en cierto olvido. Es esta línea la que siguió la “Revista Blanca” con Urales y Grave, y la que está presente en “Natura”, “Tierra y Libertad”, y otras.

IV

Negada la dialéctica y afirmado el cientifismo, ¿no incurre en contradicción el anarquismo? En efecto, incurre. Pues

²⁷² *Ibíd.*, pp. 72–73.

²⁷³ NETTLAU, M.: *El lugar de la anarquía en la serie de las liberaciones humanas*, La Revista Blanca, 1929, p. 376. Cfr. en la misma línea GRAVE, J.: *La anarquía, su fin y sus medios*, *Ibíd.*, 1899–1901, p. 319.

tras rechazar la dialéctica marxista acusándola de automatismo, introduce una ciencia igualmente dominada por el automatismo, esta vez mecanicista: “Materialistas y deterministas que somos, como Marx mismo por otra parte, nosotros reconocemos el encadenamiento fatal de los hechos económicos y políticos en la historia. Reconocemos la necesidad, el carácter inevitable de todos los acontecimientos que ocurren, pero no nos inclinamos indiferentemente ante ellos, sobre todo cuando se muestran en flagrante contradicción con el fin supremo de la historia y la naturaleza del hombre”²⁷⁴.

Bakunin, pues, considera a la ciencia con leyes inmutables, pero quiere sustraer al hombre a su omnímodo poder. Cosa imposible cuando se ha comenzado por sentar la necesidad de lo científico. No en vano Bakunin se atreve a decir abiertamente lo que antes no acababa de aceptar: “Existe el poder inevitable de las leyes naturales que se manifiesta en el encadenamiento y en la sucesión fatal de los fenómenos, tanto del mundo físico como del mundo social. Contra esas leyes, la rebeldía no sólo es prohibida, sino que es imposible. Podemos desconocerlas o no conocerlas siquiera, pero no podemos desobedecerlas porque constituyen la base y las condiciones mismas de nuestra existencia: nos envuelven, nos penetran, regulan todos nuestros movimientos, nuestros pensamientos y nuestros actos, de manera que aun

274 BAKUNIN: *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*, Oeuvres, II, p. 455.

cuando las queramos desobedecer, no hacemos más que manifestar su omnipotencia. Sí, somos humildemente esclavos de esas leyes. Pero no hay nada de humillante en esa esclavitud. Porque la esclavitud supone un dueño exterior, un legislador que se encuentra al margen de aquel a quien ordena; mientras que estas leyes no están fuera de nosotros, nos son inherentes, constituyen nuestro ser todo, tanto corporal como intelectual y moral; no vivimos, no respiramos, no obramos, no pensamos, no queremos más que por ellas. Fuera de ellas, no somos nada, ni siquiera somos”²⁷⁵. “Frente a las leyes de la naturaleza, no hay para el hombre más que una sola libertad posible: la de reconocerlas y de aplicarlas cada vez más, conforme al fin de la emancipación, de la humanización del ser, tanto colectiva como individual que persigue”²⁷⁶.

Nada puede impedir este determinismo, por mucho que se esfuerce Kropotkin dando un giro a la situación haciéndola partir de lo individual y concreto: “Si antaño la ciencia se preocupaba de estudiar los grandes resultados y las grandes cantidades, hoy se dedica a estudiar lo infinitamente pequeño, a los individuos que componen estas grandes totalidades, ya que ha acabado por reconocer la independencia y la individualidad de estos componentes, al mismo tiempo que ha descubierto su agregación íntima. La misma noción de ley debe ser reconsiderada: lo que antes se venía

275 BAKUNIN: *Dios y el Estado*, Proyección, Buenos Aires, 1969; p. 90.

276 *Ibíd.*, p. 91.

llamando ley natural no es más que la relación entre varios fenómenos observados por nosotros, y allí cada ley natural toma en su lugar el carácter de causalidad condicional: si tal fenómeno ocurre, y si ocurre en tales circunstancias, entonces se producirá tal o cual otro fenómeno. No hay ley fuera del fenómeno. Cada fenómeno gobierna al que le sucede, no la ley". Este intento de hacer comprensible la ley desde lo concreto y no a la inversa está condenado al fracaso, mientras siga siendo la ley científica que preside el cosmos la gran norma.

V

En consecuencia, a pesar de lo que diga el anarquismo, no se diferencia en este punto del marxismo: ambos admiten por encima del individuo unas leyes de la naturaleza. Mientras los marxistas descubren en ella leyes dialécticas (tesis–antítesis–síntesis)²⁷⁷, los anarquistas ven pura y simplemente una ley general y fatal que lleva a las cosas a su ser definitivo, sin que nada pueda escapar a tal necesidad o determinación (determinismo).

277 Cfr. DÍAZ, C.: *Hombre y dialéctica en el marxismo–leninismo*, Ed. Zero, Madrid, 1970.

Y en ambos casos, no hay una naturaleza innata, ni el hombre puede conocer nunca la realidad (aunque en el caso del marxismo, el Partido haya prostituido esta afirmación haciéndose providente dios, y como tal inamovible), ni viene al mundo con nada sabido: “Confieso que no creo en las ideas innatas, ni en las formas *a priori* o leyes innatas de nuestro entendimiento, y considero la metafísica de Reid y de Kant aún más alejadas de la verdad que la de Aristóteles”²⁷⁸. En la misma línea que Proudhon se manifiesta también Bakunin: “Ningún hombre lleva al nacer ideas y sentimientos innatos como pretenden los idealistas, a no ser la capacidad de formar y desarrollar las ideas, poder formal sin contenido alguno. ¿Quién proporciona entonces su primer contenido? Solamente la sociedad”²⁷⁹. Y añade: “Por tanto, es el trabajo intelectual colectivo de las sociedades primitivas el que ha hecho las primeras ideas. Cada generación nueva encuentra en su cuna todo un mundo de ideas, de imaginaciones y de sentimientos, que recibe como una herencia de los siglos pasados, constituyendo lo que falsamente se llaman ideas innatas. Tales son las representaciones sobre la naturaleza y sobre el hombre, sobre la justicia, sobre los deberes y derechos de los individuos y de las clases, sobre las conveniencias sociales, sobre la familia, sobre la propiedad, sobre el Estado, y muchas otras aún que regulan las relaciones entre los hombres. Se diría que la

278 PROUDHON: *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*, Las Leyes, Madrid, 1903; p. 50.

279 BAKUNIN: *Dios y el Estado*, p. 24.

conciencia colectiva de una sociedad cualquiera, encarnada tanto en las grandes instituciones públicas como en todos los detalles de la vida privada, y que sirven de base a todas sus teorías, forman una especie de medio ambiente, una especie de atmósfera intelectual y moral, perjudicial, pero absolutamente necesaria para la existencia de todos sus miembros”²⁸⁰.

Rechazadas las ideas innatas, sólo cabe al hombre comprender que a nadie sino a la naturaleza de que él mismo forma parte debe sumisión. Al adorar a la naturaleza, adórase a sí mismo. En la medida en que no cabe adoración a otro, no cabe Dios; el cientifismo se plega sobre sí mismo: “La palabra *religión*, acerca de la que se han dicho tantas tonterías, no significa nexos o unión, conforme se han figurado a primera vista los etimólogos, que se obstinan en presentar a la religión como sinónimo de sociabilidad entre Dios y el hombre. En este sentido, las palabras *religio* y *religare* significando liar de nuevo, que han hecho furor, son falsas. En efecto, *religio* o *relligio*, cuya raíz lig torna a aparecer en p-l-i-c-a-r-e, f-l-e-c-t-a-r-e, plegar, doblegarse y por derivación, liar; es un vocablo antiguo que quiere decir inclinación del cuerpo, reverencia, genuflexión. Empléase exclusivamente para designar el homenaje del hombre a la autoridad divina. Los autores latinos nunca la usan más que en este sentido. La cuestión merece ser aclarada, y como ejemplo baste decir que la palabra *relligio deorum* es una

280 Ibid., pp. 24–28.

expresión usual que evidentemente no significa la asociación o la república de los dioses, de la que apenas se ocupan los hombres, sino el respeto de éstos hacia los dioses y su subordinación ante ellos”²⁸¹.

Dios, en su omnipotencia, arrasaría a la naturaleza, a la ciencia y al hombre. Es el enemigo del cientifismo: “El hombre llega a ser lo que es oponiéndose a todo lo inhumano del universo. Mas todo lo inhumano está gobernado por Dios. Si éste existe, debe estar en oposición al hombre. Cada paso adelante es una victoria sobre lo divino”²⁸². Y Bakunin, más agresivo, completa: “La idea de Dios implica la abdicación de ja razón humana y de la justicia humana; es la negación más decisiva de ella, y lleva necesariamente a la esclavitud de los hombres. Si Dios existe, el hombre es esclavo. Ahora bien, el hombre puede y debe ser libre; luego Dios no existe”²⁸³. Y siguiendo en este tosco razonamiento que parte de la base de la rivalidad de los litigantes, añade: “Ni Dios, ni Amo”²⁸⁴.

Pero Proudhon comprende que despachar así a Dios es poco serio, porque ese Dios al menos tiene en común con el

281 PROUDHON: La dignidad personal, Sempere, Valencia, 1909; pp. 167–168.

282 PROUDHON: ¿Qué es la propiedad? p. 58.

283 BAKUNIN: Dios y el Estado, pp. 86–87.

284 Cfr. el comentario de KROPOTKIN en El gobierno revolucionario, Presa, Barcelona, s. f.; p. 57.

cientifismo anarquista el carácter de absoluteidad a que el hombre debe someterse. Y así como Kropotkin quiere someter la Ley al hecho concreto, quiere Proudhon someter Dios al hombre, pero ninguno de los dos logra el propósito. En su *Diario* de 1846, aparecen a este respecto dos notas significativas. La primera de ellas, dice: “Dios y el hombre, ninguno de los dos es más que el otro; son dos realidades incompletas, sin plenitud de existencia”. Dice la segunda así: “Dios es necesario para razonar, pero rechazado por la razón”. De tanto luchar, Dios y hombre se han fundido. Guerra y paz, paz en la guerra y agonía continua. Podríamos—ya resumir con Woodcock diciendo que Proudhon “no fue un impugnador de la idea de Dios. Fue más bien su adversario. Existe un persistente conflicto entre ambos. Proudhon vivió más para la lucha que para la victoria. Como la mayoría de los anarquistas”²⁸⁵. Como la mayoría de los anarquistas, en efecto, nunca se satisfizo plenamente con una síntesis acabada e inmutable: “¿Cómo se purifican las ideas en el orden de las ciencias morales? Oponiendo lo absoluto a lo absoluto”²⁸⁶. El ateísmo satisfecho y síntesis “créese inteligente y fuerte, y es imbécil y cobarde”²⁸⁷. En este mismo sentido, combate Proudhon a la Iglesia—Síntesis: “Para restaurar la religión, señores míos, hay que condenar

285 WOODCOCK, G.: *Anarchism. A history of libertarian ideas and movements*, Penguin Books, New York, 1962; p. 114.

286 PROUDHON: *La moral de las ideas*, p. 161.

287 *Ibid.*, pp. 55–56.

a la Iglesia”²⁸⁸. En otra obra, añade: “Yo he censurado siempre y duramente a la Iglesia de los católicos. Pero debía hacerlo así, porque mis censuras se fundamentan en hechos que demuestro. ¿Por qué legisló sobre lo que ella no entendía?

La Iglesia se ha equivocado en el dogma y en la moral, las ciencias físicas y matemáticas hablan claramente contra ella. Muy triste es para mí decirlo; pero desgraciadamente para la cristiandad es cierto. Para restaurar la religión, señores míos, es necesario condenar a la Iglesia”²⁸⁹. En una tercera obra, añade: “Nada de culto. Nada de Iglesia, nada de templos. La justicia es la apoteosis de la humanidad. El antiguo presupuesto para el culto debe pasar a servicio sanitario e instrucción pública”²⁹⁰. “¿Qué es la teocracia? Un símbolo de la energía social”²⁹¹.

En suma: que tras esta lucha no puede acabar con lo Absoluto, aunque desprecie las falsas síntesis: “Yo pienso en Dios desde que existo”²⁹². Y más adelante añade: “El cristianismo es de suyo el monumento más grandioso, el más

288 PROUDHON: *Teoría de la propiedad*, Victoriano Suárez, Madrid, 1873; p. 31.

289 PROUDHON: *Qué es la propiedad*, p. 8.

290 PROUDHON: *De la justice dans la révolution et dans l’Eglise*, Oeuvres, p. 289.

291 PROUDHON: *Catecismo político*, p. 218.

292 PROUDHON: *De la justice dans la révolution et dans l’Eglise*, p. 283.

formidable fenómeno de toda la historia”²⁹³. Por eso, hay que mantenerlo y sublimarlo: “Esta religión del porvenir que debe *completar* el Evangelio es la religión de la justicia”²⁹⁴. “Se puede ver ya, por lo que ha hecho o intentado hacer la caridad de Cristo, cuál es la tarea que incumbe al mutualismo moderno”²⁹⁵.

VI

¿En qué quedamos? Aun admitiendo del anarquismo bakuninista y kropotkiniano el ateísmo (se aprecia que en Proudhon el problema no está nada claro), tal ateísmo que ve en Dios una síntesis ¿acaso no sustituye a ese Dios por la síntesis del cientifismo? El anarquismo no puede en el terreno de la filosofía salir de las síntesis, si comienza por colocar el absoluto del cientifismo. Pero una vez instalado en el absoluto de la síntesis, entonces la libertad del hombre ya no es posible.

293 *Ibid.*, p. 330.

294 PROUDHON: *De la capacité politique des classes ouvrières*, Oeuvres, p. 129.

295 *Ibid.*, p. 132.



Miguel Bakunin, el león agresivo que decía: “La idea de Dios implica la abdicación de la razón humana y de la justicia humana; es la negación más decisiva de ella, y lleva necesariamente a la esclavitud de los hombres”.

Por eso la parte más floja del anarquismo es su filosofía teórica o especulativa, estando más adecuado a sus pretensiones y más vivo, más fiel a sí mismo, en su praxis, en donde, al negar la propiedad y el Estado puede lograr la autoconciencia reconocitiva. Masgomieri dedica todo un serio artículo a ilustrar para el pueblo el anarquismo con ejemplos elementales extraídos de las ciencias. Merece la pena entresacar los párrafos más aclaratorios: “Las matemáticas son la ciencia de la igualdad. Y la anarquía como ciencia social es la matemática. Así; el individuo es la unidad primordial dentro de una suma. En las cifras arábicas, maravillosa *comunidad* o colectividad numeral, cada una de sus unidades es un *individuo* con personalidad propia, que

por sí solo no puede constituir una suma total, ni resolver un problema cada uno aisladamente; sin embargo, relacionados mutua, metódica y correspondientemente, resuelven mediante sus cuatro *reglas* todas las operaciones aritméticas, dando por consecuencia un todo resuelto y exacto.

En la no menos maravillosa asociación alfabética, constituida por letras, cada una de sus individualidades características no puede expresar por sí sola un pensamiento, ni siquiera graficar una palabra articulada. Sin embargo, por la mutua correspondencia dentro de las reglas gramaticales, la variedad de caracteres adquiere la enorme facultad de poder expresar todas las palabras del diccionario, y todas las ideas y ciencias de la *Enciclopedia*. ¿O es que nuestro socialismo por el apriorismo de ser anárquico está fuera de toda ordenación y de toda regla? Si así fuera, nuestro ideal sería sólo obsesión de eternos ilusos... Para vivir una vida social, libre, racional, y relativamente feliz, sólo le falta a la humanidad tomar de la Naturaleza lo que tiene de óptimo en sus reglas normales de desarrollo en la vida de los seres, racionalizando científicamente la sociedad, dentro de una posible igualdad matemática de mutua atracción que, como el cosmos, mantenga un equilibrio social establecido por el mutuo acuerdo dentro de un pacto común”²⁹⁶.

296 MASGOMIERI, J.: *El comunismo en la anarquía es como la Naturaleza en el cosmos*, La Revista Blanca, 1935, pp. 298–301.

VII

A este nivel de sencillez y de praxis, al nivel de ética, el anarquismo es serio, más que a nivel conceptual, absorbido por el *Deus ex machina* del cientifismo.

No se trata de que teoría y *poiesis*²⁹⁷ vayan separadas; pero en el anarquismo, la teoría determinista no se corresponde con la práctica libertaria. No puede surgir la praxis como suma de teoría y poiesis, o mejor, como implicación de ambas. No lo ha logrado. Por eso, aquí las teorías han de ser enjuiciadas al través de las poiesis de quienes las producen. Por eso también hay casi tantos anarquismos como anarquistas.

En el fondo, le pasa lo mismo al marxismo, sólo que éste no quiere reconocerlo, ni puede hacerlo por las implicaciones políticas que esto entrañaría. Pero su pretendido cientifismo dialéctico cae en las mismas aporías²⁹⁸ que el

297 Poiesis es un término griego que significa «creación» o «producción», derivado de ποιέω poieō, «hacer» o «crear». Platón define en *El banquete* el término poiesis como «la causa que convierte cualquier cosa que consideremos de no-ser a ser». Se entiende por poiesis todo proceso creativo.

298 Aporía es un término que sirve para señalar una contradicción insoluble en cualquier razonamiento. También significa la imposibilidad de resolver un problema si se comienza a partir de ciertas premisas. Si se desea refutar una teoría, se tiende a demostrar que tal teoría es contradictoria o que genera

anarquista: dialéctica parada en la síntesis, y hombre esclavizado por la dialéctica. Y, desgajadas de este contexto, las diversas poiesis. En ambos casos, la coimplicación en profundidad entre lo que se hace (poiesis) y lo que se dice (como teoría) no logra cuajar, y por ello no es posible la praxis (armonía entre el dicho y el hecho, entre la ciencia y la vida). Y ello, porque tanto el marxismo como el anarquismo son para muchos, doctrinalmente, sistemas cerrados. Y la vida es abierta, *faciendum* continuo que no se deja aprehender en fáciles ciencias–recetas.



Solamente en la actividad productiva de la vida diaria encuentra una justificación valorativa la especulación filosófica sobre la moral de la sociedad. Y esa es una de las virtudes del anarquismo

Anarquismo y marxismo, marxismo y anarquismo, son igualmente estériles en su teoría cerrada. Pero mientras el

contradicciones insolubles. [N. e. d.]

anarquismo en su poiesis puede ser dialéctico, porque no admite el dogma ni la verdad revelada de ningún partido, el marxismo es también estéril en su poiesis, pues queda coartada por dicho partido.

¿No sería posible mayor humildad especulativa, incluso para los sistemas revolucionarios, ¿La dialéctica no puede ser humilde? No sólo puede, sino que debe, por el hecho de ser dialéctica, por el hecho de ser semilla que se entierra y da fruto, y da paso a nueva simiente. Divinizada o secularizada, la dialéctica es *werden*, devenir.

Capítulo IX

PARA UNA PRAXIS ANARCOPERSONALISTA

En efecto, vivimos la vuelta del anarquismo, un anarquismo sin anagrama, de nuevo cuño, pero remozado y portavoz de la ideología de la “nueva izquierda”. Frente al estalinismo y la escolástica, un nuevo molde trata de abrirse paso hacia una nueva praxis.

Este anarquismo que da cabida a la persona en su intento de humanizar las estructuras sociales, linda con el personalismo. Tan cercanos se encuentran personalismo y anarquismo nuevos, que me veo obligado a una crisis lingüística, expresada en el término *anarcopersonalismo*. No se trata de “anarquizar” el personalismo, ni de “personalizar” el anarquismo: se busca la concordia a través de las diferencias, la *coincidentia oppositorum*. Veámoslo en unos cuantos puntos de un modo temático.

1. Un nuevo izquierdismo

Ni el personalismo ni el anarquismo buscan la izquierda²⁹⁹, por cuanto el puritanismo de los izquierdistas “de toda la vida” es más una “pose” que una actitud seria³⁰⁰. Será la praxis del compromiso la que sitúe a un lado o a otro³⁰¹. Más que una adscripción apriorística a un lugar, se busca la concentración de los esfuerzos en la dirección de la lucha³⁰². Sólo allí se dan la mano los temperamentos de izquierdas, en la concentración de la fuerza más que en el agrupamiento de siglas poderosas y rivales, en mutua pugna por el mandarinato.

Con todo, hay unos caracteres comunes que definen a la izquierda: “Los temperamentos de derecha son más sensibles a lo que se podría llamar lo espiritual de estructura y de orden; los temperamentos de izquierda son más sensibles a lo espiritual de progreso y de justicia, defienden la parte de la aventura humana, científica y social, las rupturas

299 MOUNIER, M.: *Communisme, anarchie et personnalisme*. Ed. Seuil, París, 1966. (Contiene las pp. 40–75 de *Certitudes difficiles* (Oeuvres, IV) y las pp. 114–141 del mismo libro, así como las 653–725 de *Liberté sous conditions*. (Oeuvres, I).

300 *Ibid.*, p. 11.

301 *Ibid.*, p. 21.

302 *Ibid.*, p. 26.

necesarias”³⁰³. “Si la persona es espíritu encarnado, la izquierda está más del lado del espíritu, mientras que la derecha está más del lado de la encarnación. Las izquierdas pecan más por idealismo (irrealismo), las derechas por materialismo. La derecha lucha contra la muerte con el riesgo de parar la vida, la izquierda por la vida, a riesgo de exponerla a las experiencias mortales”³⁰⁴. “Las ideas creadoras y generosas nacen de la izquierda, mezcladas a las ideas humeantes o sistemáticas, y engendran con ellas la voluntad revolucionaria. Las ideas sagaces empujan hacia la derecha, alimentadas por los egoísmos y las imaginaciones ruines”³⁰⁵. “Los ricos, aquellos cuya vida está llena de cosas organizadas, aquellos que tendrían mucho que perder en un movimiento, se inclinarán hacia la inercia: los terratenientes, los herederos, los burgueses, los funcionarios, los artistas, los grandes oficiales, los teólogos, los silentes³⁰⁶. Pero los pobres, aquellos cuya vida está llena de esperanzas, de sueños o de ideas, aquellos que tienen mucho que ganar en lo que la vida ofrece, se inclinarán hacia lo contrario: todos los pequeños que aspiran a abandonar su miseria, los obreros, los intelectuales no vendidos, los funcionarios nostálgicos, los viajeros, los apóstoles, los atormentados de

303 *Ibíd.*, p. 27.

304 *Ibíd.*, p. 28.

305 *Ibíd.*, p. 29.

306 *Ibidem.*

la palabra”³⁰⁷. Para todo hombre de izquierdas existe *la* Revolución, sin más.

Ahora bien, la izquierda generosa no puede identificarse con el oprimido que busca desclasarse para, a su vez, oprimir. En el alma de muchos oprimidos está la semilla de opresores. De ahí su pertenencia moral a la derecha: no son conservadores porque aún no pueden, pero serán conservadores cuando puedan serlo. No es de izquierdas todo el que protesta, sino el que es capaz de arriesgar por los otros, con generosidad, una generosidad tal vez excesivamente optimista en el anarquismo, que a juicio de Mounier “no piensa más que en efusiones y paz universal por encima de todo”³⁰⁸. Y, sin embargo, en este amor está la esperanza: “Es el anarquismo quien salvará a las fuerzas de izquierda”³⁰⁹.

2. En el corazón del pueblo

Este amor ha de incardinarse en los oprimidos de la tierra, en quienes tienen posibilidades de cambiar lo existente. Este amor ha de vivirse en la base, sin vértices: nadie puede estar con el oprimido instalado a la vez en una síntesis material o de partido dominante, por muy de izquierdas que éste fuere. Lo decía el viejo Proudhon: “Somos los monitores del pueblo,

307 *Esprit*, número uno, octubre, 1932.

308 *Communisme...* cit., p. 49.

309 *Ibid.*, p. 56.

no sus iniciadores”³¹⁰. El sentido profético que empieza por la denuncia no puede hacerse carne instalado en el sistema. Como ha dicho el personalismo, no se va de la filosofía a la vida, sino de la vida a la filosofía³¹¹.

3. El pueblo en marcha, no en desorden

Anarquía no es desorden, por mucho que Netchaiev y a veces Bakunin lo hayan postulado. Aun suponiendo que el “orden” existente mereciese respetos, no se salva un desorden con otro desorden. El ideal comunitario anarquista, como el postulado por el personalismo, defiende una sociedad basada, según la enseñanza de Kropotkin, en el *apoyo mutuo*, del que la “lucha por la vida” no es sino una degeneración sintomática de la crisis social. Más que de anarquía, debe hablarse de colectivismo, federalismo o libertarismo”³¹². Nada más ajeno a la piromanía o a la socioclastia que esta nueva izquierda. Sólo cuando el síndrome canceroso sea insalvable habrá –según los mantenedores de esa actitud– que recurrir a la violencia como mal menor frente a una violencia mayor. Y los extremos de esta postura son Netchaiev (violencia) y Tolstoi (paz).

310 *Ibid.*, p. 91.

311 Mi librito *Personalismo obrero*, Ed. Zero, 1970.

312 *Communisme* cit., pp. 96–97.

Ni institucionalización del crimen, ni *orgía sexual*, como la burguesía pretende ridiculizar a esta postura. ¿Qué significa el *egoísmo* de un Stirner en el caudaloso torrente comunitario colectivista? Una sola gota de agua. ¿Y qué las minoritarias y pronto extintas corrientes sexológico-degeneradas de los Armand?: “Estos epígonos de la extrema miseria sexual e incluso de la descomposición de la burguesía, jamás han recibido el asentimiento de la sabiduría popular”. Guillaume ya los ridiculizó.

El anarcopersonalismo se basa en un amor selectivo y a la vez no-egoísta, con la fidelidad como premisa mayor del silogismo societario. No estaban los anarquistas unidos por la Iglesia, pero les unía el amor extraoficial, muy legítimo.

Unos, los anarquistas, sin fe en la Iglesia; otros, los personalistas, en su mayoría, practicantes de un credo eclesial y litúrgico³¹³. Sólo la malsana intención ha podido ignorar la honradez humana del anarquismo, honradez que es también piedra angular del personalismo³¹⁴.

313 Cfr. *Manifiesto al servicio del personalismo*, de Mounier, en cualquier página.

314 *Communisme* cit. pp. 97–98. Consúltese también el libro de Siena, P.: *Il profeta della Chiesa proletaria (Leggere Mounier per capire Moro)*. Torino, 1965.

4. Autoridad frente a poder

Cuando el “orden” establecido tilda de irracional a esta praxis, está reprochándole su negación del *principio*, de autoridad. Pero lo que niega el anarcopersonalismo es el poderío camuflado bajo el título de “principio” de autoridad. Ya lo intuyó Bakunin: “Nosotros rehusamos toda legislación, toda autoridad y toda influencia privilegiada, patentada, oficial y legal, incluso salida del sufragio universal, porque estamos convencidos de que no podría producir más que provecho para una minoría dominante contra los intereses de la inmensa mayoría”³¹⁵. Y añade Kropotkin: “Nosotros queremos una sociedad regulada no por leyes, herencia de un pasado opresor y bárbaro, ni por autoridades cualesquiera, ya sea elegidas, ya tengan el poder por sí mismas, sino por mutuo compromiso, libremente rescindible y voluntario. Tal compromiso no debe petrificarse y cristalizarse en ley, sino que debe estar en desarrollo continuo, ajustándose a las nuevas necesidades, a los progresos del saber y de los inventos, y a los desarrollos de un ideal social cada vez más racional y elevado”³¹⁶.

El personalismo añade: “La crítica anarquista no es más que la reacción violenta y sana de un personalismo ultrajado”³¹⁷. No se reniega, pues, de la *autoridad*, cuando

315 BAKUNIN: *Dieu et l'Etat*. Oeuvres, I, 34.

316 *Communisme*, cit., p. 105.

317 *Ibid.*, p. 118.

ésta equivale a ascendencia emanada de la capacidad de sacrificio generoso, a autoridad moral. Esta se distingue netamente del *poder*, que es su representación material, la presión ejercida en nombre de la autoridad recogida en leyes, siempre proclives a desnaturalizarse. Por eso el *poterío*, ajeno a la autoridad personal y moral, es la materialización negativa del poder, es decir, fuerza bruta que anula a la auténtica autoridad³¹⁸.

La auténtica autoridad debe responder a su etimología: del verbo latino *augeo* (auctoritas) ha de significar aumento de servicio y disponibilidad en la comunidad a que se pertenece, y, aún más lejos, a todo hombre³¹⁹.

En este sentido agradece Mounier la deuda del personalismo para con el anarquismo: “Proudhon termina por reconocer en la autoridad y en la libertad dos principios indisolublemente ligados en el orden político, vacíos de sentido el uno sin el otro.

Todo régimen político le parece entonces una transacción, un balanceo entre los dos. Concede incluso al segundo más valor espiritual y sobre todo le ve crecer indefinidamente en el porvenir con detrimento del primero, sin que éste, empero, pueda desaparecer³²⁰.

318 *Ibid.*, pp. 120–122.

319 *Ibidem*.

320 *Ibid.*, pp. 126–127.

5. El poderío del Estado

El poder–poderío cuando se institucionaliza crea el Estado. Como para el marxismo, todo Estado es Estado de clase dominante. No es que haya abuso de poder estatal; es el poder estatal quien por naturaleza es abusivo. Explotar y gobernar significan universalmente una misma acción: “Si montáis en la máquina, será la máquina quien os lleve”³²¹. La misma “soberanía” popular busca el poderío, no se resigna al igualitarismo, es “ciega de nacimiento”³²² y acaba en el Partido.

Por otra parte, ¿no se diviniza al pueblo cuando se le reconoce adulto sin serlo? Es entonces cuando se le pierde el respeto al pueblo: “Todos nuestros anarquistas tienen un sentido muy vivo y orgánico del pueblo. Pero incluso, por amor al pueblo vivo, distinguen el pueblo legal, el que se expresa, del pueblo real”³²³. Proudhon podía escribir a Madier Monjou: “Tiene usted culto al pueblo, pero es absolutamente necesario abandonar esta falsa religión. Lo que

321 *Ibid.*, p. 131.

322 *Ibid.*, p. 133.

323 *Ibid.*, p. 134.

nosotros entendemos por pueblo es siempre necesariamente la parte más retrasada de la sociedad, y en consecuencia la más ignorante, la más ingrata”³²⁴.

La falsa adulación al pueblo busca luego servirse de él, y manejarle. Frente a tal idolatría, se busca ahora la *demopedia*: una educación en la acción, no falsificada ni centralizada, sino capaz de hacer a todo hombre reecontrarse con los otros y consigo mismo. Nada mejor para este fin que la progresiva desinstitucionalización en favor de un espontaneísmo no–aventurerista. La *sociedad* designa para el nuevo pensamiento todo cuanto se organiza espontáneamente en el común, y que emana de las fuerzas colectivas. El Estado debe subordinarse a la sociedad, y no al revés. El hombre es animal primordialmente sociopolítico, pero sólo secundariamente estatal. Administradores de todos los bienes, los estatistas se erigen a la postre en los únicos actores y jueces de la vida política. En los más moderados anarquistas, el Estado debe disminuir sus poderes; en los más impetuosos, desaparecer.

¿Pero qué institución ha de sustituir a lo desinstitucionalizado? Pregunta que no conduce a sitio alguno. Más que de institución nueva y vergonzante ha de hablarse de búsqueda de las condiciones que posibiliten la

324 *Ibid.*, p. 134.

autonomía de cada hombre en medio de la federación antijerárquica. El Estado ha muerto, y surgido la federación.

Nada surge, empero, de la nada. Hay que hacer la federación por procedimientos federativos, y contando con lo que hay. Al federalismo, por el realismo. Y la realidad es que la federación es una meta. Lo dice Proudhon: “¡El pueblo ha hablado! Yo pregunto entonces como Rousseau: ¿Si el pueblo ha hablado, por qué no ha entendido nada? Yo no he visto más que una masa tumultuosa sin conciencia del pensamiento que expresa, sin ninguna intelección de la revolución que se traía entre manos. En esta inconsciencia en que delira, no puede elegir más que una aristocracia degenerada de burgueses, o un patriciado de los mediocres: explotado por unos o por otros, sigue explotado. Como esos monarcas de fachada, el rey reina, pero no gobierna”³²⁵. En tales condiciones, la “democracia” no tiene nada que ver con una “república”, con la *realidad* pública, no es más que una *cratía*, una tiranía entre las demás, la del número, la de la mayoría, la más execrable de todas, pues ni siquiera se apoya sobre la autoridad espiritual de una religión, casta o talento. Nada de mesianismo del proletariado basado en la no existencia del pueblo. En esas circunstancias, el “gobierno revolucionario” es la reacción ocultándose bajo las apariencias de revolución³²⁶.

325 *Ibíd.*, p. 137.

326 *Ibíd.*, p. 139.

¿Paciencia entonces? Sin prisa, pero sin pausa. Hay que reconocer que no será la burguesía ni el capital quien se muerda la cola a sí mismo. El pueblo, cloroformizado, es, sin embargo, aún “la gran reserva de espontaneidad vital y de no-fascismo: mala cabeza, pero intacta”. Los mejores amigos del pueblo deben ser con él lúcidos y severos. Por eso hay que saber también que “en la miseria, en la humillación, ha adquirido toda clase de deformidades morales: envidia, resentimiento, odio, desconfianza, dureza. Mantenido lejos de la cultura que hace más hombres, carece de discernimiento, de medida, de sentimiento político”³²⁷. Es en esta tensión dialéctica entre la extrema pureza y la extrema suciedad donde hay que colocar una praxis concretamente detectora del desorden establecido o que trate de establecerse.

6. Filosofía para salir de la miseria

Es evidente que la propiedad privada capitalista está basada en el desorden estructural, y ha podido decirse que la propiedad es un robo, que la riqueza de unos es la miseria de otros. En este sentido llama el anarquismo “propiedad” a la suma de los abusos. Frente a este tipo de propiedad, escribe el paleoanarquista Proudhon: “La propiedad en

³²⁷ *Cahiers protestantes*, número 6, pp. 348–350.

cuanto a su principio o contenido, que es la personalidad humana, no debe jamás perecer: es preciso que permanezca en el corazón del hombre como estimulante perpetuo del trabajo, como el antagonismo cuya ausencia haría caer el trabajo en la ausencia y la muerte”³²⁸. Se trata de elevar a todos sobre la miseria, a condición de que todos sean elevados igualmente, en la medida en que todos los hombres son tales.

Toda concepción de la economía lleva, implícita o explícitamente, una filosofía. Hasta aquí la izquierda anarcopersonalista se ha mostrado en gran medida de acuerdo. Pero es en lo metafísico en lo que surge la tensión. Con todo, se trata de una tensión menos brusca que la tradicional, en torno a los temas metafísicos.

En primer lugar, Dios. Aunque hay personalistas ateos, por cuanto defienden la libertad y dignidad radical de la persona, sin embargo, la gran mayoría personalista es teísta, frente al anarquismo ateo. El ateísmo anarquista, es el del marxismo: Dios alienta por ser un Amo opresor que disminuye la figura del hombre. Frente a esto, Mounier escribe que “todo el movimiento del cristianismo se dirige a sustituir el poder por el amor”³²⁹.

328 *Ibíd.*, p. 149.

329 *Ibíd.*, p. 126.

En segundo lugar, la ciencia. Kropotkin en su obra *La ciencia moderna y el anarquismo* busca demostrar el cientifismo naturalista del cosmos y la fe en el progreso de la razón científica (influencia de Spencer, Darwin, Comte y la Ilustración enciclopédica). Ahora, la teleología es inmanente al cosmos ordenado según ley intrínseca o necesidad fatal. La Naturaleza, nueva Diosa, no se confunde con los seres naturales, sino que es fuerza oculta, íntima, capaz de penetrar todo lo real sin detenerse en nada real que la agote y concretice; es lo desconocido, lo íntimo de cada cosa. Este intimismo es la secularización de Dios. Para el anarquismo, no siendo tal ley exterior a las cosas legisladas, no puede darse una autonomía centralista de dicha ley que se erija en tirana. Un pensamiento anarquista no lo toleraría. Es cierto que cuanto acaece ocurre porque debe ocurrir y no puede no acaecer, pero también es cierto que tal necesidad respeta y está de acuerdo con todas y cada una de las cosas a las que ocurre, de suerte que tal ocurrir u ocurrencia es lo mejor para cada una de ellas. Se es más libre cuanto más se respeta la necesidad y se está determinado a lo mejor: tal es la tendencia natural del universo. La Gran Unidad Científica es concreta, es la unidad entre la infinita diversidad. No se diga que se destruye el principio de la confederación de las partes en el seno del todo. La sociedad, dice Kropotkin, ha pasado del teandrismo divino al estudio de lo infinitamente pequeño, y a través de esto se explica el comportamiento de lo infinitamente grande. Una Ley que rige el universo sería impensable sin las múltiples leyes minúsculas, por cuya

conjunción asciende la Naturaleza mutua y necesariamente en su movimiento cósmico. Esto demuestra que, lo mismo que en el hombre, en la naturaleza se da el apoyo mutuo por un lado y el optimismo de determinación hacia lo mejor por el otro. Más allá de las aparentes discordias está la fuerza expansiva del amor que es solo Uno, Ley. Frente a tal concepción, el personalismo piensa que hay excesivos elementos ideológicos no suficientemente probados, que convierten estas hipótesis en un Dios inmanente.

En tercer lugar, el anarquismo se declara materialista, y el personalismo, si bien no defiende un dualismo, tampoco cree posible un monismo de la materia.

El verdadero espíritu no ha sido reconocido como debía por el anarquismo; de haberse valorado en profundidad (sin caricaturas fáciles) el anarquismo no hubiere tenido otra alternativa que variar su rumbo y naturalmente su planteamiento.

El verdadero espíritu abarca la materia y la subsume hacia lo alto sin separarse de ella, sin alienarla. En efecto, si en el “materialismo” anarquista la materia es móvil, viva, inteligente, animada, si el hombre se eleva progresivamente allende la animalidad, si todo desarrollo es superación del punto de partida, la historia es una negación progresiva de la animalidad del hombre y de la materia en favor de la animalidad positiva, compromisual. No será, pues, el espíritu quien coloque a la derecha al personalismo porque

justamente el espíritu tiene un solo lugar: el amor. Y nadie ama más que quien da la vida por el hermano. Precisamente, por el hermano más oprimido. Y lo demás es *Jargon der Uneigentlichkeit*, jerga de la inautenticidad, palabrería.



El personalismo de la super-hombría del ser encumbrado y solo no se identifica con el personalismo de superación íntima compatibilizada con la moral del apoyo mutuo.

CONCLUSIONES

1 Nuestra marcha intelectual nos ha llevado a replanteamos el anarquismo. El personalismo de Mounier nos hizo examinar la antropología marxista; de ahí nos vimos llevados al anarquismo.³³⁰ Creemos posible la encrucijada dialógica³³¹ de sistemas abiertos y la agudización del sentido crítico por caminos no esterilizantes. No creemos en los dogmas, excepto en los que reconocen serlo.

2 Nos consideramos aludidos por Ramiro García cuando escribía: “Por su configuración autoritaria, el marxismo es mejor valorado (que el anarquismo) en los sectores católicos institucionalizados, asimismo jerárquicos. Los sectores católicos contestatarios, mordidos por el mensaje de un

330 Cfr. *Personalismo obrero. Presencia viva de Mounier*. Ed. Zero, Madrid, 1969; *Hombre y dialéctica en el marxismo-leninismo*. Ed. Zero, Madrid, 1972; *Hombre político, hombre moral*. Ed. Zero. Madrid, 1972; *Esperanza marxista, esperanza cristiana*. Ed. Zero, Madrid, 1973.

331 Pertenece al diálogo [N. e. d.]

cristianismo prístino, impaciente, programático, tienen *una cierta óptica* para el anarquismo. Sin duda, esto parece implicar contradicción con la radical negación de toda autoridad religiosa o política por parte del anarquismo filosófico. Pero situaciones paradójicas, casi impensables hace dos o tres décadas, ocurren hoy, como por ejemplo entre marxismo y anarquismo. Independientemente del indudable antagonismo filosófico y de praxis entre estos determinados pensadores muy próximos al marxismo, o incluidos de hecho en él, que han partido de análisis marxistas, han llegado a conclusiones anárquicas y sorprendentemente han superado la antinomia”³³².

3. Para reprimar la faz auténtica del anarquismo hemos preferido recurrir casi exclusivamente al estilo narrativo, dejando hablar a los protagonistas y acumulando profusamente citas de ellos, en lugar de emitir meros juicios de valor epidícticos³³³ y por ello discutibles. Podrá comprender el lector que la versión nuestra es, pese a esto, muy personal. Creemos haber sido originales por haber respetado los orígenes, dando más una versión que una subversión.

4. Queremos haber mostrado el carácter *politicomoral* del anarquismo, su especificidad de realutopismo, intentando

332 *El anarquismo en España*. Boletín HOAC, Madrid, 1972, pp. 19–20.

333 Dirigido al elogio o la censura de alguien. [N. e. d.]

rehabilitar para la ciencia el componente utopista, desmitificando a la par el cientifismo.

5. Por fin, hemos querido mostrar la comunidad de estilo de los más relevantes pensadores anarquistas, remarcando sus rasgos comunes. Sin embargo, hemos señalado también las discrepancias internas a fin de no proporcionar una imagen excesivamente monolítica y falsa. Pero aun en los contrastes interanarquistas hay una comunidad de estilo, la *coincidentia oppositorum*.

Y de este modo, pensamos son líneas maestras del anarquismo:

1. Su carácter ético–antropológico–político prohumanista. Pasado ya el aluvión de un cierto marxismo antihumanista, el anarquismo ofrece su contenido como piedra de toque para confrontaciones dialógicas.

2. Su carácter ético–político no reclama un estatus de cientificidad absoluto en todos los anarquistas. En general, sin embargo, pretende, como el marxismo, ser un código científico capaz de explicar y transformar la realidad. Pero, a nuestro juicio, hay un cierto fetichismo cientísta en ambas concepciones, más ideológico que científico, sin que por ser ideológico deje de ser respetable. Frente al anarquismo, incluso, pensamos que tampoco él puede ser un movimiento en posesión de las

claves científicas del cosmos. ¿Hay algo puramente científico dentro de la ciencia? Pues mucho menos en movimientos praxeológicos que “desideologizan” transideologizando.

3. En su vertiente sociológica, pretende el anarquismo ser un socialismo en la libertad. En dicha opción van implícitos los componentes utópicos de su mensaje, sin separar, como se dijo, utopía de realidad.

Dos palabras más sobre este libro. Dificultades materiales ajenas a nuestra voluntad impidieron su publicación tiempo atrás.

Fue entonces cuando, totalmente refundido, publicamos en diversas revistas el material anterior. A lo largo de un año salieron todos los capítulos de este libro. Fuentes, como apreciará el lector, muy diversas y hasta de ideología contradictoria entre sí. He aquí su lugar exacto. Agradecemos a todas ellas el permiso de reproducción.

El apoyo mutuo publicóse en la revista “Pensamiento” (Madrid, abril–junio, 1972); *La moral del apoyo mutuo*, en “Pensamiento” (Madrid, julio–septiembre, 1972); *El federalismo del apoyo mutuo*, en el Boletín de la HOAC (Madrid, junio, 1972); *Libertad y demopedia del apoyo mutuo*, en “Pensamiento” (Madrid, octubre–diciembre, 1972) *Miseria y grandeza del pueblo*, en Boletín HOAC (Madrid, mayo, 1972); *El apoliticismo como política*, en

Boletín HOAC (Madrid, marzo, 1972); *Propiedad y Estado*, en la revista “Arbor” del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid, mayo, 1972); *¿Un nuevo concepto de dialéctica?*, en la revista “Estudios” (Madrid, XXVIII, 1972); *Para una praxis anarcopersonalista*, en “Cuadernos para el Diálogo” (Madrid, XXX Extraordinario, 1972).

BIBLIOGRAFIA

NOTA:

La presente bibliografía excluye las obras de carácter histórico en general, y las de historia del anarquismo en particular, dado que nuestro estudio es filosoficopolítico.

ANSART, P.: *Marx y el anarquismo*. Barral Editores. Barcelona, 1972.

ARVON, H.: *El anarquismo*. Editorial Paidós. Buenos Aires, 1971.

BAKUNIN, M.: *La liberté (Choix de textes)*. J. Pauvert, Hollande, 1965.

–*Dios y el Estado*. Editorial Proyección. Buenos Aires, 1965.

–*Oeuvres* (P. V. Stock. París 1895–1913).

–I. *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* (1867).

–*Lettres sur le patriotisme* (1889).

–*Dieu et l'Etat* (1871).

–II: *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*

–III: *Considérations philosophiques sur le fantôme di* vin, sur de monde réel et sur l’homme* (1871).

–IV: *Lettre a un français sur la crise actuelle* (1870). –V: *Le mouvement international des travailleurs* (1869).

–*L’instruction intégrale* (1869).

–*Politique de l’internationale* (1869).

–*Trois conférences faites aux ouvriers du Val de Saint Imier* (1872).

–VI: *Lettre a la section de VAlliance de Gêneve* (1871). –*Rapport sur l’Alliance* (1871).

–*Protestation de l’Alliance* (1871).

BASCH, V.: *L’individualisme anarchiste*. Paris, 1849.

BERKMAN, A.: *The ABC of anarchist communism*. London, 1942.

BERNERI, C.: *LOS anarquistas y la pequeña propiedad agraria*. La Revista Blanca, Madrid, 1902–1903.

BUBER, M.: *Caminos de Utopía*. Fondo de Cultura Económica. México, 1950.

CAFIERO, C.: *Anarquía y comunismo*. Editorial Fueyo, Buenos Aires, 1920.

CHRISTIE and MELTZER: *The Floodgates of Anarchy*. Kahn– Averil, London, 1970.

DIEHL, K.: *Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus*. Jena, 1911.

DUBOIS, F.: *Le péril anarchiste*. París, 1849.

ELTZBACHER, P.: *L'anarchisme*. Marcel Giard. París, 1923.

ESGLEAS, G.: *Los anarquistas y su influencia social* La Revista Blanca. Madrid, 1935.

FABBRI, L.: *El individualismo stirneriano en el movimiento anárquico*. La Revista Blanca, Madrid, 1904.

FAURE, S.: *Los socialismos autoritarios y la anarquía*. La Revista Blanca, Madrid, 1930.

GARCÍA, R.: *El anarquismo en España*. Boletín HOAC. Madrid, enero 1972.

GODWIN, W.: *An enquiry concerning the principles of political justice and its influence on general virtue and happiness*. London, 1793.

GOLDMAN, E.: *¿Qué es el anarquismo?* La Revista Blanca, Madrid, 1901.

-Anarchism and other Essays. New York, 1921.

GONZÁLEZ BLANCO, E.: *El anarquismo expuesto por Kropotkin*. Agencia General de Librería y Artes Gráficas. Madrid, 1931.

GORELIK, A.: *El anarquismo y la violencia*. La Revista Blanca, Madrid, 1935.

- El anarquismo y los anarquistas*» La Revista Blanca, Madrid, 1933.
- Cómo entienden los anarquistas el anarquismo*. La Revista Blanca. Madrid, 1933–34.
- El anarquismo y el gobierno revolucionario*. La Revista Blanca. Madrid, 1935.
- Los intereses de la anarquía*. La Revista Blanca. Madrid, 1935.
- GRAVE, J.: *La anarquía, su fin y sus medios*. La Revista Blanca. Madrid, 1899–1901.
- GUERIN, D.: *El anarquismo*. Editorial Proyección, Buenos Aires, 1967.
- Marxismo y socialismo libertario*. Editorial Proyección. Buenos Aires, 1968.
- GUSTAVO, S.: *El anarquismo y la mujer*. La Revista Blanca. Madrid, 1900.
- Concepto de la anarquía*. La Revista Blanca. Madrid, 1902.
- HAMON, A.: *Psychologie de V anar chiste–so cialiste*. París, 1895.
- HUCHA, J.: *El comunismo anarquista*. La Revista Blanca, Madrid, 1935.
- JOLL, J.: *Los anarquistas*. Editorial Grijalbo. México, 1968.
- KEDWARD, R–: *Los anarquistas, asombro del mundo de su tiempo*. Editorial Nauta. Barcelona, 1970.
- KROPOTKIN, P.: *La conquista del pan*. Revista Nueva. Madrid, 1899.

- La sociedad actual*. La Revista Blanca. Madrid, 1900. –*Comunismo y anarquía*. La Revista Blanca. Madrid, 1900.
- Ciencia social*. La Revista Blanca. Madrid, 1900.
- El impuesto, medio de enriquecer a los ricos*. La Revista Blanca. Madrid, 1900.
- La caricatura de la ciencia*. La Revista Blanca. Madrid, 1901.
- La ciencia moderna y el anarquismo*. Editorial Fue– yo. Buenos Aires, 1922.
- Los ideales y la realidad de la literatura rusa*. Editorial M. Gleitzer. Buenos Aires, 1926.
- El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*. Editorial Zero. Madrid, 1970.
- Un siglo de espera*. Centro Editorial Presa. Barcelona, sin fecha.
- El gobierno revolucionario*. Centro Editorial Presa. Barcelona, sin fecha.
- Palabras de un rebelde*. Centro Editorial Presa. Barcelona, sin fecha.
- Memorias de un revolucionario*. Editorial Rodríguez Serra. Madrid, sin fecha.
- Las prisiones*. Editorial F. Sempere y Cía. Valencia, sin fecha.
- El asalariado*. Editorial F. Sempere y Cía. Valencia, sin fecha.

–*La moral anarquista*. Editorial F. Sempere y Cía. Valencia, sin fecha.

–*La gran revolución (1789–1793)*. Publicaciones de la Escuela Moderna. Barcelona, sin fecha.

–*El terror en Rusia. Revelaciones y documentos sobre las sentencias de muerte, y la vida en las prisiones rusas*. Librería F. Beltrán. Madrid, sin fecha.

KURSBUCH: *Kritik des Anarchismus*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1969.

LÓPEZ ARANGO–ABAD DE SANTILLAN: *El anarquismo en el movimiento obrero*. Editorial Cosmos. Barcelona, 1925. LORENZO, A.: *La decadencia anarquista*. La Revista Blanca. 1904.

MACKAY, J.: *The Anarchist*. Boston, 1891.

MALANDER, A.: *Algunas palabras sobre el comunismo libertario*. La Revista Blanca. Madrid, 1904.

MALATESTA, E.: *Socialismo y anarquía*. Editorial Fueyo, Buenos Aires, 1922.

–*Estudios sobre el comunismo anárquico*. Editorial Fueyo. Buenos Aires, 1922.

–*La anarquía*. Centro Editorial Presa. Barcelona, 1935. MARESTAN, J.: *La decadencia anarquista*. La Revista Blanca. Madrid, 1903.

MASGOMIERI, J.: *El comunismo en la anarquía es como la Anarquía en el Cosmos*. La Revista Blanca. Madrid, 1935.

–*Hacia una positiva realización del comunismo anárquico*. La Revista Blanca. Madrid, 1935.

MAXIMOFF, G.: *Constructive anarchism*. Chicago, 1952. MAYMÓN, A.: *Anarquismo y naturismo*. La Revista Blanca, Madrid, 1904.

MELLA, R.: *El socialismo anarquista*. La Revista Blanca. Madrid, 1899.

–*El ideal anarquista*. Editorial Fueyo. Buenos Aires, 1920.

–*Mirando hacia el futuro (Páginas anarquistas)*. Editorial Fueyo. Buenos Aires, 1921.

–*Por la anarquía*. Editorial Fueyo. Buenos Aires, 1922. – *Sindicalismo y anarquismo*. Editorial Fueyo. Buenos Aires, 1922.

MERCIER–VEGA, L.: *L'incroyable anarchisme*. Unión générale d'éditions. París, 1970.

MERLINO, S.: *¿Por qué somos anarquistas?* Editorial Fueyo, Buenos Aires, 1922.

MIRÓ, F.: *El anarquismo, los estudiantes y la revolución*. Editorial Edimex. México, 1969.

MONTAGU, A.: *¿Qué es el hombre?* Editorial Paidós, 1969.

MONTSENY, J.: *Sociología anarquista*. Editorial El Progreso. La Coruña, 1896.

- MOST, J.: *Die freie Gessellschaft. Eine Abhandlung Uber Prinzipien und Taktik der kommunistischen Anarchisten*. New York, 1884.
- MOUNIER, M.: *Communisme, anarchie, personnalisme*. Editions du Seuil, Paris, 1966.
- NATAF, A.: *La révolution anarchiste*. Edit. André Balland. Paris, 1968.
- NAQUET, A.: *La crítica de la anarquía*. La Revista Blanca. Madrid, 1903.
- Lujo, ciencia y artes en la anarquía*. La Revista Blanca. Madrid, 1904.
- NETTLAU, M.: *Der Vorfrühling der Anarchie*. Der Syndikalist. Berlin, 1925.
- Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin (1859–1880)*. Der Syndikalist. 1927.
- Comunismo autoritario y comunismo libertario*. La Revista Blanca. Madrid, 1928.
- El lugar de la anarquía en la serie de las liberaciones humanas*. La Revista Blanca. Madrid, 1929.
- Alrededor de la “síntesis anarquista”³³*. Le Revista Blanca. Madrid, 1929.
- Anarchisten und Sozialrevolutionäre*. Gilde Freiheitlicher Bücher, Berlin, 1931.

- Del ideal socialista autoritario al ideal populär anarquista*. La Revista Blanca. Madrid, 1933.
- La anarquía a través de los tiempos*. Editorial Maucci, Barcelona, 1935.
- NOVOAKOW, P.: *La degeneración individual de las ideas anarquistas*. La Revista Blanca. Madrid, 1904.
- PARSONS, A.: *Anarchism, its philosophy an scientific wealth*. Oxford, 1913.
- PLECHANOW, G.: *Anarchismus and Sozialismus*. Berlín, 1917.
- Contra el anarquismo*. Editorial Caldeu. Buenos Aires, 1969.
- PROUDHON, P.: *El principio federativo*. Librería de Alfonso Duran. Madrid, 1868.
- Filosofía popular. Programa*. Librería de Alfonso Du– rán. Madrid, 1868.
- Filosofía del progreso. Programa*. Librería de Alfonso Durán. Madrid, 1868.
- Idea general de la revolución en el siglo XIX*. José Montaner, Editor. Barcelona, 1868.
- Solución del problema social*. Librería de Alfonso Durán. Madrid, 1869.
- Teoría de la propiedad*. Librería de Victoriano Suá– rez. Madrid, 1873.

- De la capacidad política de las clases jornaleras.* Librería de Alfonso Durán. Madrid, 1869.
- La pornocracia. La mujer en nuestros tiempos.* Editorial La Enciclopedia. Barcelona, 1892.
- ¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno.* Editorial Las Leyes. Madrid, 1903.
- La sanción moral.* F. Sempere y Cía., Editores. Valencia, 1909.
- La justicia.* F. Sempere y Cía., Editores. Valencia, 1909.
- Catecismo político.* F. Sempere y Cía., Editores. Valencia, 1909.
- Amor y matrimonio.* F. Sempere y Cía., Editores. Valencia, 1909.
- Del carnet de un polemista.* F. Sempere y Cía., Editores. Valencia, 1909.
- Pobres y Ricos. Estudios de Economía Práctica.* F. Sempere y Cía., Valencia, 1909.
- El Estado.* F. Sempere y Cía., Editores. Valencia, 1909.
- La dignidad personal.* F. Sempere y Cía., Editores. Valencia, 1909.
- La mujer. Estudio de filosofía práctica.* F. Sempere y Cía., Editores. Valencia, 1910.
- La moral de las ideas. Estudio de filosofía práctica.* F. Sempere y Cía., Editores. Valencia, 1910.

–*Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la Miseria*. Editorial Aguilar. Madrid, 1932.

–*Oeuvres Completes*. Ed. Marcel Riviere. París.

QUIÑONERO, I.: *¿La anarquía es programática?* La Revista Blanca. Madrid, 1935.

QUIROULE, P.: *Sobre la ruta de la anarquía*. Editorial Fue–yo. Buenos Aires, 1922.

READ, H.: *Existentialism, marxism and anarchism*. London, 1937.

–*Arte, Poesía, Anarquismo*. Editorial Reconstruir. Buenos Aires, 1962.

–*The Philisophy of anarchism*. London, 1940.

–*Anarquía y orden. Ensayos sobre política*. Editorial Americalee. Buenos Aires, 1959.

RECLUS, E.: *La pretendida decadencia anarquista*. La Revista Blanca. Madrid, 1904.

–*Evolución, revolución y anarquismo*. Editorial Proyección. Buenos Aires, 1970.

ROCKER, R.: *Anarco–Syndicalismus*. Wien, 1936.

–*Bolchevismo y anarquismo*. Editorial Reconstruir. Buenos Aires, 1959.

- RUSSELL, B.: *Roads to freedom: socialism, anarchism and syndicalism*. London, 1918.
- SAÑA, H.: *El anarquismo, de Proudhon o Cohn-Bendit*. Editorial Índice. Madrid, 1970.
- SERGENT, A–HARMEL, G.: *Histoire de l'Anarchie*. Le Pour-tulan, París, 1949.
- STIRNER: *Der Einzine und sein Eigentum*. Stuttgart, 1870.
- TORYHO, J.: *Reafirmación del anarquismo*. La Revista Blanca. Madrid, 1936.
- TRENI, H.: *Anarquía y cooperativismo*. La Revista Blanca. Madrid, 1932.
- Anarquía y transformación social*. La Revista Blanca. Madrid, 1932–1933.
- TRUJILLO, G.: *El federalismo español*. Editorial Cuadernos para el Diálogo. Madrid, 1967.
- URALES, F.: *Crítica de la sociedad presente*. La Revista Blanca. Madrid, 1903.
- Pujanza del anarquismo*. La Revista Blanca. Madrid, 1904.
- La anarquía al alcance de todos*. La Revista Blanca. Madrid, 1928.
- Sindicalismo, anarcosindicalismo y anarquismo*. La Revista Blanca. Madrid, 1933.

–*Por qué no somos comunistas; por qué somos libertarios.*
Montevideo, sin fecha.

VARIOS: *Tolstoísmo y anarquismo.* La Revista Blanca. Madrid, 1900.

VICENT, A.: *Socialismo y anarquismo.* Narca de Ediciones. Madrid, 1972.

VIZETELLY, E.: *The anarchist: their taith and record.* London, 1911.

WOODCOCK, G.: *Anarchism. A history of libertarian ideas and movements.* Penguin Books. New York, 1962.

X: *El anarquismo naciente.* La Revista Blanca. Madrid, 1933.

X: *La anarquía y los “amigos del orden”³³.* Biblioteca de los obréros.
Madrid, 1871.

X: *El mito del Partido.* Anarchos, mayo, 1969.

YAROSLAVSKY, A.: *History of anarchism in Russia.* London, sin fecha.

ZENKER, E.: *Anarchism.* London, 1898.

ZOCGOLI, H.: *Die Anarchie.* Leipzig, 1909.



Este libro es, en esencia, una acuciosa especulación acerca de las concepciones kropotkinianas.



ACERCA DEL AUTOR

CARLOS DÍAZ HERNÁNDEZ (Canalejas del Arroyo, España, 1 de noviembre de 1944) es un filósofo español y profesor universitario de Filosofía e Historia de las Religiones, conocido por sus contribuciones al desarrollo del personalismo comunitario y por su intensa agenda de cursos y conferencias en Europa y Latinoamérica.

Conferenciante por toda España y por la mayoría de países de Latinoamérica, es investigador y difusor del pensamiento personalista comunitario en lengua castellana. En sus escritos defiende el anarquismo y el personalismo de Emmanuel Mounier.

Biografía

Nació en Canalejas, España, un municipio de la provincia de Cuenca en Castilla-La Mancha, el 1 de noviembre de 1944.

Fue traductor y editor de muchos escritos anarquistas clásicos en los años 70. Ha sido amigo de viejos militantes anarquistas como Diego Abad de Santillán, Víctor García y Ángel Cappelletti.

Actualmente es el presidente de la Fundación Emmanuel Mounier, miembro del Consejo de Redacción de la revista *Acontecimiento* y de la Colección "Persona". Autor de más de 250 libros.

Su principal obra es el *Manual de historia de las religiones*, así como *Religiones personalistas*, *religiones transpersonalistas* y pequeñas obras publicadas por su propia editorial como *El hinduismo*, *El budismo*, *El islamismo*.

Sus obras han sido traducidas a numerosos idiomas: inglés, francés, portugués, italiano, alemán, rumano, polaco, turco, catalán, gallego, vasco.

Es director de la revista católica internacional *Communio*.

Trayectoria académica

Licenciado y Doctor en Filosofía (Universidad Complutense de Madrid), Licenciado en Derecho (UNED, Madrid), Diplomado en Sociología Política (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid). Es Profesor Titular jubilado de la Universidad Complutense de Madrid y Profesor Visitante Permanente de la Universidad Pontificia de México. Fundador del Instituto Mounier de España, México, Argentina y Paraguay entre otros países. Estudió filosofía en Salamanca, Madrid y München (Alemania), doctorándose por la Universidad Complutense de Madrid con Premio Extraordinario en 1969. Además, estudió Derecho y Sociología Política en Madrid, habiendo obtenido el grado licenciado en Sociología Política por el Instituto Superior de Estudios Políticos de Madrid, de doctor en Derecho por la UNED de Madrid y doctor en Psicología por la Universidad Galileo Galilei de Guatemala.

En 1971 ganó por oposición la cátedra de filosofía en los Institutos de Enseñanza Media, y desde 1982 fue profesor titular de historia de la filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. También ha colaborado como profesor invitado de México. Es fundador y presidente de la Fundación y del Instituto Emmanuel Mounier en diversos países, escritor, conferenciante, editor y miembro de varios consejos de redacción. En el período 1999-2001 se desempeñó como director de la publicación castellana de *Communio*. Actualmente colabora en el Consejo de

redacción de esta revista. En el 2018 había publicado ya 286 libros. Sus tres hijos –Esperanza, Carlos y Esther– le han dado cuatro nietos: Andreas, Daniel, Carlos y Adrián. Actualmente es profesor emérito de la Universidad Complutense de Madrid.

Extraído de Wikipedia

25-X-2025