

BAKUNIN

MARX

al margen de una polémica

cuadernos de

**ruedo
ibérico**

segunda época



55
57

enero-junio 1977

Ayuntamiento de Madrid



Revista bimestral
Segunda época

Redactor-jefe
JOSE MARTINEZ

cuadernos de

ruedo ibérico

Directeur Gérant de la publication :
MARIA-JOSE MARTINEZ-ROMO

© Editions Ruedo ibérico
Tous droits de reproduction et de traduction
réservés pour tous pays.

Administration, diffusion et ventes :
6, rue de Latran, 75005 Paris.
Téléphone : 325.56.49
C.C.P. Paris 16.586-34

Imprimerie S.E.G., Châtillon-sous-Bagneux

Ayuntamiento de Madrid

número
enero-junio 1977

55

57

sumario

Bakunin - Marx

Presentación 3

Hans Magnus Enzensberger: *M A R 1814-1876* 7

HEMEROTECA 54 **Cartón núm.** 11

Tomos *16* ¿Tiene modelo? 41

Preparador: *H. Montuayo* 57

Observaciones: entre Marx y 83

ENERO - DICIEMBRE Marx a Chomsky 107

1972 129

Carlos Diaz: *De Federalismo, socialismo y antiteologismo al necesario debate entre anarquistas y cristianos* 129

José Alvarez Junco: *Los dos anarquismos* 139

Francisco Carrasquer: *¿Ha habido una «ideología política» en el anarquismo español?* 157

Fernando Savater: *Del terror a la violencia* 181

Las condiciones de suscripción figuran en la página 192.

Bakunin - Marx

<i>Presentación</i>	3
Hans Magnus Enzensberger: <i>M.A.B. 1814-1876</i>	7
Rudolf de Jong: <i>Bakunin</i>	11
Arthur Lehning: <i>El catecismo marxista</i>	41
Agustín García Calvo: <i>Apogemas a propósito del marxismo</i>	57
Freddy Gómez: <i>Los puntos de ruptura entre Marx y Bakunin</i>	83
Carlos-Peregrín Otero: <i>De Bakunin y Marx a Chomsky</i>	107

Al margen de una polémica

Carlos Díaz: <i>De Federalismo, socialismo y antiteologismo al necesario debate entre anarquistas y cristianos</i>	129
José Álvarez Junco: <i>Los dos anarquismos</i>	139
Francisco Carrasquer: <i>¿Ha habido una «ideología política» en el anarquismo español?</i>	157
Fernando Savater: <i>Del terror a la violencia</i>	181

Las condiciones de suscripción figuran en la página 192.

Ayuntamiento de Madrid

César M. Lorenzo

Los anarquistas españoles y el poder 1898-1969

Historia general del anarquismo español desde sus orígenes, el autor ha primado el estudio del periodo 1936-1937, en el que las organizaciones del movimiento libertario español desempeñaron un papel hegemónico en la zona no dominada por los militares sublevados contra la segunda República española. Las características de la guerra civil española impusieron a los anarquistas españoles la asunción de responsabilidades de gobierno a todo nivel. El autor analiza las causas de los éxitos y de los fracasos libertarios en este terreno y prolonga hasta los años 60 el estudio de las mutaciones que la experiencia de ese periodo introdujo en el anarquismo español. Hijo de un destacado militante libertario, César M. Lorenzo ha manejado fuentes inéditas de gran interés.

420 páginas

42 F

Co
ibe
añ
de
de
sob
mo
rep
rev
no
al
ale
este
otr
que
sab
son
yec
pro
der
mar
a s
otra
pat
hist
ción
a la
la p
cism
Exis
figu
el p
Rup
a p
mar
ciem
otro
de e
del
qué
obra
igno
todo
Rue

A modo de presentación. Sobre el significado de la ciencia marxista y la ética bakuniniana

Con este triple número de *Cuadernos de Ruedo ibérico* cumplimos una promesa vieja de medio año largo¹. Los resultados son algo diferentes de lo que inicialmente fueron nuestros planes: de hecho ya no es un cuaderno monográfico sobre el tema Bakunin-Marx. Tampoco podemos hablar de un material equitativamente repartido entre los dos grandes pensadores revolucionarios. Digamos que en este cuaderno se habla más *ex abundantia cordis* al evocar al coloso ruso que al llamar a capítulo al sabio alemán. De todos modos, no ha de extrañarnos esto más de la cuenta: nuestro propósito no era otro que el sacar a Bakunin de la sombra en que Marx lo había tenido eclipsado. Bien es sabido que el campo de proyección de una sombra no depende sólo del cuerpo que la proyecta sino de la distancia entre éste y la luz proyectora. Los textos aportados en este cuaderno indican que este juego de luces deformante no hay que achacarlo tanto a Marx como a sus herederos y albaceas políticos que, por otra parte, han hecho un uso caprichoso del patrimonio heredado. Y si no, ahí está la triste historia de los intentos frustrados de preparación y edición de las obras completas de Marx² a la vez que la iglesia marxista promocionaba la publicación de numerosos manuales y catecismos marxistas.

Existen investigaciones que intentan salvar la figura de Marx estableciendo una ruptura entre el pensamiento de aquél y la doctrina marxista. Ruptura que, según Maximilien Rubel³, empieza a producirse con Engels, primer divulgador del marxismo y acuñador del término «socialismo científico» para designarlo y oponerlo a los otros socialismos. Aún aceptando la evidencia de este proceso de eclesiastización y perversión del pensamiento de Marx, cabe preguntarse en qué medida ya se prestaba a ello su propia obra. Aquí rozamos un tema que no podemos ignorar en este artículo presentatorio, sobre todo si en la segunda etapa de *Cuadernos de Ruedo ibérico* pretendemos ir más allá de la

simple recopilación de artículos de interés y mantener una línea de pensamiento mínimamente definida. Es el tema de si es posible o no una síntesis entre marxismo y anarquismo. Dado que entre los artículos incluidos en este número existen diversas posiciones al respecto, hemos creído oportuno ofrecer algunas claves en la manera de enfocarlos y explicitar algunos puntos de vista que, aunque no tienen por qué comprometer a toda la redacción de la revista, sirvan de acicate para la clarificación de este tema⁴.

Advertimos que más que hablar de marxismo y anarquismo nos referiremos sólo a las obras de Bakunin y Marx. Acotado así el tema anticipamos que la idea que vamos a desarrollar es que, a pesar de que ambos pensadores convergen en ciertos puntos de vista e interpreta-

1. Este número ha sido posible en gran parte gracias al esfuerzo y a la constante dedicación de nuestro compañero Francisco Carrasquer, a quien expresamos aquí nuestro sincero agradecimiento.

2. Lo más significativo a este respecto fue la desfenestración, en plena época estaliniana, de Razianov, que había estado encargado al frente de un instituto en Moscú de la preparación de una edición monumental de las obras completas de Marx. Con su muerte y persecución de algunos de sus colaboradores se vio truncado el proyecto perdiéndose los casi diez años de trabajo que a él se habían destinado. (Véase el artículo introductorio de M. Rubel en *Marx y Engels contra Rusia*, Buenos Aires, p. 9-13.)

3. Cfr. M. Rubel: «La légende de Marx ou: Engels fondateur», *Cahiers de l'ISEA*, serie S, n° 15, diciembre de 1972.

4. El lector puede creer descubrir en algunos de los ensayos que componen este fascículo la posibilidad de síntesis entre marxismo y anarquismo; más aún, entre ambos y el cristianismo. El autor, y con él otros compañeros de redacción, consideran que las tentativas en tal sentido están condenadas a desembocar en síncretismos desorientadores a nivel teórico y práctico. Tanto sobre los esfuerzos de «aggonamiento» sistemático del marxismo, como sobre los intentos de «síntesis» de este o aquel «marxismo» con otras ideologías, tan de moda hoy, volveremos con amplitud en ulteriores fascículos de *Cuadernos de Ruedo ibérico*.

ciones, las tramas lógicas que sustentan sus discursos revolucionarios transcurren a niveles de abstracción muy distintos e irreductibles.

Mientras Marx busca reforzar su mensaje revolucionario a base de darle un fundamento científico «objetivo» —siendo esencial en este aspecto su elaboración en el campo de la economía—, Bakunin pasa directamente a la crítica de la autoridad y del Estado y su mensaje emancipador se articula, más que sobre disquisiciones científicas, sobre la fuerza de ciertas ideas aceptadas como moralmente buenas y sobre el ensalzamiento de la autoorganización y la solidaridad de los humanos. Es decir, que mientras el discurso de Bakunin se basa fundamentalmente en ciertas ideas que, como la libertad, la igualdad o la solidaridad, expresan aspiraciones humanas y acepta que su realización depende de ciertamente de la voluntad de los hombres, el discurso de Marx pretende apoyarse, sobre todo, en otra serie de ideas y creencias que se suponen objetivas e independientes de la voluntad de los individuos. La primera de éstas es la creencia en que la humanidad se había movido, se estaba moviendo y se movería siempre en la dirección deseable. Esta creencia en el continuo progreso de la humanidad tenía como derivación la creencia en las posibilidades ilimitadas de la ciencia y la técnica que se veían siempre orientadas en un sentido liberador. De ahí que Marx dedicara la mayor parte de su esfuerzo a tratar de servirse de la ciencia para empujar conscientemente las «ruedas de la historia» en el único sentido en el que suponía que podían girar: en el sentido del progreso. Marx abrazó tempranamente el comunismo por motivos éticos. Pero creyendo quizá que —al decir de Saint-Simon⁵— «las decisiones científicas son las únicas que pueden originar una creencia universal», se aprestó a dar un respaldo científico a sus ideas. Y en efecto, aunque el comunismo de Marx sea anterior a sus elaboraciones científicas de *El capital* y de *La ideología alemana*, parece fuera de duda que han sido éstas las que han constituido la gran fuerza, pero también la gran flaqueza, de la obra de Marx. A nuestro juicio, las enormes dimensiones que adquirió la sombra de Marx responden a que los aspectos esenciales de su construcción teórica se ajustaban perfectamente a la ideología que ha dominado en la llamada civilización occidental, construida desde una visión antropocéntrica del mundo reforzada por la creencia en la idea del progreso continuo de la humanidad y por el respeto beato e indiscriminado hacia la ciencia, la técnica y el trabajo que vinieron a constituir el nuevo evangelio susti-

tutivo de las antiguas religiones y ritos. Recordemos algunos de los aspectos esenciales de esta ideología que dominaba en la época de Marx en el «mundo civilizado» y que sigue todavía dominándolo hoy.

La revolución copernicana acabó introduciendo una concepción del universo más ajustada a la realidad que la del esquema cósmico de Tolomeo sobre el que reposaba un antiguo antropocentrismo de origen religioso. Pero el triunfo de las ideas de Copérnico se produjo paralelamente a la implantación de un nuevo antropocentrismo más eficaz que el anterior. Una vez aceptado que el hombre, lejos de ocupar el centro del universo, habitaba uno de los planetas más pequeños de uno de los innumerables mundos solares, el nuevo antropocentrismo se basaba en la creencia de que los humanos podían construir su propio mapa según sus deseos y libres de cualquier esquema cósmico: no se necesitaba contar con el universo más que cuando ello pareciera conveniente. El hombre seguía siendo, pues, el centro y el universo y la naturaleza eran ahora las fuerzas a someter. La razón, la ciencia, la técnica, el trabajo constituían las palancas para conseguirlo.

El objetivo de cambiar la naturaleza y el tiempo, perseguido largo tiempo por la alquimia, se presentaba ahora como alcanzable desde una perspectiva científica. En esta transmutación «el trabajo era el padre y la naturaleza la madre», antiguo mito de la alquimia que fue recogido por los nuevos economistas. Pero la naciente ciencia económica, en la que Marx ocuparía un lugar importante, adoptó en este campo una posición falocrática decidiendo el papel dominante del macho sobre la hembra: mientras el trabajo se revestía de una significación litúrgica y era considerado como fuente del valor, se despojaba a la naturaleza de todo el significado transcendente de que había gozado con anterioridad, para proceder a una explotación científica de la misma considerando, como diría Marx, que los dones de la naturaleza eran gratuitos. Así, esta nueva ideología ofrecía la liberación del hombre del antiguo lastre de causas finales transcendentales —pecados originales, intervenciones de la providencia...— y de las limitaciones de su entorno natural. En este último aspecto se presentaba como alcanzable para toda la sociedad lo que en otro tiempo fue el sueño individual del alquimista. Pero junto a estos ofrecimientos liberadores se imponían nuevas cadenas. Los templos de las

5. H. de Saint-Simon: *El sistema industrial*, Revista de Trabajo, Madrid, p. 49.

antiguas religiones tras la revolución francesa dieron paso a otros elevados a la diosa Razón. Una nueva religión de la ciencia y la técnica, del trabajo y la producción, sustituía a las antiguas religiones y exigía nuevos sacrificios humanos con pretextos liberadores. La creencia en la continua e imparable marcha de la humanidad hacia el progreso, que empezó a tomar cuerpo en el siglo XVII, se acabó imponiendo como pieza central de la nueva ideología y la historia de la especie humana empezó a escribirse sobre la base de esta idea.

La idea del socialismo se desarrolló prisionera en este contexto y la casi totalidad de los pensadores que la defendían trataron ingenuamente de servirse de este nuevo evangelio científico-progresista para atacar al sistema que lo había creado para glorificarse. Con este fin, trataban de erigirse en campeones de la elaboración de nuevas ciencias sociales «objetivas» que empujaran a los pueblos en su marcha hacia el progreso, y trataban de medir el valor de sus teorías y sistemas a través de estos instrumentos. Así, Owen señalaría que «por vez primera, yo explicaré la ciencia de la construcción de un sistema racional de sociedad...»⁶. O Saint-Simon se declararía a sí mismo fundador de una «física social»⁷, de «una ciencia tan positiva como todas las que merecían este nombre»⁸, y además de vaticinar que los científicos sucederían a los teólogos, sugería que en la nueva sociedad se construyera en cada pueblo un mausoleo en honor de Newton para que el pueblo le rindiera culto. Fourier no se anduvo con contemplaciones y se llamó a sí mismo el Newton del mundo social. Los pensadores libertarios no se vieron libres de estas ataduras. Proudhon no sólo pretendió fundar también una nueva ciencia social, sino que fue uno de los apóstoles más decididos de la idea del progreso: «todo lo que he escrito, todo lo que he negado o afirmado —señalaría Proudhon— lo he escrito, negado o afirmado en nombre de una sola idea: el Progreso». E incluso Kropotkin llegó a decir que «el anarquismo es una concepción del mundo fundada sobre una explicación mecánica de todos los fenómenos, abarcando la totalidad de la naturaleza y, en consecuencia, de la vida de las sociedades...»¹⁰.

La obra de Marx pasa así a engrosar el largo rosario de pensadores socialistas que se declaran portavoces de una ciencia social objetiva que ponen al servicio de la idea del progreso. La fuerza que ha cobrado la figura de Marx procede en buena medida de que, en una sociedad dominada por el evangelio de la ciencia, el marxismo se erigió en monopolizador del socia-

lismo científico descalificando como utópicos a los otros pensadores de este campo. Pero, dado que no hay ciencia objetiva, su gran flaqueza como instrumento liberador procede de haber construido un sistema cerrado de pensamiento sobre una serie de ideas y creencias que estaban sólidamente implantadas en la ideología dominante. Pues a parte de que se construyó sobre la creencia de que la idea del progreso regía los destinos de la humanidad y sobre la fe en el carácter siempre benéfico y «progresivo» de los logros de la razón, la ciencia, la técnica y el trabajo, cabe señalar que buena parte de las elaboraciones teóricas de Marx se realizaron a partir de ciertos conceptos elaborados por la «economía política» al servicio del capitalismo.

El primero de ellos es el concepto de «producción» todavía vigente. Frente a las visiones más ingenuas —pero en algunos aspectos más reveladoras de la realidad— de mercantilistas y fisiócratas, los «economistas clásicos» empezaron a construir con apariencia de objetividad la actual ciencia económica sobre una noción de producción muy particular que confundía deliberadamente aquellas actividades y trabajos consagrados a la apropiación y transformación de riquezas naturales de aquellos otros encaminados a aumentar la producción natural de riquezas. Pues aunque los fisiócratas y mercantilistas contribuyeron a divulgar la idea del progreso, su visión de la agricultura como única actividad productora de riquezas, o sobre el carácter prioritario para el enriquecimiento de los Estados de la apropiación de riquezas a través del comercio y la explotación colonial, constituían otros tantos escollos para que la idea del progreso pudiera cifrarse en el campo de la economía mediante la mera multiplicación de mercancías y extenderse, no sólo al «mundo civilizado» sino al conjunto de las so-

6. Robert Owen: *The Life of R. Owen by Himself*, Nueva York, 1920, p. 322.

7. Hay que recordar que en aquella época la mecánica newtoniana constituía el evangelio del conocimiento científico. De ahí que los científicos sociales pretendieran tomar como modelo de sus elaboraciones al dogma mecanicista y de ahí que todavía haya ciencias como la economía que permanecen configuradas con arreglo a ese dogma que ya ha sido desterrado del propio campo de la física.

8. *Doctrine de Saint-Simon*, conferencias de Bazard, Entfanten, etc., París, 1924, p. 92-93.

9. Citado por John Barry: *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 285.

10. P. Kropotkin: *Revolutionary pamphlets*, Nueva York, 1927, p. 159.

ciedades humanas. Así se acabó imponiendo una ciencia económica que se ocupaba de la «producción» de mercancías haciendo abstracción de la forma en que se hubieran originado. Con ello resultaba imposible analizar el papel que la «madre» naturaleza desempeñaba en el proceso económico, quedando relegada ésta a una fuerza a explotar sin más coste que el trabajo exigido para ello. Y lo mismo que quedaba fuera del análisis así planteado la expoliación de la naturaleza y el carácter subordinado de ciertas actividades económicas más ligadas a ella, este enfoque impedía apreciar en toda su magnitud la dominación y expoliación de que eran objeto ciertos pueblos ahora ascendidos a la categoría de «productores» de oro, de petróleo, y demás materias primas, cuando lo único que hacían era dejarse arrebatar del suelo o del subsuelo unas riquezas naturales ya existentes. Este mismo concepto de «producción» es el que ocupará un lugar central en la obra científica de Marx. «El objeto de este estudio es, en primer lugar, la producción material»¹¹. Con estas palabras inicia Marx su *Introducción a la crítica de la economía política*, texto de madurez de reconocido interés como compendio metodológico de su sistema científico. Pero Marx no sólo acepta como punto de partida este concepto en su análisis del capitalismo, sino que lo pretende exportar a todas las sociedades humanas: «Todas las épocas de la producción —señala Marx— tienen ciertos caracteres comunes, ciertas determinaciones comunes. La producción en general es una abstracción, pero una abstracción racional...»¹². Los rasgos comunes que dan unidad en todas las épocas al concepto de «producción» proceden, según Marx, «del hecho de que el sujeto, la humanidad, y el objeto, la naturaleza, permanecen invariables»¹³. Marx justifica, pues, la exportación del concepto de «producción» elaborado por la «economía política» haciendo suya otra de las premisas de la ideología dominante: el nuevo antropocentrismo al que antes hicimos referencia. El paso siguiente desde estos puntos de partida será exportar también la idea del trabajo como fuente de valor a todas las sociedades. «Con la generalidad abstracta de la actividad creadora de riquezas»¹⁴ —señala Marx— aparece entonces igualmente la generalidad del objeto en la determinación de la riqueza... el trabajo en general en tanto que trabajo pasado objetivado en el objeto». Así, el trabajo «expresa una relación muy antigua y válida para todas las formas de sociedad»¹⁵. Esta idea de buscar el origen de la riqueza y del valor en el trabajo, con independencia de la actividad a la cual se des-

tine, con tal de que acabe apareciendo como resultado un objeto material, contribuye a dar un tratamiento indiferenciado a todas las actividades que encubre el concepto de «producción» como de hecho ocurre en el mercado capitalista.

De este modo se completa esta visión antropocéntrica en la que la naturaleza es el objeto a someter y apropiarse por el hombre mediante el trabajo y se establece como válida para todas las formas de sociedad. Pero a pesar de que Engels asegurara que la ley del valor trabajo rigió por lo menos durante un periodo de cinco a siete mil años¹⁶ y de que Adam Smith ilustrara su funcionamiento con un ejemplo de pueblos cazadores de ciervos y pastores e insistiera en que el trabajo fue el precio primitivo de las cosas, hoy existen suficientes estudios en el campo de la antropología y de la historia para acreditar la dificultad y el escaso interés explicativo que conlleva el aplicar los conceptos actuales de producción y de trabajo a toda una serie de sociedades primitivas y precapitalistas, lo que hace pensar también que puedan perder en sociedades futuras el lugar hegemónico que ocupan en la actual.

En la medida en que la «economía» —o diríamos mejor la intendencia, pues el término «economía» tal y como hoy se entiende es de origen muy reciente— de las sociedades primitivas dependía casi por entero de la productividad de los ciclos naturales y la actividad humana se limitaba a simples tareas recolectoras o, todo lo más, a facilitar la acción de la naturaleza, difícilmente se podía pensar que el «traba-

11. C. Marx: *Contribution à la critique de l'économie politique*, Editions Sociales, París, 1957, p. 149.

12. *Ibid.*, p. 151.

13. *Ibid.*, p. 151.

14. Nótese cómo se identifica este concepto de «producción» con el de «actividad creadora de riquezas» cuando de hecho el hombre no puede crear ni materia ni energía y la «producción» se basa en la apropiación, transformación y destrucción de riquezas naturales, pudiendo todo lo más contribuir a fomentar la productividad de ciertos ciclos naturales y a adaptar más eficazmente estas y otras riquezas apropiadas para que sirvan al mantenimiento y enriquecimiento de la vida humana. Pero no es este valor vital de los objetos, que poco tiene que ver con el trabajo incorporado en ellos, el que preocupa a Marx.

15. *Ibid.*, p. 169.

16. F. Engels, «Complementos y adición al III tomo de El capital», *Escritos económicos varios*, Grijalbo, 1966, p. 241.

¡Sólo deseo una cosa! —exclamó— ¡Conservar hasta el fin de
[mis días
en toda su entereza el don, para mí sagrado, de la indignación!
¡Charlatán, cabezón, maldito cosaco! —Es la fuerte atracción
por lo fantástico, un capital defecto de mi ser— ¡Un Mahoma
sin Corán! —La tranquilidad me enardece— ¡Un saltimbanqui,
un papa, un farolero! —Tiene corazón y cabeza de fuego.
Sí, Bakunin, así debió ser. Un error constante y eterno,
caprichoso y entregado. ¡Inaguantable, improcedente, imposible,
así fuiste! Lo mismo da, Bakunin: vuelve o sigue donde estás.
Un tipo alto con levita azul en las barricadas de Dresde.
Su rostro expresaba la cólera más brutal. ¡Fuego al Palacio
de la Opera! Y cuando todo estaba ya perdido, exigió atenazando
la pistola, que el Gobierno Provisional Revolucionario tuviera
la delicadeza de estallar (junto con él) por los aires. (Extraña
[impavidez.]

Los señores a su vez, por elevada mayoría, rechazaron la moción.
¿Te acuerdas, Bakunin? Siempre igual. Por supuesto molestabas.
¿Cómo no? Y sigues molestando hoy. ¿Comprendes? Estás
[molestando.]

Así de simple. Por eso mismo te ruego, Bakunin: vuelve.
Interrogado, machacado, contra el muro de las casamatas de
[Olmütz,
sentenciado a muerte, deportado a Rusia, indultado a prisión
[perpetua:

¡Un hombre altamente peligroso! Un bienhechor manda a su
[celda un piano
de cola, un Lichtenthal. Le van cayendo todos los dientes.
Para su ópera Prometeo concibe una dulce y sonora melodía
a cuyo compás mecía infantilmente su gran cabeza leonina.
¡Ay, Bakunin, eso está en tu línea! (Mecía su gran cabeza leonina
aún veinte años después, en Locarno). Y porque está en tu línea

y nada puedes hacer por nosotros, Bakunin, sigue donde estás. Deportado a Siberia, siguiendo el Amur azul y glacial, atravesando el Pacífico, en vapores veleros, en trineos, a caballo, en tren expreso, cruzando la América salvaje, seis largos meses sin pausa, por fin, llegando a Paddington, en vísperas de Año

[Nuevo,

saltó del Hansom, subió rauda la escalera, se abalanzó en brazos de Herzen y gritó estentóreo: *¿Dónde hay aquí ostras frescas?* Porque eres, en una palabra, inútil, Bakunin, porque no sirves ni de cliché, ni de salvador, ni de burócrata, ni de pontífice, ni de gorila de derechas o izquierdas, Bakunin: ¡vuelve, vuelve! Vuelta al exilio. *No sólo el clamor revolucionario, el bullicio del club o el tumulto en las plazas, también la desazón de la víspera, debates, cifras, consignas, le hacían feliz.*

¡Gran vagabundo, acosado de rumores, leyendas, difamaciones! ¡Corazón magnético, ingenuo y pródigo! *Increpaba y chillaba, animaba y decidía, continuamente, el día entero, la noche entera.* ¿Verdad que sí? Y porque tu *actividad*, tu *ociosidad*, tu *apetito*, tu *sudor constante*, rebasan tanto la humana medida, como tú, Bakunin, por ello te aconsejo: Bakunin, sigue donde estás.

Su biógrafo, gran sabelotodo, nos dice: era impotente. Pero

[Tatiana,

la vedada hermanita, la que en la blanca mansión tocaba el arpa, enardecía su pasión. Cierto, sus tres hijos no eran suyos.

Sin embargo, a Nechaev, el mitómano, asesino, jesuita, chanta-

[jista

y mártir de la revolución, le escribía: *Mi pedazo de tigre, mi*

[galán,

mi fierecilla querida. (No hay peor despotismo que el ilustrado.)

Ay, Bakunin, no hablemos del amor. Tú no querías morir.

No fuiste un ángel de tinieblas políticoeconómicas. Eras,

como nosotros, confuso y cándido, Bakunin: vuelve. ¡Vuelve,

[Bakunin!

Por fin la noche en Bolonia. Fue en agosto. Apostado a la ven-

[tana,

espiaba la ciudad. Calma absoluta. Las horas sonaban en las

[torres.

La insurrección había fracasado. Amanecía. En un carro de heno

pudo ocultarse. La barba afeitada, vestido con negra sotana,
del brazo una cesta de huevos, con gafas verdes y bastón,
[cojeando
llegó a la estación, para arribar a Suiza y morir, en la cama.
Hace ya mucho de eso. Era entonces, como siempre, prematuro,
[o ya
demasiado tarde. Nada pudo rebatirte, ni nada llegaste a
[demostrar,
y, por tanto, sigue donde estás o, tanto da, Bakunin, vuelve.
Masas enormes de carne y grasa, hidropesía, mal de vejiga.
Ríe atronador, fuma sin reposo, jadea, por el asma aquejado,
descifra telegramas en clave y escribe con tinta simpática:
Explotar y gobernar: exactamente lo mismo. Está hinchado y
[desdentado.
Todo va sumiéndose en ceniza, cucharillas, periódicos. Ante la
[casa
pululan confidentes. Caos y cochambre por doquier. El tiempo
[pasa.
Todavía Europa huele a policía. Por eso, y porque nunca en
[parte alguna,
Bakunin, ni hubo, ni hay, ni habrá monumento de ti, Bakunin,
[por eso,
Bakunin, te pido pues: vuelve, vuelve, vuelve.

(Traducción de Joaquim Vilar)

Contemplemos la foto tomada en un congreso de la I Internacional: un puñado de personas. Un poco atrás se ve a un hombre que sobresale mucho entre los otros. Diríase que se ha puesto en pie sobre una silla. Pero bien mirado no corresponde esta suposición con las proporciones de su vasta figura. No, sencillamente es un gigantón. En una ficha de la policía alemana se le describe, por el año 1849, en estos términos: de complexión fuerte y de tamaño colosal. Es Michael Bakunin, el más famoso y legendario de todos los anarquistas. El año pasado se cumplió el primer centenario de su muerte, y aún siguen las conmemoraciones, como este número de Cuadernos de Ruedo ibérico a él dedicado esencialmente. Rudolf de Jong.

Bakunin

1

«Aquí se interrumpe el manuscrito...» Con estas palabras termina el más célebre ensayo de Bakunin: *Dios y el Estado*. Y aunque sea el tronco es un fragmento. A todas las obras de Bakunin se las puede tachar de fragmentarias. E incluso a su vida. Porque no acabó nada del todo. Hay algo siempre inacabado en él, como si su vitalidad enorme y su energía extraordinaria... no, como si su alma hubiera sido aún demasiado pequeña para su corpachón hercúleo. «No he vivido nunca decentemente», clamaba Bakunin catorce días antes de morir.

Decentemente tal vez no, pero ¡qué vida fascinante la suya! Si repasamos la vida de Marx vemos que casi toda ella discurre dentro del triángulo Berlín-París-Londres, con su ciudad natal Tréveris más o menos como centro. Tan sólo constituye una excepción su viaje a Argel —por razones de salud— hacia el fin de su vida. No creo hacerle ninguna injusticia al organizador socialista y periodista revolucionario que también fue Marx, si digo que la silla en que se sentaba en el British Museum —y que todavía se exhibe al visitante— es el más característico símbolo de su vida y su obra. En cambio, si bien

pueden funcionar como atributos caracterizantes para Bakunin el canapé, el samovar y los cigarros puros, no simbolizan menos su vida y obra el calabozo y la barricada. Y si para hacer evolucionar la vida de Marx nos basta un pequeño triángulo europeo occidental, para hacer circular la de Bakunin necesitamos todo el globo terráqueo, o al menos su hemisferio norte.

Michael Alexandrovich Bakunin nació el 14 de mayo de 1814 en la casa solariega del señorío de Priamuchino, en Twer, Rusia. Su padre era un noble y latifundista con mil «almas» (siervos) a su servicio. Más tarde escribiría el hijo: «Mil almas, es decir, mil siervos varones, porque las mujeres no contaban, aunque tampoco cuentan ahora y se llaman libres.» El padre de Miguel se había formado en Europa occidental y en especial en Italia, el país en que él mismo había de vivir durante su última fase de vida. El padre había sido un liberal de izquierdas, pero anclado como estaba en la dura realidad reaccionaria de la Rusia de entonces, su posición de gran terrateniente y de privilegiado del régimen acabó de enterrarle sus ideas. Pero la verdad es que había entrado en contacto con los decembristas, los mismos que en 1825 habían sido los

primeros en prender la llama —o mejor, la chispa de la llama— de las ideas e ideales progresistas en Rusia con su intentona revolucionaria frustrada. Si bien hay que decir que no había sido un decembrista más. A sus hijos los educó haciéndolos conocer todo lo posible la cultura occidental y las ideas modernas. Existían fuertes vínculos afectivos entre el padre y los hijos (mucho más íntimos que con la madre), pero fueron puestos a dura prueba estos lazos al empeñarse el padre en casar a sus hijas con pretendientes por los que no sentían ellas amor alguno. Y Miguel, que quería tanto a sus hermanas, se lanzó en su defensa con denuedo y convicción.

Bakunin no pertenecía al pueblo, por lo tanto. Había nacido en el seno de la clase dominante y por mucho que hiciera no podía anular este hecho. Había tenido acceso natural a todos los círculos de su clase y para la casta dominante sería el hijo pródigo hiciese lo que hiciese. En la actuación de Bakunin imperaba siempre una naturalidad y libertad que no le habían costado adquirir, sino que irradiaban de su propia naturaleza y surgían de su propia cuna. De ahí también el fácil acceso a todos los medios sociales, y no sólo a los socialistas, porque en la biografía de Bakunin vamos desfilando por todo el mundo progresista, literario y artístico de entre los años 1840 y 1875, encontrándonos con figuras como: Vissarion Belinski, Ivan Turguenev, Alexander Herzen, Nicolai Ogarev, Georg Herinegh, Wilhelm Weitling, Jules Michelet, Georges Sand, Richard Wagner, Pierre Joseph Proudhon, Karl Marx, Friedrich Engels, Arnold Rüge, los revolucionarios del 1848, los revolucionarios polacos del 1863, Giuseppe Mazzini, Giuseppe Garibaldi, Emilio Castelar, los hombres de la I Internacional de Italia, Suiza, Bélgica y España.

De ahí también que, como Bakunin no hubiese jamás pretendido pertenecer al pueblo ni a la clase trabajadora, no se juzgase capaz de sustituir a los trabajadores ni de representarlos siquiera. En carta a los compañeros de la Federación del Jura, al darse de baja en octubre de 1873 de la Internacional y despedirse de la vida pública, escribía: «Por nacimiento y circunstancias personales, pero de ningún modo por mis simpatías e inclinaciones, no soy más que un burgués, y como tal no podría hacer entre vosotros más que propaganda teórica. Ahora bien; estoy convencido de que el tiempo de los grandes discursos teóricos, hablados o escritos, ya ha pasado. [...] Ya no es hora de ideas, sino de actos y acciones. Hoy importa sobre todas las cosas organizar las fuerzas del proletariado. Pero esta organización ha de ser obra de los trabajadores mismos».

Mas volvamos al Bakunin joven. A los catorce años, como era tradición en los muchachos de su clase, se fue a la capital de la Rusia zarista, San Petersburgo (Leningrado), para seguir la carrera militar. En 1833, alcanzó el rango de oficial y como tal sirvió en el cuerpo de artillería en Lituania para retirarse al cabo de un año, yéndose a estudiar a Moscú con escapadas a su casa paterna. En Moscú se relaciona con la intelligentsia rusa de entonces: Belinski, Herzen, Ogarev, Turguenev... En 1840, se traslada a Alemania y estudia en Berlín y en Dresde. En 1842, escribe en el *Deutsche Jahrbücher* un artículo titulado «Die Reaktion in Deutschland», firmado con el seudónimo Jules Elysard, que acaba con la famosa frase: «El apetito de destrucción es también un apetito creador». En 1844, estando ya en Suiza, se niega a obedecer las órdenes del gobierno ruso que le emplaza a regresar al país. Por lo mismo, refugiado polí-

tico, vive como tal en Bruselas, primero, y en París después. También la capital francesa era por aquellos años un centro de refugiados políticos y en París entra en relación con Proudhon y con Marx. Por expresa petición del gobierno ruso, Bakunin es expulsado de Francia en 1847, a raíz de su sonado discurso en un banquete conmemorativo de la sublevación polaca contra Rusia de 1830. Y al declararse la revolución de febrero de 1848 en Francia se encuentra en Bruselas y vuelve a París. No obstante, despliega sus actividades, al socaire de la revolución de 1848, principalmente por la zona fronteriza eslavogermánica, teniendo por centros de operaciones Praga, Breslau y Dresde, y por preocupación central el paneslavismo. Frente a los regímenes autocráticos de Rusia y de Austria propaga el principio de los movimientos populares inspirados en un paneslavismo federalista y revolucionario. Y le sirve de plataforma para esta agitación el congreso de los pueblos eslavos que precisamente se celebró en Praga en junio de 1848. En la misma Praga se produjo una rebelión en la que participó Bakunin y que fue duramente reprimida, poniendo fin de paso al congreso eslavo.

Al año siguiente, tuvo lugar la insurrección de Dresde, del 3 al 8 de mayo, frustrado intento de las fuerzas democráticas de hacerle frente a la reacción en plena ofensiva. En Dresde se labra Bakunin —instigador irresistible en esa lucha— su figura legendaria y su mito. Y aunque no fue de los que prendieron el fuego de la revuelta, la leyenda quiere que sea ésta «su» revolución y hasta con «su» programa y todo. El hecho es que Bakunin, todavía ocupado primordialmente en su causa paneslavista, se encontraba más o menos por casualidad en Dresde al estallar la rebelión, y únicamente llevado por su

pundonor revolucionario se ofreció con todas sus fuerzas para luchar por los fines perseguidos por el pueblo de Dresde en la calle. Aunque, la verdad sea dicha, las fuerzas de Bakunin eran formidables. Porque él se hizo el alma de la defensa armada cuando las tropas sajonas atacaron la ciudad y penetraron en ella. Tras la derrota, Bakunin logró escapar a tiempo, pero agotado por el esfuerzo como estaba, no consiguió ir muy lejos y la reacción que le perseguía muy de cerca lo apresó en Chemnitz (¡hoy llamada Ciudad de Karl Marx!).

En Sajonia, Bakunin fue condenado a muerte dos veces nada menos, pero por fin se le conmutó la pena capital por la de cadena perpetua, siendo conducido en 1850 a Austria a cumplir la condena. Pero como había participado también en la sublevación de Praga, las autoridades austriacas lo juzgaron por su cuenta y lo condenaron a su vez a la pena de muerte, conmutándosele de nuevo esta pena por la de cadena perpetua y devolviéndolo a Rusia en cumplimiento de la petición de extradición cursada por el gobierno ruso. Hasta 1857, languidece en las tristemente célebres ergástulas de la Rusia zarista: la ciudadela de Pedro y Pablo y la prisión de Schlüsselburgo, ambas en San Petersburgo, la Leningrado actual. A instancias del zar escribe entonces Bakunin su «confesión», resumen de su vida y sus ideas de revolucionario. El zar (Nicolás I) lee el escrito con atención pero no por eso le alivió en nada a Bakunin su condición de preso. Su sucesor en el trono, Alejandro II, confirmó primero la pena a cadena perpetua de Bakunin y luego se la conmutó por la deportación a Siberia. Aquí vive Bakunin cuatro años y se casa con una joven polaca, Antonia Kwiatkowska. Todas las solicitudes que se elevan para su puesta en libertad no sirven de

nada, incluída la del gobernador general de la Siberia oriental, el liberal Muraviov, pariente de Bakunin. Pero en 1861 se la toma él —la libertad— y llega en su fuga por la costa oriental siberiana hasta el Japón, de donde pasa a San Francisco. El gobierno ruso ha enviado un buque de guerra en persecución de Bakunin, pero en vano. Desde San Francisco pasa sucesivamente a Panamá, Nueva York, Boston y Londres. En la capital inglesa editaban por entonces sus amigos Alexander Herzen y Nicolai Ogarov su famoso periódico *Kolokol* (*La Campana*), con quienes se pone a colaborar Bakunin. Durante la rebelión polaca contra Rusia, se esfuerza Bakunin por venir en ayuda de los rebeldes a través del Mar Báltico.

Bakunin se establece por un tiempo en Suecia, pero su expedición fracasa. Sus ideas, ya expuestas en aquel banquete en París el año 1847, de que la causa polaca se ha de unir con la de los revolucionarios rusos, no obtiene ningún eco entre los nacionalistas polacos. Más bien al contrario. Sofocada la rebelión polaca, Bakunin se refugia en Italia (con residencias en Turín, Florencia y Nápoles) y en Suiza.

Son estos años, sobre todo entre 1867 y 1873, los más fecundos en la realización de lo que ahora más nos subyuga: su magnífica obra escrita. A pesar de haberse resentido tanto su salud en las mazmorras rusas, Bakunin desplegó tal actividad de escritor revolucionario en esos años que los seis primeros volúmenes de los *Archivos de Bakunin* (además de otros doce que seguirán) no contienen más que escritos de ese periodo: *Dios y el Estado*, *Federalismo*, *Socialismo y anti-teologismo*, *El Imperio del knut germánico y la revolución social*, *Estatismo y anarquía*. No sin alternar esto con su incansable actividad organizadora, ya en

las sociedades revolucionarias italianas, ya en la Liga Internacional por la Paz y la Libertad, en la Alianza Internacional de la Democracia socialista creada por él en 1868 y en la Asociación Internacional de Trabajadores, la I Internacional. Por entonces tienen lugar también sus contactos con la Federación del Jura. Y en 1868, sale para España el amigo de Bakunin, Fanelli. Así como también sostiene en ese tiempo su pugna con Marx y con el nacionalista italiano Mazzini. Y se desarrolla el episodio con Nechaev. Y despliega sus esfuerzos por encender revueltas y revoluciones en Italia. Y se lanza en medio de la vorágine de la Comuna de Lyon en 1870 durante la guerra franco-alemana. A todo esto sosteniendo una correspondencia impresionante y recibiendo visitas de amigos y correligionarios sin parar, formando parte como formaba de un círculo de relaciones afines tan interesantes como C. Cambuzzi, P. Brousse, C. Cafiero, G. Fanelli, E. Malatesta, los hermanos Reclus, J. Guillaume, A. Schwitzguébel y otros muchos. Todo junto significa que Bakunin esos años echó los cimientos de los movimientos anarquistas organizados con carácter internacional, movimientos que prosiguieron su marcha, a pesar de haber sido el mismo Bakunin bastante pesimista respecto a su futuro inmediato. Diez días antes de morir, contestando a sus amigos que se lamentaban de que no hubiera escrito sus memorias, dijo: «¿Para quién tendría que haberlas escrito? No vale la pena hablar de eso.

Hoy han perdido todos los pueblos su instinto revolucionario. Todos están contentos con su situación y el miedo a perder lo que todavía poseen les hace remisos y abúlicos. No, no; si yo me recuperara un poco, me dedicaría a escribir una ética basada en el colectivismo sin frases filosóficas ni religiosas».

2

El anarquismo de Bakunin tuvo su más clara cristalización en su último periodo de luchador, entre 1870 y 1873, con sus conflictos en el seno de la Internacional y la escisión en la misma de 1872. Tanto los herederos anarquistas de Bakunin como sus adversarios marxistas han insistido en la importancia de esta fase bakuniana, y se comprende. Pero por ambas partes se le ha identificado a Bakunin demasiado exclusivamente con el anarquismo. Mas para comprender rectamente su vida y obra hay que tener muy presente que el anarquismo de los años en torno a 1870 era el resultado de una prolongada vida revolucionaria. Bakunin ha sido, ante todo, un representante inequívoco de la generación revolucionaria de los años centrados sobre el 1840. En muchos aspectos se parece esa generación a la que adquirió conciencia política en nuestros años 1960. En ambas estaba el elemento social en primer plano y la lucha contra la reacción; sólo en segundo término se era partidario de una corriente política determinada. Karl Grün, el editor del *Deutsche Jahrbücher*, escribiría más tarde: «Conocí a Miguel Bakunin mediados los años 40 en París. Por entonces luchábamos todos nosotros por lo mismo, haciendo tabla rasa de todas las diferencias entre nacionalidades; lo que queríamos era romper con lo existente ya caduco y poner en su lugar algo nuevo, algo grandioso, si bien no sabíamos exactamente qué era». ¿No se podría decir lo mismo del estado de ánimo colectivo de los años 60 de nuestro siglo?

Bakunin no ha sido nunca sectario. Siempre se sintió unido al conjunto de los movimientos por entonces izquierdistas y revolucionarios. Su anarquismo no se

sustentaba sobre ninguna exclusiva ni se cerraba para nadie, sino que era para él una mera consecuencia del simple hecho de ser socialista y revolucionario. Ya en el destierro de Siberia significó para él la lucha de Garibaldi en Italia un punto luminoso destellando sobre un mundo reaccionario en las tinieblas, y eso a pesar de que él sabía que sus ideas estaban muy lejos de coincidir. Hacia el final de su vida aclamó la victoria contra los monárquicos de los republicanos franceses, aun a sabiendas de lo burgueses y antisocialistas que éstos eran, como un gran triunfo para la humanidad. En la práctica revolucionaria —en Dresde, en Polonia y durante la Comuna de París— siempre colaboró con los demás; en todo momento fue la causa revolucionaria a secas lo que privó para Bakunin. Y las revoluciones y rebeliones de siglo XIX no fueron jamás exclusivamente socialistas ni proletarias (aunque la leyenda socialista lo haya presumido tanta veces sin razón, como por ejemplo en la Comuna de París).

La actitud de Bakunin viene elocuentemente expresada en una carta a sus amigos de *La Campana*, escrita en 1863 desde Estocolmo, cuando intentaba ayudar a los polacos en su insurrección nacional contra el dominio ruso: «¿Sabéis lo que me dijo Demontowicz [uno de los revolucionarios polacos, Rdj] a última hora? Que no sólo no deseaba la revolución rusa, sino que por el contrario la temía como una maldición terrible. Hasta el punto de que si él tuviese que elegir entre una nueva victoria del zarismo y la salvación de Polonia mediante una revolución rusa, 'preferiría el triunfo del zar, porque de éste un día u otro se libertará Polonia, pero de una revolución social triunfante en Rusia quedaría la civilización polaca destruída definitivamente y

renacería una nueva barbarie en nuestra patria.' Ya veis, queridos amigos, cómo vosotros teníais razón y yo no. Eso es; hasta el mejor polaco es un enemigo nuestro en tanto que somos rusos. Y a pesar de todo, ni podemos lamentar el haber tomado partido por el Movimiento Polaco, ni el haber emprendido el camino que hemos tomado [apoyar a los polacos, Rdj]. Permanecer mudos y con los brazos cruzados ante semejante catástrofe significaría irnos a pique moral y políticamente. Obligados como estábamos a elegir entre un horroroso verdugo y un sacrificio noble, teníamos que optar por el sacrificio, sin reparar demasiado en si este partido tomado era noble o no.»

El fragmento de esta carta vuelve a refrescarnos la memoria sobre el hecho de cuánto tiempo y cuán intensamente le absorbió a Bakunin la cuestión eslavista. Bakunin salió siempre en defensa de la identidad nacional de los pueblos, incluidos los más pequeños. (Contrariamente a Marx y a Engels, especialmente éste que creía que los pequeños pueblos, eslavos o no, habían de ser anexionados por nacionalidades de mayor envergadura). Pero Bakunin no dejaba por eso de fustigar al mismo tiempo todo chovinismo nacionalista y toda formación estatal. Su paneslavismo estaba indisolublemente asociado a la revolución social. Esta es la condición *sine qua non*. Bakunin atacó siempre la idea de que primero tuviera que consolidarse la unidad estatal de una nación a la espera de que ésta aportara los frutos de la libertad en sentido liberal y de la libertad social, idea que combatió no sólo en la cuestión polaca, sino también en la italiana. No se ventila otra cosa en su polémica con Mazzini. En la actualidad, la convicción de Bakunin según la cual la condición ineludible de la liberación nacional es la revolución social, la com-

parten muchos movimientos de liberación. Y la han compartido en los últimos tiempos no pocos nacionalismos a la postre triunfantes. Pero por desgracia, muy raramente se ha acoplado esa concepción de condición previa revolucionaria a las otras concepciones federalistas de Bakunin y los resultados de la mayor parte de esos movimientos de liberación nacional han sido que, al formarse la unidad del Estado centralizado con las fuerzas revolucionarias, se ha destruido la revolución social en su inspiración de base. La tesis bakuniana que nos ocupa se confirma una vez más, por ejemplo, al estudiar las relaciones entre el movimiento anarcosindicalista español y los nacionalistas catalanes.

Bakunin militó en movimientos no proletarios y no socialistas hasta que en 1868 rompió con la Liga Internacional por la Paz y la Libertad. En los congresos de esta Liga en Ginebra (1867) y en Berna (1868) se había esforzado en vano por encarrilarla hacia un rumbo socialista, si bien se componía de socialistas pero también de radicales demócratas no socialistas. En aquel mismo año se hizo socio de la Internacional y escribió su carta más cordial a Marx, diciéndole entre otras cosas: «Desde ahora voy a secundar lo que tú emprendiste hace ya veinte años. Desde el momento en que me despedí pública y festivamente de la burguesía del congreso de Berna [de la Liga Internacional, Rdj], no sé de otra compañía ni de otra Medio Ambiente que no sea el mundo de los trabajadores. Mi patria es ahora la Internacional de la que tú eres uno de sus primeros fundadores». El anarquismo y el socialismo de Bakunin, aunque habían estado naturalmente operantes desde hacía tiempo en su conducta revolucionaria, no se expresaron con la mayor claridad ni llegaron a su

mejor modo de formularse hasta los últimos años de su vida. De entre todos los socialistas de los años 40, Proudhon era el que le había hecho más mella y con quien se sentía más afín. Y después de haber escrito Marx en 1847 su antiproudhoniano tratado *La misère de la philosophie*, Bakunin se dio cuenta de que Marx tenía razón en criticar los elementos metafísicos en la obra de Proudhon como tratado filosófico, pero que Marx no por eso había menoscabado lo más mínimo el anarquismo ni el federalismo proudhonianos.

La más importante contribución de Bakunin al anarquismo y al mundo de las ideas anarquistas está presente en él mismo desde el primer día. Y es, sobre todo, su profunda convicción de que el hombre, el ser humano, es un ser social. Ni en el pensamiento socialista, ni en la ciencia social se puede partir del hombre en sí mismo, en su aislamiento, como Rousseau y otras teorías del contrato social habían hecho. El hombre no se hace hombre, no se hace individuo, hasta que no se realiza como tal en sus relaciones con los demás seres humanos. Su libertad es una relación social, una relación para con los otros seres humanos basada en la igualdad. De esta concepción del ser humano social se desprende la noción de solidaridad, con lo que Bakunin eleva el anarquismo a un plano más elevado que el nivel en el que lo había dejado Proudhon. Todavía en Proudhon conservaban las relaciones humanas algo muy del mundo de los negocios, algo contractual. Bakunin convierte esta especulativa relación en humanidad cálida alentada por la solidaridad mutua y la espontaneidad creadora. Este principio de solidaridad ha sido la base y el cemento de todos los movimientos anarquistas inspirados en el ejemplo bakuniano.

El historiador Max Nettlau ha subrayado estas diferencias entre el pensamiento de Proudhon y el de Bakunin y la influencia que ha ejercido éste en la evolución de las ideas anarquistas. Interesante es a este respecto constatar cómo los que se empeñan en negarle su carácter social al anarquismo, atacan a Proudhon por su individualismo y pasan por alto a Bakunin. Ni siquiera un marxista tan independiente como Ernst Bloch, en su libro *Das Prinzip Hoffnung*, escapa a esta regla. Aún le añadió Bakunin un segundo elemento al anarquismo de Proudhon, «la ira rebelde de Stirner», como lo expresó Engels: el elemento revolucionario. Porque con Bakunin se hace el anarquismo un movimiento revolucionario, un movimiento que no sitúa ya la revolución y el socialismo en el futuro, sino que lo trae al aquí y ahora.

Abarcando con la mirada toda la eclíptica biográfica de Bakunin, no podemos menos que constatar que si la noción «praxis» —de la que tanto se han hecho lenguas los marxistas— se ha encarnado alguna vez en un luchador, rara vez lo habrá hecho con tanta plenitud como en su vida y obra. ¿Dónde, si no, mayor armonía entre teoría y práctica, estando la práctica bajo el influjo de la teoría y al mismo tiempo desarrollándose la idea y el pensamiento con la experiencia práctica? La fórmula de Pascal según la cual el hombre es una caña pensante no puede aplicarse a nuestro coloso, así como también se queda corto para Bakunin Descartes con su «pienso, luego existo». Existir para Bakunin era pensar y vivir a un tiempo. Desde la prisión en Sajonia le escribía a la hermana del amigo de toda su vida, el músico Adolf Reichel: «Me encuentro ahora en un punto cero, quiero decir que estoy condenado a la

condición de ser exclusivamente pensante, o sea, no viviente».

3

Marx y Bakunin. No faltan libros ni estudios monográficos consagrados a interpretar el choque entre uno y otro mundo de ideas, a analizar la lucha de ambos en y por la Internacional, la hostilidad que aun en vida se declaró entre los seguidores de uno y otro y que después de su muerte no sólo no ha cesado sino que se ha agudizado y enconado más y más. Debido a dicha hostilidad sólo se ha prestado atención a las contradicciones entre Marx y Bakunin, y eso tanto en los movimientos anarquistas como en los marxistas¹. Los anarquistas no han mirado a Marx más que por la lente de la enemistad. Y los marxistas no conocen de Bakunin más que lo que sobre él ha dicho la crítica marxiana. Con tales enfoques no había ocasión de que se colaran elementos comunes, de que se viera lo que tenían Marx y Bakunin en común. Porque lo cierto es que en común tenían mucho. Que no por nada estuvieron los dos luchando en la Internacional y por algo se preocupó tanto Marx de atraer a esta asociación a Bakunin, hasta que logró su ingreso. Ya hemos citado parte de una carta elogiosa a Marx escrita por Bakunin. Por su parte, Marx hizo la atinada observación, al volverse a encontrar con Bakunin después de las revoluciones de 1848, de que había sido el camarada ruso uno de los poquísimos en no haberse quedado parado, sino que se había superado mucho en el interregno de los años en que no se habían podido tratar. Baku-

1. [No deja de ser sintomático —dicho sea de paso— que por un lado se invoque un principio abstracto de raíz griega y por otra un ismo de hombre de persona. FC].

nin tuvo desde el principio en gran estima los conocimientos científicos de Marx y durante las conversaciones que había sostenido con él por los años 40 había aprendido mucho. E incluso más tarde, emprendió él mismo la tarea de traducir al ruso el *Das Kapital*.

Marx y Bakunin eran de una misma generación, la generación de los nacidos inmediatamente después de la era revolucionaria y napoleónica, en plena hegemonía de la reacción, de Metternich y de la Santa Alianza. Los dos estudiaban en parte en las mismas escuelas (Bakunin y el amigo de Marx, Friedrich Engels, asistían en Berlín a las mismas clases) y sufrían las mismas influencias. La filosofía, particularmente la de Hegel, fue para ambos la primera escapatoria del asfixiante clima reaccionario reinante. Todos se hicieron ateos y materialistas, demócratas y por fin socialistas. Reanudaron, en suma, el hilo de la Revolución francesa que la reacción había cortado, para llevarlo más lejos en el progreso social. Más arriba hemos esbozado ya el medio en que vivió esta generación en los años 40 en París. Siguiendo el paralelo, ambos eran revolucionarios y buscaban en el pueblo, en el proletariado, la fuerza capaz de aportar la revolución y el socialismo. Los dos eran hijos de su tiempo, participando de los prejuicios entonces normales, como los juicios que les merecían —para nosotros hoy demasiado ligera y superficialmente enunciados— «los» alemanes, «los» eslavos, etc. Juicios y observaciones de los que en seguida se sacaban además conclusiones sociosicológicas y políticas de gran transcendencia. Incluso el antisemitismo forma parte de esta serie de prejuicios, y de lo más evidente en Bakunin, quien blandió como argumento contra Marx el hecho de que fuese un «judío alemán». Por cierto que le

honra a Anselmo Lorenzo el gesto de haber expresado sin contemplaciones en su libro *El proletariado militante* su decepción y repudio por semejante prejuicio racista bakuniniano.

En su vida personal no tenían en cambio Marx y Bakunin casi nada en común, excepto una cosa, pero muy importante: ninguno de los dos fueron capaces de ganarse la vida normalmente con su trabajo, sino que vivían a costa de sus respectivas familias y amistades. Pero en la manera en que llevaban esta falta de independencia económica el uno y el otro se ve la diametral diferencia de personalidad de ambos. Para Bakunin era tal situación molesta, desde luego, pero más que nada un asunto natural o de cajón. Bakunin no distinguía entre lo mío y lo tuyo. Con semejante actitud igual podía estar viviendo a expensas de otros como dar a manos llenas el dinero propio y hasta el confiado a él para otros fines. Su despreocupación en materia de dinero era proverbial pero no por eso menos irresponsable. Porque hasta dinero destinado a los fines del movimiento, como el de su amigo Cafiero, lo gastaba en otras cosas.

Marx por el contrario no tenía ante lo mío y lo tuyo ni la desenvoltura aristocrática innata ni la actitud «anarquista» de Bakunin. Como un burgués caracterizado sufría profundamente no estar en condiciones de mantenerse a nivel de su clase. Aun a su gran amigo y mecenas Engels le había ocultado el beneficio de una herencia y, en fin, aunque en vano, especulaba en la bolsa con la esperanza de hacerse rico.

En cuanto a temperamento, carácter e índole natural, Marx y Bakunin diferían como la noche del día. La diferencia entre ambos salta a la vista incluso en la manera de combatirse. A pesar de que hubiera

usado contra Marx del argumento de que fuese «judío alemán», las polémicas de Bakunin tenían siempre un cierto sello de generosidad. Nunca dejó de darle a Marx todo su valor y de reconocer sus servicios y méritos para con el socialismo y la Internacional; para Bakunin eran los aspectos de principio, y no los personales, los que tomaban la delantera y la mayor importancia. En cambio, Marx da la impresión de ser un tanto rencoroso y mezquino en sus ataques contra Bakunin. Para Marx lo personal adquiriría en sus ataques contra Bakunin mayor importancia que los principios en controversia, algunas veces. Ya en 1848, fue Bakunin, sin el más mínimo fundamento, acusado de agente del zar nada menos que en la revista de Marx *Die Neue Rheinische Zeitung*. Entre los que protestaron contra semejante calumnia se cuenta la escritora francesa Georges Sand. Por lo demás, Marx no se comportó con semejante avilantez solamente con Bakunin, sino contra casi todos los otros líderes socialistas, sin excluir ni a sus más próximos correligionarios. Mas a todo esto, aun en vida de ambos, fue Bakunin, y no Marx, el héroe revolucionario por antonomasia y el más célebre y popular. Excepto Garibaldi, ningún otro revolucionario del siglo XIX ha excitado tanto la imaginación como Bakunin. La gran *Enciclopedia alemana* de Brockhaus le dedicó en los años sesenta del pasado siglo toda una página a Bakunin y ni siquiera mencionó a Marx.

La actitud de Marx frente a Bakunin es, pues, diferente que la de Bakunin frente a Marx. En sus disputas estaban como si dijéramos en diferentes longitudes de onda. Es como la relación entre Orden y Anarquismo. El anarquismo quiere, no sólo otro orden que el vigente, sino otra *clase* de orden. En esta línea podría definirse el anarquismo como una comuni-

dad que se gobierna a sí misma por sí misma, con carácter universal, pero basada en la autonomía, en la libertad y en la igualdad; un orden que no cesa de crearse y recrearse, cambiante y viviente. Ya Proudhon decía «*l'anarchie c'est l'ordre*». Para el anarquista no hay contradicción entre orden y anarquismo. Pero para los partidarios de un orden autoritario sí, porque no son capaces de imaginar otro orden que el autoritario. Ni siquiera Marx —y aún mucho menos sus seguidores de después—. La idea de un orden que se gobierne a sí mismo es completamente extraña a la de un orden autoritario y político. Porque todo orden tiene que *ser* regido y gobernado, ¿no es verdad? En este orden no cabe el anarquismo, que es el caos, la amenaza, el peligro. Totalmente excluido. En estos términos, en sustancia, ha tratado Marx, y después de él el marxismo político, al anarquismo. Y aun hoy en día viven los marxistas en ese miedo. En el primer número del renacido CNT de Madrid, en 1977, viene citada una significativa frase de Santiago Carrillo: «Si el anarcosindicalismo resurgiera, yo me habría enterado».

4

El conflicto desarrollado en la I Internacional nos sitúa a Marx en la peor postura, en efecto. Incluso por el bando marxista —E. Bernstein fue uno de los primeros en hacerlo— ha sido así reconocido. Esto implica también que no debemos juzgar a Marx única y exclusivamente por este conflicto con los antiautoritarios en la I Internacional. Lo que —como no deja de ser comprensible, por otra parte— se ha hecho demasiado del lado de los anarquistas. Ni tampoco se le puede echar a Marx al mismo montón de los empedernidos socialistas de Estado tales como L. Blanc y F. Lasalle, que es lo que hizo

Bakunin. Porque al lado de los tics autoritarios, también se le descubren a Marx rasgos antiautoritarios. El pensamiento de Marx no constituye a mi parecer esa unidad cabal y tan bien redondeada como la que él habría querido y que sus secueces le atribuyen. Hay contradicciones en Marx que ni aun recurriendo a la dialéctica pueden superarse. Por un lado pretendía muy en serio que sus ideas eran las «definitivas», sobre las que se habrían de basar toda ulterior teoría y futura práctica, y las que habían hecho anticuadas a todas las teorías socialistas anteriores. Marx se consideraba *el* socialista, no *un* socialista. Ya el término que le daba a su doctrina de «socialismo científico» traiciona esa misma pretensión. A los ojos anarquistas, semejante expresión es tan «anticientífica» como «antisocialista». Una carta de Proudhon a Marx, allá por los años 40, se ha hecho famosa debido a la advertencia que encierra: «Mucho cuidado, no sea que cometamos la misma falta que su compatriota Lutero, fundando un nuevo dogma que sustituya al viejo».

Al otro Marx lo encontramos en su darse cuenta de que todo es temporal y relativo. En primer lugar eran todos los grupos sociales para él relativos. Porque todos ellos se pueden comprender tan sólo en su relación histórica y en sus relaciones recíprocas. Todo cambia, nada es absoluto, ni siquiera las ideas. Mas, desgraciadamente, esta faceta de Marx ha sido descuidada por los movimientos que han invocado y aún invocan su autoridad e inspiración. Así es como lo han dogmatizado. Y la cosa empezó ya estando él aún en vida. La socialdemocracia alemana fue la primera. Y el partido alemán fue hasta la primera guerra mundial modelo de todas las organizaciones marxistas y de la II Internacional. El teórico marxista alemán Karl Kautsky se revistió de la función de

explic
distan
Hasta
ba lo
rios
congr
fueron
anarqu
de «m
Por o
termi
marxi
corrie
antiau
cándo
anarqu
que e
la exp
los añ
oposic
por j
se lev
social
ra gra
(en to
cuyo
R. Ro
Holan
Las g
despu
fluyer
riette
sus te
acción
despu
creó e
teram
lamen
do la
Tamb
Karl
dor m
de la
guerra

1. [Poe

explicador de Marx. El marxismo se iba distanciando más y más del anarquismo. Hasta en el seno del PSOE español pasaba lo mismo. Los observadores libertarios (Rudolf Rocker, Max Nettlau) en los congresos de la II Internacional, de la que fueron definitivamente expulsados los anarquistas, caracterizan a Pablo Iglesias de «más alemán que los alemanes».

Por otro lado, de manera periódica o intermitente han ido apareciendo en el marxismo criadas respondonas y contracorrientes de herejes que reivindican los antiautoritarios criterios de Marx acercándose más y más a las concepciones anarquistas. Hay que decir, sin embargo, que estas herejías ha solido suscitarlas la experiencia práctica. Por ejemplo, por los años 90 se desarrolló una corriente de oposición, en su mayor parte formada por jóvenes que, aun siendo marxistas, se levantaban contra el oportunismo de la socialdemocracia, constituyendo la primera gran oleada de anarquismo noreuropeo (en torno a los *Jungen* en Alemania, a cuyo círculo pertenecía entre otros R. Rocker; un Domela Nieuwenhuis en Holanda; en Suecia, etc.).

Las grandes huelgas laborales en Europa, después de 1900, y la revolución rusa influyeron en Rosa Luxemburg y en Henriette Roland Holst¹ en la gestación de sus teorías sobre la espontaneidad y la acción revolucionaria de las masas. Y después de la primera guerra mundial se creó el comunismo consejista basado enteramente en Marx, puramente antiparlamentario y antiburocrático y propugnando la acción directa.

También podríamos mencionar aquí a Karl Korsch, biógrafo de Marx y pensador marxista, además de gran admirador de la revolución libertaria durante la guerra civil española. En los años 60,

junto con los francfurtianos Schule y Marcuse, intentó salvar a Marx del anquilosamiento kautskiano-leninista. Del lado anarquista se produjo asimismo un intento de marxismo libertario, es decir, de maridar el resultado-praxis del análisis de Marx sobre la sociedad con el anarquismo.

Dos observaciones cabe hacer de todos esos intentos por salvar a Marx del marxismo dogmático. La primera, que todos esos conatos, y de seguro los hechos antes de 1945, han procurado una nueva interpretación de Marx, pero a menudo para convertirse en otra interpretación dogmática a su vez. La segunda es que ni uno solo de esos intentos ha cuajado en un *movimiento verdaderamente amante de la libertad* de alguna envergadura.

5

En 1864, decíamos, toda una página sobre Bakunin en la enciclopedia alemana y (en 1866) nada sobre Marx. Actualmente no es que sea a la inversa, pero sí que Marx ocupa mucha más letra impresa que Bakunin.

Y a pesar de los pesares, Bakunin ha sido más profético que Marx. Ernst Stern, un teólogo holandés que defendió su tesis doctoral sobre una interesante explicación anarquista de la epístola XIII de San Pablo a los Romanos («Obediencia a las autoridades»), escribía con razón que no se es profeta, sino que se *hace uno* profeta si no se escuchan sus avisos.

Los avisos de Bakunin tenían en primer término por destinatarios a los socialistas y a los trabajadores. Bien sabidas son sus palabras. Se cernía el peligro de un socialismo autoritario por el cual no serían liberados ni los trabajadores ni el pueblo en general; sino, por el contrario, objetos de la opresión de los nuevos seño-

1. [Poetisa y militante socialista holandesa, F.C.]

res salidos precisamente de las organizaciones de los trabajadores, aunque formando ya una nueva clase. Y que esta clase dispondría de aparatos de represión nunca vistos, que ejercería una dictadura sobre los trabajadores y el pueblo aún más dura que cualquier otra dictadura capitalista o feudal. Y todo eso en nombre del socialismo y de la doctrina de Marx. La fórmula marxiana: «el proletariado se constituye en clase dominante» ha de tener como consecuencia un nuevo dominio ostentado por una minoría de «ex trabajadores que en cuanto se han convertido en dirigentes o representantes del pueblo, es decir, que por consiguiente ya no son trabajadores, y que por lo mismo no ven al proletariado más que desde el punto de vista de los intereses del Estado, dejan asimismo ipso facto de representar al pueblo y sólo se representan a sí mismos» (Bakunin, en *Estatismo y anarquía*). Estas palabras han venido repitiéndose a lo largo de cien años por la propaganda anarquista sin que hayan conseguido ningún efecto en el ánimo de los socialdemócratas ni de los comunistas. Al profeta se le ha burlado en sus propias barbas. Mas lo paradójico del caso es que Bakunin, no sólo tenía razón por el lado anarquista y socialista, sino también por el lado marxista. Porque en su crítica de Marx, Bakunin no sólo era más hombre que Marx, sino también ¡más Marx que Marx mismo!

Vamos a ver. Los apuntes de Marx hechos al margen del libro de Bakunin *Estatismo y anarquía* se conservan aún (porque Marx leía a Bakunin, ¡incluso en ruso!). De estos apuntes, que no fueron publicados hasta después de la segunda guerra mundial en la edición alemano-oriental de las obras de Marx y Engels, se desprenden dos cosas. La primera que Marx está más cerca de Bakunin de lo que cabía es-

perar a simple vista, pues que, en efecto, la expresión «el proletariado se constituye en clase dominante» está pensada en el sentido de una comunidad que se gobierna a sí misma y en la cual se haya abolido todo poder y toda función política. Y la segunda es que Marx *no había caído en la cuenta en absoluto* de que las formas de organización política que él propone, las cuales toma prestadas a la burguesía y al orden político existente, son las que atraen el peligro contra el que Bakunin precisamente advierte. La consecuencia es que Bakunin ha tenido razón. Y razón sigue teniendo aún, debido a las prácticas históricas de los partidos marxistas socialdemócratas y comunistas. Marx mismo ha contribuido a darle toda la razón a Bakunin por haberse abstenido de criticar al partido socialdemócrata alemán (crítica sobre el programa de Gotha).

Al margen de la frase de Bakunin ya citada sobre los ex trabajadores que dejan de ser trabajadores, Marx apuntó: «no menos que si un fabricante hoy deja de ser capitalista si se hace miembro del consejo municipal». Si hemos de ser honrados para con Marx, hay que convenir en que él veía una situación en que las funciones políticas habrían desaparecido. Una situación, por lo tanto, que hasta ahora no se ha realizado en parte alguna ni poco ni mucho. Si ahora nos fijamos en las formas de organización de los socialistas —y tales organizaciones sí que se han realizado— hay que rendirse a la evidencia de que el apunte de Marx es de arriba abajo antimarxista. Marx ha enriquecido la sociología por haberse dado cuenta del hecho de que los hombres miran a través de una lente la realidad social y política. Esa lente deforma la realidad y, por si fuera poco, los hombres no llevan todos la misma clase de lente. El proletario mira con otra lente que el capitalista. En reali-

dad, la lente viene ya deformada por la misma realidad de cada uno, por la posición socioeconómica en que cada cual vive y trabaja. Lo que favorece a la burguesía no tiene por qué favorecer, o al menos no en la misma medida, al proletariado. Por consiguiente, hay que recelar siempre de esas diferentes «realidades» en que viven las diferentes clases y hay que andar con pies de plomo para colegir analogías. Y esto es exactamente lo que no hace Marx con su acotación al margen de referencia. Para la burguesía, el hecho de ser representante en uno u otro organismo político de la sociedad civil *no* significa que se corte de su clase, mientras que para un trabajador no solo no es lo mismo, sino más bien lo contrario: un cargo político lo divorcia de su clase, por lo general. No hay más que dar un repaso a las biografías de los políticos para corroborar lo dicho. Los políticos burgueses no suelen sufrir «ruptura» alguna en su vida si desde su profesión burguesa (periodista, empresario, hombre de ciencia o de leyes) se pasan a la política activa. Después pueden volver a su profesión de antes sin menoscabo. Pero si ese mismo paso lo da un trabajador, ya no es pasarse a, sino escalar o auparse. Y, por lo tanto, en caso de volver al trabajo anterior significa una degradación o una caída a un nivel inferior de la sociedad. Por eso se evita esta caída en lo posible y no se vuelve tan fácilmente a la fábrica una vez se ha podido abandonarla para salir ganando. Las excepciones confirman la regla, claro, como la de Juan Peiró, ministro de la CNT que regresa tranquilamente a su trabajo después de abandonar el ministerio. Pero frente a este ejemplo positivo hay otros muchos que siguen la regla, como Camacho, líder de las comisiones obreras que no ha vuelto a la fábrica ya. Aunque él es por lo menos un ex trabajador, cosa

que no pueden decir un Santiago Carrillo, un Tierno Galván ni un Felipe González. La acotación al margen de Marx que viene a decir que los trabajadores no tienen por qué enajenarse de su clase, va referida a las organizaciones recién nacidas que habían tenido a Bakunin por comadrón, pero para las organizaciones aún en la cuna que habían tenido por partero a Marx, las advertencias de Bakunin han resultado ser realidades horribles. Así lo reconocen ya incluso los no anarquistas a partir de los años sesenta, pero suele ser aún un reconocimiento sin compromiso, sin pararse a estudiar las causas, las cuales se hallan en la *manera* como se ha organizado la lucha por el socialismo.

Y ahora tratemos algo más sobre las formas de organización bakuninistas y anarquistas.

6

«El anarquismo es antiorganizativo. Es demasiado individualista para organizarse. Y demasiado amante de la libertad. Cuanto más se organicen los anarquistas tanto menos anarquismo tendrán». He aquí un equívoco recalcitrante en extremo lamentable. Cabe decir que así debieron de razonar algunos anarquistas, en especial si formaban pequeños grupos aislados. Muy posible también que haya favorecido este mito la manera tan poco organizada de vivir de Bakunin mismo y el recuerdo mantenido de su vida desordenada. Pero no por eso deja de ser un equívoco que urge disipar definitivamente. Incluso por lo que respecta a Bakunin en persona. Porque su *persona* no es ni debe ni puede ser la encarnación de la lucha que abocara a la forma de organización durante de I Internacional. Frits Brupbacher (que por desgracia no ha sido

traducido todavía al español) le dedica en su libro *Marx und Bakunin* mucha atención a James Guillaume y a la Federación del Jura, porque aquí está representada justamente la estructura organizatoria —y la real organización de la lucha— que se enfrentó con las ideas de Marx al respecto.

En la implantación del mito por parte de los no anarquistas sobre el anarquismo desempeña un papel de la mayor importancia el miedo que a éste le tienen, o más exactamente dicho: el miedo a la problemática que el anarquismo plantea. Y en especial, diría yo, se manifiesta ese miedo en los marxistas. Sin embargo, no creo que el socialismo pueda saltarse a la torera la problemática anarquista.

La cuestión no es ya de saber si se es partidario o no de la organización, sino el *para qué* la organización, qué forma ha de tener la organización y cuál es la *base y fundamento* de la organización.

Empecemos por lo último. Al reproche: «Vosotros estáis en contra de organizar a los trabajadores», puede replicar el anarquista muy sencillamente: los trabajadores están ya organizados. Los trabajadores están unidos y reunidos en el trabajo, en la empresa, en los barrios de vecindad, y lo que hay que organizar es toda esa labor a partir de los trabajadores mismos. Desde Bakunin ha sido ésta la base de todo criterio anarquista sobre organización obrera y organización de la lucha de clases. Los trabajadores se hallan en una determinada y bien concreta situación de trabajo y de condiciones de vida, y en esa situación están organizados desde arriba por los amos, los capitalistas, los burócratas, el Estado, etc.

La lucha se entabla contra el hecho de *ser* organizado el trabajador y para que se organice él mismo su trabajo y empresa. Esta autoorganización de las empre-

sas en que ya se trabaja y, por lo tanto, ya se está organizado por el sistema de producción existente, significa la conquista de la libertad y del socialismo de una vez. Toda la concepción y la historia del movimiento anarcosindicalista están ahí, en lo que acabamos de decir. La base y fundamento de la organización no es, pues, otra cosa que la situación concreta, palpable y palmaria de las condiciones de vivienda, de trabajo, de vida; en una palabra: la situación *social* de los trabajadores. El hecho de que esté anclada en la realidad social le da asimismo, a la organización, una gran capacidad de resistencia y garantiza el mantenimiento del carácter laboral de la organización.

Frente a esta solución hay un criterio muy distinto: la base de la organización no es la realidad social, sino la *idea*, los *principios*. El objetivo de la organización es conquistar los medios con los que la organización pueda realizar sus principios. Formulado así el fin, todo lo demás viene por sí solo: esos medios tienen que ser los del poder y a ese efecto hay que hacer política. En resumidas cuentas, que el socialismo no lo implantaría una lucha social, sino *política* (ya sea por revolución o por vía parlamentaria, es igual para el caso). La situación de trabajo en la empresa, en el tajo, y la acción en y en torno al lugar de trabajo, dejan de constituir aquí el centro para dar lugar a actividades desplegadas en *horas de descanso* en favor de la organización, que resulta ser, pues, una organización de tiempo libre (sin asomo de tono denigrante, que conste). Luego, la lucha emprendida por esta forma de organización se ha desentendido de la situación concreta de trabajo en las empresas y se produce, inevitablemente, una situación de mayor o menor alienación entre la organización y el trabajo. Este tipo de organización de

tiempo libre ha hecho además posible que sus socios puedan ser *al mismo tiempo* buenos militantes socialistas en la organización durante las horas de descanso y puntuales, aplicados y hasta celosos trabajadores en el marco de la existente organización de las empresas capitalistas (o del Estado). Un ex afiliado de la AJC (organización juvenil del partido socialdemócrata holandés) me contaba lleno de orgullo y entusiasmo las alabanzas que había hecho el director de la empresa en que trabajaba de los jóvenes socialdemócratas de la AJC: «Son tan serviciales. Chicos con sentido de la responsabilidad. Nada gruñones. Chicos que comprenden que ha de haber una organización y una dirección en la empresa. Ya se ve que son jóvenes con un ideal». Lo mismo se oye decir de los comunistas franceses o italianos en el trabajo, aunque sean delegados sindicales. Por algo decía ya el káiser alemán en la primera guerra mundial: «Los socialdemócratas son mis mejores soldados». Todo esto ilustra hasta qué punto el ser militante está desconectado del trabajo propiamente dicho, del ser trabajador. Incluso tal vez pueda decirse que en esta clase de organizaciones, cuanto más militante se es, cuanto más satisfacción se obtiene de serlo y por lo tanto de sentirse socialista, tanto menos necesidad se tiene, a la larga, de estar en y por la empresa de trabajo. Para, al final, perder de vista todo rastro de socialismo. En la campaña electoral del año pasado en Alemania, los socialistas sacaron un cartel de propaganda que decía: «El trabajo es media vida. Y nosotros sudamos la gota gorda para hacer más hermosa la otra media» (!)

7

En Rusia, no es el trabajador modelo el

que más y mejor sabe organizar a sus compañeros de fatigas, sino el que es capaz de sobrepasar la norma de producción impuesta autoritariamente por el Estado y la empresa (por cuyo extra de producción recibe la correspondiente paga suplementaria, fomentando así el espíritu de ganancia y desigualdad salarial). En todas partes en que sustenta el poder la «izquierda» política se registra el mismo fenómeno: aumento de la producción, como consigna capital, pero nada de cambios en la estructura de la empresa; la ocupación y transferencia a sus trabajadores de la empresa pone en peligro la producción y ésta es sagrada; promulgación de leyes antihuelga. ¿Se quieren más recientes y elocuentes ejemplos de esto que Cunhal y Soares?

Dejando aparte la base sociológica —lucha concreta en la situación de trabajo, o por el principio en tiempo libre— es de suma importancia la mera forma, la manera en que se organiza. Forma y base guardan estrecha relación entre sí, por descontado. Sin embargo, Bakunin y todo el movimiento anarquista que le sigue han sido más claros en la forma de organización que en la base, de ahí que no necesitemos pararnos mucho tiempo a considerar lo de la forma.

Bakunin y el anarquismo le exigen a la forma de organización que no actúe de manera alienante ni cerca del hombre concreto ni de la concreta situación. De ahí la machacona insistencia en el hacer por uno mismo (individuo y colectividad), en el actuar por propia cuenta, en la acción desde la base, en la autonomía en la descentralización y en el federalismo. Y para lograr coordinación y acuerdo o afinidad en mayor escala, los mejores medios no están en mandar y dirigir, sino en la cooperación y la solidaridad práctica.

Con esta forma de organización va de par el concepto de acción directa. La acción directa no significa de buenas a primeras la violencia o el echarse a la calle (lo que no dejan de hacer también los comunistas, detractores de la acción directa, cuando les conviene para apoyar sus campañas políticas). Acción directa quiere decir simplemente aceptar la responsabilidad con todas sus consecuencias sin cargársela a un tercero, la acción directa es un «concepto de madurez» frente al «concepto de infantilismo» por el que el hombre hace dejación de sus responsabilidades y las delega a otros, a sus representantes, absteniéndose de hacer y pensar por su cuenta y riesgo. Hacer lo que haya que hacer uno mismo, y no como un individuo solitario, sino como un participante consciente en una unidad social, es lo que se entiende ante todo por acción directa.

El «semblante» del anarquismo está como si dijéramos esculpido por esta forma de organización y la CNT ha sido, sin duda alguna, la organización más grande de trabajadores del mundo que ha funcionado sin aparato central y sin burocracia. Frente a esta forma de organización anarquista hay otra forma de organización con otros principios organizativos. Para hacerse con el poder es necesario ejercer una cierta forma de dirección, se requiere cierta centralización y disciplina desde arriba, una jerarquía en la organización. Cuanto más importante la decisión, tanto más elevado el nivel decisorio. La cumbre tiene más responsabilidad que la base, luego más autoridad y poder. En el sistema leninista esta fórmula de organización se ha llevado a tales extremos y hasta tan últimas consecuencias que sólo la cumbre, la dirección suprema, ha sobrevivido como realidad viva en la organización. Ya sólo cabe pensar en términos de «bajo la dirección de fulano». Un

ejemplo cómico de esta manera de pensar «dirigista» la encontré una vez en un difícil vocabulario de un folleto comunista. «Centralización: dirigir desde un punto [...] Descentralización: lo contrario de centralización, luego, dirigir desde varios puntos». ¡Imposible pensar en la posibilidad de que la descentralización vaya acompañada de gestión propia, de autoorganización!

Dentro de esta misma línea mental se explica que Dolores Ibárruri, en una entrevista en *El País*, hable de Federica Montseny como de una «dirigente» de la CNT, y no como de una militante. En los semanarios españoles «de izquierdas» se produjo el mismo abuso al comentar la vuelta a España de Diego Abad de Santillán.

Así se comprende que los partidarios de la forma de organización jerárquica hayan tenido siempre tanta dificultad en entender y aceptar la forma de organización anarquista (del mismo modo que también les cuesta dios y ayuda entender el concepto de orden anarquista). Y es que suelen entenderlo únicamente como inorganizativo, desordenado, indisciplinado, inconsistente e inapresable; en suma, como anarquista o anárquico (en el sentido tan vulgarizado de «caótico»). Son las «tribus» de Comorera (que así insultó el líder comunista catalán a las milicias cenetistas), esas mismas tribus que tantas lecciones dieron de disciplina en el frente. (Léanse si no las memorias de Cipriano Mera para convencerse de una vez y para siempre de la capacidad de disciplina de los anarquistas organizados). Pero los autoritarios sólo saben ver a través de la lente de su propia forma de organización y así juzgan y sentencian que los anarquistas son la antiorganización por excelencia. Lo gracioso es que de la misma manera tienen derecho los anarquistas a tildar

a sus críticos de antiorganizativos a base de afirmar, invirtiendo los términos: cuanto más antianarquista la organización más antiorganizativa. Porque, ¿cuántas expulsiones de los partidos comunistas son justas según los estatutos? ¿Cuántas veces tendrían que haberse convocado en Rusia congresos y formado organismos del partido desde 1917 según sus propios reglamentos y cuántas veces se ha hecho en realidad? ¿Y cuántas veces no han actuado por su propia cuenta y sin que nadie les pidiera ninguna un Lenin, un Stalin, o Trotsky, o Mao, o Brejnev, sin contar para nada con los organismos del partido designados para tomar precisamente las mismas decisiones que el jefe ha tomado a solas e impunemente?

¿Y qué reglamentación organizativa se sigue desde Moscú con los «pequeños hermanos» de los países capitalistas?

O por poner un ejemplo español: a las JSU —fusión de juventudes socialistas y comunistas en cuya plataforma se inició la brillante carrera de Santiago Carrillo— se las privó de no pocos congresos y se les escamotearon no pocas tomas de posición y decisión reglamentarias que se hicieron sólo bajo cuerda y por *ukase* de la plana mayor o del jefe.

En resumen, que si por «organizativo» se entiende el atenerse a los propios principios de organización, las organizaciones anarquistas no quedan de ningún modo en mal lugar. Un documento de la guerra civil española que me impresionó particularmente fue una circular del Comité Nacional de la CNT a todas las secciones locales a través de las cuales se solicitaba la opinión de todo militante acerca de las propuestas presentadas por Suecia —en la circular, transcritas en español— a fin de proceder a ciertos cambios con que mejorar el funcionamiento de la AIT (la Internacional anarcosindicalista).

Dicho esto creo que he sido demasiado esquemático y tal vez también demasiado teórico. Porque en la práctica de las organizaciones concretas la cosa se presentaba y se presenta de otro modo, más matizadamente y a la vez con más confusión y mayor abandono a la improvisación y a la suerte de las personas —unas más imponentes que otras, etc.—. Porque la verdad es que también registra la historia organizaciones autoritariamente regidas y de actuación exclusivamente de tiempo libre pero que, sin embargo, *se llamaban* anarquistas. Y por otra parte, hacer hincapié sobre la acción en el lugar de trabajo no es históricamente ningún monopolio de los anarquistas y comunistas-consejistas. Sin contar con que yo he asociado a las organizaciones de tiempo libre toda organización que tiene por base un principio o una ideología, cuando al fin y al cabo el anarquismo y el anarcosindicalismo no dejan de ser también ideologías. Muchas formas de organización anarquista en que la propaganda por la idea es el tema central, tienen un carácter de ocupación en tiempo libre. Todas las obras de Bakunin y organizaciones por él fundadas son un ejemplo de lo mismo.

Así como gran parte de la prensa libertaria y organizaciones culturales. Pero estas organizaciones no han pretendido jamás estar en condiciones de sustituir, de dirigir ni de organizar la lucha de clases y la organización de la lucha de clases en la empresa, en el lugar de trabajo. Los anarquistas han hecho propaganda activa en favor de la acción social con sentido libertario y en forma antiautoritaria en la situación concreta de trabajo y condiciones de existencia, pero siempre partiendo de que han de ser los mismos trabajadores los que se organicen con plena autonomía. Dado que no se proponían escalar el poder para su organización, les era

perfectamente posible dotar a su organización de tiempo libre de unas formas organizativas antiautoritarias. Siempre y donde tenían eco en las masas dentro de situaciones concretas de trabajo y cuando pertenecían a la masa misma, los anarquistas constituían una verdadera fuerza social. Mas al desaparecer el eco, o si no había existido nunca, el anarquismo (incluso como forma de organización) se quedaba como quien dice en el aire. Antes de que se formara el anarcosindicalismo pasó el anarquismo por una crisis. Fue cuando los movimientos obreros optaron por formas de organización no anarquistas y los anarquistas perdían su fuerza o la aplicaban al individualismo (a menudo acompañado de atentados), a experimentos al margen de la sociedad (comunidades) y a actividades sociales (antimilitarismo, derechos humanos, educación libertaria, etc.) y no en el seno de las empresas, en el tajo. Fue el anarcosindicalismo el que hizo que el anarquismo volviera al puesto de trabajo, y desde aquí al combate económico. No por casualidad la Internacional anarcosindicalista, la AIT, que fue fundada en 1922, se orientó a conciencia hacia Bakunin y el ala bakunista de la I Internacional, cuyo nombre adoptó. A medida que las secciones de esta AIT iban perdiendo adeptos y, de paso, el contacto con la real situación social y su combate, iba también cayendo el anarcosindicalismo en una difícil situación, concentrándose más y más en la propaganda de las ideas y a veces —la organización española en la emigración cortada de su base social natural no escapó a este mal— se ha enquistado dogmáticamente en viejas declaraciones de principios.

Con razón me decía en España el año pasado un militante de la CNT, renacida por cierto con tan sorprendente vigor:

«Creo que la CNT tiene un nuevo porvenir, pero a condición de que sepa organizar a los trabajadores y haga de ellos la base efectiva de su labor y su combate.

Dos son los casos por los que —no sin estar estrechamente ligados entre sí— ha sido atacado Bakunin ya en vida y por los historiadores después. Por el caso Nechaev y por sus organizaciones secretas. En ambos casos se le ha reprochado que hubiese demostrado ser bien poco anarquista, o peor aún: que cuando le conviniese se hubiese puesto los principios anarquistas por montera y hubiese trabajado con esquemas autoritarios y sirviéndose de pequeños grupos secretos que controlaban y manipulaban todo un gran movimiento de trabajadores. En contrapartida, los defensores de Bakunin lo han presentado lo más limpio posible de las ideas autoritarias de Nechaev y han negado también todo lo posible, que en sus secretas hermandades se hubiera dado el menor tufillo de autoritarismo.

8

En las querellas en torno a la Internacional, Marx y sus incondicionales hicieron uso —y hasta abuso, no sería exagerado decir— de ambos puntos débiles. El primero lo constituye, como decíamos, Serge Nechaev (1847-1882), quien de los 35 años que tuvo de vida, se pasó los 10 últimos en la prisión y sólo un año estuvo en relación directa con Bakunin (1869-1870). Corta fue su actuación, pero larga y honda su huella en la historia del movimiento revolucionario, tanto que aún hoy se habla de «nechaevismo». Fue seguramente el primer revolucionario ruso notorio salido del pueblo y, como Bakunin, tenía «le diable au corps», pero así como de éste podemos decir que se trata de un

buen diablo, no podemos decir lo mismo del de Neschaev. Fue el primero que demostró ser capaz de *no retroceder ante ningún medio* y de tirar, *dicho en términos en absolutos*, por la borda toda moral para alcanzar sus objetivos revolucionarios, pero no sólo contra el enemigo, sino también contra los mismos *correligionarios*. «Su originalidad —ha escrito Camus— consistía en justificar la violencia contra el propio hermano».

Este Nechaev estuvo engañando en Rusia a sus compañeros correvolucionarios con cuentos y patrañas, alegando «pruebas» amañadas por las cuales aseguraba haberse escapado de la cárcel y que tenía tras él a toda una vasta organización. Hizo chantaje a sus camaradas con cartas robadas y en 1870 asesinó a uno de sus conjurados miembro de su banda secreta por haberse negado a aceptar su férrea disciplina. Era éste el estudiante Ivanov, muy apreciado por los revolucionarios rusos de nota. Este caso Ivanov le sirvió a Dostoiewski de argumento básico para su novela *Los Poseídos*.

Bakunin fue tan miserablemente engañado por Nechaev como los demás revolucionarios. Pero no está ahí el quid de la cuestión. Ni tampoco en el hecho de que Bakunin, en sus primeros encuentros con Nechaev en 1869, hubiera quedado tan impresionado por la personalidad del joven Serge, su fuerza de voluntad revolucionaria y sus relatos hazañosos. Lo peor fue que le diera Bakunin a Nechaev carta blanca en nombre del «Comité central de las Asociaciones revolucionarias europeas», organización ésta creada por Bakunin cuya existencia, al igual que la organización rusa de Nechaev, se limitaba principalmente al papel en que estaban escritos los plenos poderes y a un buen puñado de fantasía.

Nechaev regresó el mismo año de 1869

a Rusia con el documento (que le daba mucho prestigio) de los plenos poderes y con otro muy singular: *El catecismo del revolucionario*. En este catecismo se justificaban las prácticas cínicas de Nechaev y se defendían con una base teoricoorganizatoria, sin excluir la defensa del engaño a los propios compañeros y la liquidación de los individuos susceptibles de perjudicar a la organización —pretexto con que fue liquidado Ivanov—. Este catecismo fue premonición en efecto de los más graves crímenes —estalinistas— que se hayan cometido en nombre del socialismo. Durante muchos años se ha debatido la cuestión de quién había escrito *El catecismo del revolucionario*, si Nechaev o Bakunin, o los dos a la vez.

Una larga carta de Bakunin a Nechaev, fechada en junio de 1870 y que no fue descubierta hasta 1962 por Arthur Lehning, siendo publicada primero por M. Confino en 1966 y luego por el mismo Arthur Lehning en 1971 (*Archivos de Bakunin*, tomo IV), arroja suficiente luz sobre el caso. Bakunin le habla de «tu catecismo» y le reprocha a Nechaev su sistema jesuítico y su jacobinismo. En la misma carta (y en otras partes) declara Bakunin sus intenciones y la idea que le anima con su hermandad secreta internacional. Bakunin se representa esta hermandad como una liga de convencidos y decididos anarquistas que, como una «mano invisible» y completamente aliada al movimiento popular, ayuden a las masas populares a liberarse por sí solas mediante una revolución que destruya todas las estructuras estatales y políticas y aun después de la revolución siga vigilante a fin de parar toda tendencia autoritaria y a toda persona que trate de imponerse y de servirse de la revolución para auparse y dominar. El axioma de Bakunin que recubre este proyec-

to podría formularse en estos términos: «El hecho de que uno haga la revolución no le da ningún derecho a dirigir la sociedad una vez la revolución haya triunfado.» *«Quels seront le but principal et la tâche de l'organisation? Aider le peuple à décider lui-même de son sort sur la base d'une égalité absolue, d'une liberté humaine complète et universelle»*, escribía Bakunin en su carta a Nechaev¹.

En 1872, fue entregado Nechaev por el gobierno suizo a las autoridades rusas que habían pedido la extradición a causa del asesinato de Ivanov. Fue ésta una «cause célèbre» contra la que todos los revolucionarios de entonces, Bakunin a la cabeza, protestaron vehementemente. A pesar de los pesares, a Nechaev se le consideraba refugiado político.

La historia de los diez últimos años de Nechaev, en el más estricto aislamiento, enterrado vivo en una mazmorra de la prisión de Pedro y Pablo, encadenado a un muro, pertenece al heroísmo puro. Merced a una fuerza de voluntad de hierro y a un tesón de años y años consiguió ganar para la causa revolucionaria a sus guardianes y al fin les hizo obedecer sus órdenes. Estableció contacto con un grupo revolucionario de fuera de la prisión para dar el golpe que lo liberara, se aplazó primero el intento de evasión y por fin fue traicionado y detenido el grupo de guardianes carceleros cómplices de Nechaev, quien a poco murió extenuado.

Más que una corriente de ideas, Nechaev representa una mentalidad. Lo cardinal no es en esta mentalidad el socialismo, o la humanidad, sino el odio al orden existente y la lucha a muerte contra este orden, lucha en la que además todo está

permitido. Cuanto más cosas se permite uno, más grande revolucionario se es. El bagaje teórico para racionalizar esta actitud ya es de importancia secundaria y depende mucho de las modas revolucionarias del momento. En sustancia, el nechaevismo no tiene nada que ver con el marxismo, ni con el anarquismo, leninismo, etc. Aun en nuestros días hemos conocido el fenómeno del nechaevismo con los «Weathermen», con la «Symbiose Liberation Army», «Black September», ciertos grupos de «Black Panthers» en Estados Unidos, la «Rote Armee Fraktion» (Baader-Meinhoff) en Alemania y con el «Ejército Rojo Unificado» en el Japón (en cuyo seno fueron ejecutados, todavía en 1972, catorce de sus miembros por haber infringido la «disciplina revolucionaria»). En la resistencia de la segunda guerra mundial seguramente se habrán producido fenómenos de este tipo que se desconocen y a lo mejor se ignorarán *in aeternum*. Con todo esto, no nos parece haber dicho aún la última palabra respecto a las relaciones entre Bakunin y Nechaev. En el folleto *Bakunin y Nechaev* (1974) del historiador Paul Avrich, cuyas simpatías por el anarquismo y sus conocimientos del anarquismo ruso son del dominio público, leemos que Bakunin no se revolvió contra Nechaev hasta que éste se puso a utilizar sus propios métodos contra el mismo Bakunin. El *catecismo revolucionario* de Nechaev tomó forma efectivamente cuando su autor estaba colaborando muy estrechamente con Bakunin, y el hecho de que contenga muchas tesis que también aparecen en escritos de Bakunin, no deja de ser significativo.

Bakunin ardía también en la misma pasión de las conspiraciones y de las sociedades secretas, e incluso propagaba asimismo la necesidad de obedecer al líder revolucionario. Avrich dice que «los admi-

1. «¿Cuáles serán la finalidad principal y la tarea de la organización? Ayudar al pueblo a decidir por sí mismo su suerte sobre la base de una igualdad absoluta, de una libertad humana completa y universal.»

radores acríticos de Bakunin no nos convencen cuando aseguran que sus referencias a una 'disciplina de hierro' o a una 'dictadura invisible' son casos aislados y no característicos, o bien que datan del periodo anterior al de su plenitud en cuanto formación de las ideas anarquistas, o en fin que son expresiones brotadas al socaire de la maléfica influencia que Nechaev hubiera ejercido sobre Bakunin. Todo lo contrario es la verdad: la conspiración corre como un hilo conductor a todo lo largo de su carrera revolucionaria».

La consabida pasión de Bakunin tenía incluso algo de pueril, con su acusada preferencia por los códigos cifrados, los reglamentos y lenguajes secretos, etc. Por otra parte, es comprensible que esta forma de organización la adoptasen hombres como Bakunin, convencidos de que un revolucionario merecía hacer la revolución y a ella se consagraba como un sacerdote más o menos esotérico. En su organización secreta confluyen no pocas tradiciones de actividad clandestina: la de los francmasones (Bakunin fue miembro de esta secta en 1845), la de las sociedades revolucionarias secretas de las que Babœuf había brindado el modelo, y la de Buonarrotti, la de los Carbonarios y de Blanqui que aún subsistían y, en fin, la tradición del salón literario que para Bakunin era un círculo de amigos revolucionarios.

Todo bien considerado, no hay más remedio que convenir en que las sociedades secretas de Bakunin, a pesar de insuflarles personalmente un contenido y unos objetivos anarquistas, adoptaron una forma decididamente inanarquista. Una forma muy propicia a despegarse del mundo de las ideas anarquistas para convertirse en aparatos ocultos que desempeñan un «papel dirigente». Las organizaciones

anarquistas cerradas de fechas ulteriores —y la FAI es el ejemplo más famoso— no siempre se han sabido sustraer a esa peligrosa proclividad.

Es curioso que en la discusión de este aspecto de Bakunin siempre se saquen a relucir exclusivamente los documentos escritos: los reglamentos de las organizaciones, el catecismo, etc., y nunca otros dos asuntos del mayor interés. Primero: ha quedado prácticamente ignorado (a pesar de que Max Nettlau haya aludido al hecho y hasta lo haya indicado) que la sociedad secreta de Bakunin siguió existiendo aún bastante después de la muerte de su fundador, constituyendo un «*inner circle*» internacional de anarquistas de los que Piotr Kropotkin (quien no había visto nunca personalmente a Bakunin) era el alma. En semejante círculo se fue haciendo cada vez más central la difusión de la idea que el fomentar de manera inmediata la revolución en y por el pueblo. Y segundo, que los miembros de la hermandad de Bakunin nunca han sentido inclinación a dejarse llevar por el espíritu autoritario. Del estrecho contacto con Bakunin, los miembros —o al menos, los mejores de entre ellos que de todas maneras eran los que daban la pauta— de aquella hermandad no retenían la idea disciplinaria ni la letra de los reglamentos, sino el anarquismo vivo de la gran personalidad que los inspiraba.

El más claro y puro ejemplo es Errico Malatesta, uno de los últimos y más jóvenes amigos íntimos de Bakunin. Algo de aquella «mano invisible» rastreamos en Malatesta, en efecto. Sólo muy poco a poco se ha ido descubriendo cuán grande ha sido el papel que desempeñó como organizador revolucionario en Argentina, por ejemplo. Y ha pasado en gran parte su labor como la de una «mano invisible», no porque Malatesta se hubiese empeñado en

ejercer un control tras los bastidores, sino debido a su gran modestia que le impedía ganar el primer plano. Por eso mismo encarna Malatesta mejor aún que la imponente y avasalladora personalidad de Bakunin la idea anarquista. Lo mismo cabe decir de tantos y tantos militantes anónimos que han hecho grandes los movimientos anarquistas y anarcosindicalistas y de los que supieron llevar a un éxito innegable la revolución social en plena guerra civil española. En lugar de aquel puñado de revolucionarios temerarios y empecinados de Bakunin, hemos podido admirar el vasto grupo de los *obreros conscientes*. ¡Ojalá siga la cosecha!

9

El Satán de la revuelta es el título de una biografía de Bakunin (de Brupbacher). Ya decíamos que Bakunin es quien ha añadido al anarquismo el ingrediente revolucionario-violento. Admiraba las rebeliones de los campesinos de Pugachev y de Stenka Razin que en los siglos pasados habían hecho tambalear el régimen zarista y él mismo se consideraba como un continuador de esa tradición. Para él vivir equivalía a ser revolucionario, a vivir en un tiempo de revolución. Vista su vida a vuelo de pájaro, podemos apreciar en ella cinco periodos: 1. Juventud y formación hasta salir de Rusia. 2. De los años 40 hasta las revoluciones de 1848 y 1849. 3. Años de prisión y de deportación. 4. Años 60 y primeros de los 70 en Europa occidental. 5. Los últimos años de su vida en plena reacción.

Su eclosión no se produce en toda su plenitud más que en el segundo y cuarto periodos. Y tanto su figura como su obra vienen definidas por esos dos interregnos principalmente. Eran tiempos de ascensión revolucionaria y de grandes

esperanzas, así como el tercero y el quinto periodos fueron tiempos de reacción y depresión en que no quedaba apenas lugar para el «Satán de la revuelta», sobre todo en el tercer periodo en que permanece completamente incomunicado de la sociedad.

De ahí que las ideas de Bakunin sobre la revolución haya que verlas a través de «esa vida en una ola revolucionaria», creo yo. Y por lo mismo vale la pena detenerse a examinar unos cuantos extremos de su ser revolucionario.

1. Bakunin sigue siendo para muchos el hombre de la violencia revolucionaria, de la total destrucción de lo existente, de la tábula rasa, del pandestructivismo. A esto conviene ponerle algunas correcciones.

La violencia individual, los atentados de pequeños grupos desligados de todo movimiento popular, todo eso *no* proviene de Bakunin, porque él no concebía la violencia revolucionaria más que en el marco de una determinación del pueblo por la revolución como única salida. Esta determinación era la condición primordial. Bakunin no concebía la revolución más que como un periodo de *breve* y reducida violencia, como una lucha generalizada y simultánea, pero no de larga duración. Las realidades sobre las que él se basaba, por conocerlas, eran las revoluciones de su siglo decimonónico: de 1830, 1848, las «comunidades» de Lyon y de París y las revoluciones de 1870 y 1871 (las proclamações de estas revoluciones, naturalmente, y no las carnicerías con que la reacción las sofocó). La caída del zarismo en Rusia el año 1917 y las jornadas de julio de 1936 en España son los últimos ejemplos de una violencia semejante, tan extremada como breve y ya anacrónica.

2. Bakunin tenía una fe ciega en las fuerzas creadoras emanadas del pueblo después de la revolución, porque para él la revolución era una liberación de todos y para todo, un despertar de la vida popular hacia su creatividad en expansión. Por lo mismo no tenía miedo del «desencadenarse de las pasiones», del «destaparse de los más hondos instintos» y del «desbordarse de las fuerzas destructoras». Porque habían de ser estas fuerzas las que suprimieran al opresor, pero no la vida del pueblo, al contrario. Acerca de Stenka Razin ha escrito: «Su manera de actuar era bien sencilla: acababa con todo lo que no era pueblo, dejaba a este último el cuidado de apoderarse de la tierra y de cebarse por sí mismo. Dondequiera que había pillado, la comuna libre de los campesinos poseedores de toda la tierra se alzaba y engordaba.» No es difícil rastrear casi idénticas expresiones sobre la actuación de Emiliano Zapata y su movimiento en la Revolución mejicana, de Néstor Majno durante la Revolución rusa en Ucrania y de la columna Durruti en Aragón.

De Bakunin es el llamamiento lanzado a sus hermanos jóvenes en Rusia: «*Allez au peuple!*», llamamiento al que respondieron por otra parte los «narodniki», que han constituido uno de los movimientos revolucionarios más idealistas y heroicos.

3. Bakunin creía que la revolución social estallaría antes en países como Rusia, Italia y España y que la harían las multitudes pobres del campo y la ciudad —*lumpenproletariat* incluido—, y no en naciones como Inglaterra y Alemania en que se había formado ya un proletariado moderno industrial que ya veía se estaba aburguesando. De esto no faltan quienes deducen (y muchos marxistas así lo hacen) que Bakunin, y con él el anarquis-

mo en peso, está vuelto hacia el pasado, tildando esas rebeliones de ser llevadas por «pequeños burgueses enfurecidos» que se sienten víctimas del desarrollo capitalista que les amenaza en su propia existencia. Frente a éstos tenemos el (marxista) proletariado industrial que no se subleva contra el desarrollo «históricamente necesario» (¡aunque sí contra la explotación que consigo acarrea!), porque el proletariado será al fin el que triunfe gracias, precisamente, a ese mismo proceso histórico. En este orden de ideas, el anarquismo resulta ser «objetivamente» reaccionario, puesto que no sabe ver ni apreciar el desarrollo y la modernización que se opera en el seno de la sociedad. Aun prescindiendo del hecho de que en esa jerga de «necesidad histórica» y «procesos objetivos» suele envolverse más arrogancia y camelo que verdadera visión social, lo peor es que se pasa por alto lo más importante. Bakunin y el anarquismo se sienten movidos, en efecto, por las víctimas del desarrollo y de la modernización, y parten de viejas formas de organización social tales como el pueblo en España o la comuna municipal en Rusia. Pero no para agarrarse a esas viejas formas como tabla de salvación. («Nuestra comunidad agraria —escribe Bakunin a propósito del *mir* ruso, es decir, de la organización colectiva de las aldeas rusas a que nos referimos—, ni siquiera ha experimentado desarrollo interno alguno»). Muy al contrario, lo que hacen es servirse de esas formas para darles nuevo contenido y potenciarlas para enfrentarse con el modelo de desarrollo y modernización socialista autoritario y centralista y a título de mejor *alternativa* de desarrollo y modernización de ese modelo marxista. Lo más distintivo del anarquismo español del siglo XIX, *no* era soñar con volver a un pasado idealizado de pueblos o municipios autónomos,

independientes pero cerrados en sí mismos, sino *empalmar* aquel viejo ideal con algo completamente nuevo, con una comunidad universal sobre bases de solidaridad socialista internacional y con acceso a la cultura, a la enseñanza y al pensamiento libre, no sin descuidar la batalla diaria por los bienes materiales para todos y por la dignidad humana de cada uno.

Este modelo anarquista de alternativa echaba mano de las fuerzas sociales creadoras en presencia entre los campesinos y obreros proletarios españoles, y no en fuerzas futuras. Es increíble la poca atención que han merecido estas fuerzas sociales a los intelectuales españoles y portugueses y a todos los progresistas (no anarquistas) en general. Movimientos tan hondos y vastos como los anarquistas y anarcosindicalistas en la península se les han pasado por alto a los más (en número y talento). Eso de «ir al pueblo» se ve que no rezaba para ellos¹. Sería interesante investigar cuán poco han escrito los brillantes escritores españoles sobre el anarquismo, aun siendo éste la contribución única y exclusiva que ha aportado España al socialismo europeo. Los extranjeros, aunque no mucha tampoco, han prestado mayor atención a ese gran fenómeno social. Los intelectuales españoles, en vez de atender a las fuerzas revitalizadoras de la media España pobre, o se extasiaban con ideas tan abstractas y anacrónicas como la Hispanidad, o volvían los ojos al extranjero. En todo caso, los intelectuales progresistas españoles hacían esto último, y aún siguen haciéndolo en su mayor parte. Es a este respecto aleccionadora —y muy acertada— la definición que da el historiador portugués A.H. de Oliveira Márquez de los liberales en su país por entre los años 1780-1790: «Ser

1. [A pesar de que la literatura española se haya inspirado tanto en su pueblo, pero no se ha atrevido a «conspirar» con él. FC].

liberal significaba exactamente ser defensor de las doctrinas que habían brotado fuera del país» (subrayado por mí, Rdj). Y ese fijarse fuera de España y Portugal ha sido la característica permanente de los liberales españoles y portugueses hasta hoy.

Ya hemos hecho mención de cómo la socialdemocracia española era más marxista que Kautsky. Durante la guerra civil y en el exilio estuvo fundando la República todas sus esperanzas en las potencias extranjeras occidentales y (o) en Rusia. Ahora mismo estamos viendo cómo Soares hace propaganda con el *slogan* «Europa está con nosotros», y cómo la oposición política democrática en España toma prestados sus programas como ejemplo y con las soluciones de las democracias europeas. Con todo lo cual va emparejado que se considere la entrada en el Euromercado y en el engranaje del capitalismo europeo como una conquista progresista que hay que aplaudir y vitorear.

Ahora bien; para seguir los modelos y ejemplos extranjeros se precisa de un Estado y de un poder estatal a imagen y semejanza. De ahí que la izquierda política española se haya apresurado de manera tan desconcertante y aberrante a colaborar con el *establishment* político existente, a hacerle concesiones y a capitular, en suma: ¡el nacionalismo catalán con la monarquía borbónica, los socialistas con Primo de Rivera! (como no hace mucho se ha denunciado en esta misma revista). Y así resulta que la actual oposición democrática es ya más una oposición del régimen que *contra* el régimen, habiendo incluso dejado en la estacada a la República, símbolo de la lucha de 40 años contra Franco. Esta concurrencia de ejemplos extraños y apetito de poder ha venido a ilustrarla cómicamente el comunista

R. Ta
poco
refirir
Madri
habla

10

Si a l
nin ec
repas
hemo
do se
sorpre
desac
moslo
ria.

Bakun
refier
triunf
nes. I
tuyen
sino l
pagar
precio
haya
gada
mente
ciones
con
sido
cia p
de fu
se ha
guen
tra: l
los p
zapat
civil
duran
lucha
guesa
mayo
todos

R. Tamames en una entrevista dada hace poco por la televisión holandesa, quien refiriéndose a la reunión cumbre en Madrid de Carrillo, Marchais y Berlinguer hablaba de «los tres ministros».

10

Si a los cien años de la muerte de Bakunin echamos una mirada retrospectiva de repaso a sus ideas sobre la Revolución, hemos de convenir en que han demostrado ser en parte acertadas, a nuestra gran sorpresa, hay que decir, y en parte un desacierto, una parte mayor tal vez. Veámoslo a lo largo del espejo de la historia.

Bakunin ha tenido razón por lo que se refiere a las zonas del mundo en que han triunfado —o estallado— las revoluciones. Porque no han sido las que constituyen el corazón del capitalismo moderno, sino las periféricas, las que han tenido que pagar además por su modernización un precio inmenso y aun para que sólo se haya aprovechado de sus frutos una delgada capa de la población, y no precisamente la proletaria. Todas esas revoluciones han estallado indefectiblemente con grandes promesas libertarias, han sido siempre un despertar de la conciencia popular y una explosiva expansión de fuerzas creadoras. Las formas en que se han producido dichas revoluciones siguen el esquema bakunianno al pie de la letra: los soviets en la Rusia de 1905 y 1917, los pueblos indígenas en la región de los zapatistas, las colectividades de la guerra civil española, la autogestión en Argelia durante e inmediatamente después de la lucha liberadora, en la Guinea ex portuguesa y en los Comités de Acción del mayo francés de 1968, por no hablar de todos los combates triunfantes anticolo-

nialistas cuyo éxito es debido esencialmente a haber «acudido al pueblo».

Pero al mismo tiempo, estas grandes incitaciones populares han sido sofocadas y sustituidas por estructuras autoritarias y formas de modernización planificadas desde una oligarquía centralista. ¿Cómo ha sido posible?

La violencia revolucionaria ha adoptado un carácter muy distinto al que tuviera en el siglo XIX. En vez de aquella violencia de breve duración pero de una potencia irresistible y liberadora, la verdad es que esa violencia se ha alargado y alargado agotadoramente, exigiendo o propiciando así nuevas estructuras autoritarias. Hace poco hablábamos de las jornadas de julio de 1936 en España. Pues bien, esas jornadas inauguraban por una parte la revolución social tal como la había soñado Bakunin, pero por otra parte iniciaban una guerra civil que había de prolongarse horriblemente y se había de ir haciendo más y más militar. Y aunque la revolución social arrastró consigo inevitables violencias y excesos, no se había erigido sobre la violencia. La guerra civil sí. Y esta fatal circunstancia es la que sumió al movimiento anarquista en una crisis psicológica e ideológica de suma transcendencia.

En otras partes donde no había movimiento libertario ni tradición anarquista, los efectos de autoritarismo de la lucha prolongada fueron aún mayores. En el anarquismo se perdió bastante pronto la idea de una insurrección salida de la rebelión popular (aunque de vez en cuando aún rebrotó y ganó esta idea el primer plano). La huelga general revolucionaria vino a sustituir a la insurrección. El anarcosindicalismo no conocía otros medios de lucha que los económicos, tales como la huelga, el sabotaje, el boicot, etc. (Tampoco en España partió la violencia de los

anarcosindicalistas, sino de Franco; la CNT tomó la iniciativa de organizar la resistencia armada para responder a la violencia fascista.)

También hay que decir que las ideas referentes al desenvolvimiento de la vida del pueblo después de la revolución que aprontaba Bakunin, son demasiado simples para nuestros tiempos. Y esto por varias razones. Antes el mundo de los dominadores estaba prácticamente fuera del alcance del mundo de los oprimidos. Y por lo tanto, la liquidación de los opresores apenas afectaba el mundo del pueblo llano. Al día siguiente mismo de la revolución podía continuarse el proceso de producción, como quien dice. Pero ahora no es así, ni mucho menos. Los términos de aquella arenga del himno de la Federación del Jura: *Ouvrier prends la machine, prends la terre paysan!*, aun sin dejar de ser válidos, no son ya suficientes. En la sociedad moderna, es la gran masa tan dependiente del proceso de producción —y tanto o más víctima de su paro o perturbación— como la clase capitalista. Ya Kropotkin advertía que una revolución tendría tantas más posibilidades de triunfar cuantas más reservas tuviera para asegurar y garantizar la continuidad en el abastecimiento y consumo de víveres y artículos de primera necesidad.

La lucha por las empresas y por hacerse con su control, aun siendo importante, suscita grandes interrogantes. La vieja consigna socialista era la toma del aparato de producción. Y la nueva exigencia que se desprende de aquella consigna es cambiar el aparato en cuestión. ¿Acaso es la empresa un eslabón de la compleja cadena industrial-militar? ¿Acaso las pobres gentes del tercer mundo compiten hasta reventar el mercado de los demás o usan al efecto sus materias primas baratas?

¿En qué medida se le estafa al consumidor produciendo artículos superfluos o de rápido desgaste y sólo de primer uso y luego a la basura? Apoderarse de la empresa está muy bien, pero como todo el proceso de producción en nuestra sociedad es defectuoso de raíz, no se puede tomar posesión de él con sólo apoderarse de las empresas. Se me ocurre como ejemplo que ni pintado el de las jornadas del Mayo francés de 1968. El movimiento obrero se extendió tan lejos como hasta Nantes, donde una comuna revolucionaria empezó a apoderarse de las funciones sociales y quiso poner en manos de sus trabajadores la conocida fábrica «Sud-Aviation». Aquel «*prends la machine*» se había hecho realidad; pero, ¿qué haría el obrero con esas máquinas? ¿«Mirages» para hacer la guerra donde sea, helicópteros para las autoridades portuguesas en Angola contra los combatientes por la independencia, aviones gigantes «Concorde» para emponzoñar el medio ambiente humano?

Los cambios operados tampoco han tenido las favorables consecuencias sobre la situación del trabajo, de la vivienda y de la vida en general, de que hablábamos más arriba. Y si han cambiado, no constituyen ya una unidad, y su relación con la explotación de que es fatalmente objeto, se ha hecho más indirecta y complicada. Por eso es, pues, tan interesante la oleada libertaria de los años 60. De pronto brotaron como hongos por todas partes comités de acción antiautoritarios, formas de organización descentralizadas y antijerárquicas, pero no cuajó ninguna forma de organización duradera y resistente. Las acciones y campañas se concentraron sobre *asuntos* concretos, pero no sobre una situación de vida duradera y constante de grupos de población muy grandes. De ahí seguramente su inestabi-

lidad. Las gentes son —hoy aún más que ayer— dependientes del mismo sistema del que son al mismo tiempo víctimas. Lo cual acarrea sus consecuencias psicológicas. Porque así es como merma la confianza en las fuerzas propias, en el hacer y emprender por cuenta propia, en la acción directa. Y así es como sólo se esperan soluciones de carácter autoritario y político. En resumen: la revolución no es ya tan sencilla como la había imaginado Bakunin. Bakunin no le dio la importancia debida a «la esclavitud voluntaria», sobre cuyo tema ya el renacentista Etienne La Boetie había escrito un pequeño tratado (que después de la primera guerra mundial estuvo muy en boga entre los anarquistas), ni al *miedo a la libertad*. Sin duda porque le eran personalmente extrañas las dos cosas.

Emma Goldman, después de sus experiencias en Rusia entre 1917 y 1921, se preguntaba si las propuestas revolucionarias anarquistas podían mantenerse en pie todavía. Max Nettlau hizo una distinción entre revoluciones tras un periodo de violencias (guerra o dictadura) y tras un periodo de libertad creciente. Sobre la primera clase de revoluciones se expresaba bastante negativamente: una revolución es una ruptura-eclosión, y sólo puede aportar lo que ya lleva formado en capullo. Una mayor libertad sólo se produce a partir de la libertad existente (como el grado comparativo necesita el positivo), por ejemplo, «de lo liberal a lo libertario». La consecuencia es que la libertad existente, por pequeña que haya sido, siempre ha sido apreciada muy positivamente por los pensadores libertarios. Las experiencias bajo los regímenes totalitarios y sus efectos sobre el ánimo de las gentes corrientes, han venido a reforzar muchísimo estos criterios, naturalmente. La fuerza revolucionaria se ha convertido en cultural (en el más amplio

sentido del término). Semejante evolución de pensamiento se registra entre los anarcosindicalistas suecos y en un Rudolf Rocker, un Gaston Leval y un Diego Abad de Santillán. La idea de ruptura ya no ocupa en estos pensadores el primer plano, aunque no por eso pueda tildárseles de reformistas.

11

De las obras de Bakunin se pueden sacar pocas directrices prácticas hoy en día aplicables. Pero lo cierto es que no las escribió para nosotros, sino para sus contemporáneos, o más exactamente: para sus compañeros de lucha.

El «bakuninismo» pertenece, pues, al pasado, pero el anarquismo de Bakunin sigue vivo y actual. Es la esencia de la vida y la obra de Bakunin como él mismo supo ver. Todos sus escritos no tenían a sus ojos más que un valor *relativo*. No eran más que momentos en su evolución y medios de lucha. Nunca giran en torno a una teoría ni tienen una doctrina por pivote, sino que se centran indefectiblemente sobre la vida y su lucha. Bakunin no negaba por eso todo valor a las teorías ni desdénaba los análisis científicos, pero lo que no quería es ser esclavo de unas y otros. Y en esta actitud estriba la *tenaz* diferencia con todas las formas del marxismo que se empeñan en hacer «casar» vida y doctrina, teoría y práctica. Bakunin sentía este empeño como un empobrecimiento y como un terror a la libertad.

Frente a los cien años que llevamos de marxismo, de «socialismo científico», para el que toda nueva práctica está «espasada» a una teoría y a una autoridad, a un maestro y a un jefe (siempre denominada esa práctica por una personalidad con su culto: leninismo, stalinismo, trots-

kismo, titismo, maoísmo, castrismo... todas ellas variaciones sin enriquecimiento verdadero), las palabras de Bakunin, «la doctrina mata a la vida», resuenan atornadoras de verdad incontestable.

La vida de Bakunin nos cautiva y se nos hace actualísima a cien años de su muerte. Y no tanto por el halo heroico que la rodeó de punta a punta como por el inmenso testimonio de libertad interior que nos retrotrae, por su extremo ejemplo de valentía para vivir. Dos libros sumamente interesantes publicados con moti-

vo del centenario de su muerte nos dan la prueba de esta fascinación: el de Jeanne-Marie, *Michel Bakounine, une vie d'homme*, y el de Arthur Lehning, *Bakounine et les autres*. Estos dos libros —de los que he hecho buen uso para este trabajo y que agradezco profundamente merecen ser traducidos y publicados en español.

En cuanto hombre, Bakunin —muy diferentemente que Marx— sigue siendo un contemporáneo, ¿qué digo?: un compañero.

Apéndice bibliográfico

El hombre que más ha hecho para sacudir el polvillo áureo del mito sobre la figura de Bakunin y el que ha salvado sus manuscritos del olvido o la destrucción ha sido Max Nettlau (1864-1944), curioso personaje éste que había estudiado la carrera de ciencias lingüísticas y habíase graduado con una tesis de doctorado sobre una lengua celta ya extinguida. Con el tiempo se hizo socialista y anarquista, y alternó sus aficiones por una lengua desaparecida, entregándose de lleno a recuperar a los pioneros del anarquismo y a reconstruir toda la historia de la corriente ácrata. En los años 90 es cuando empezó sus estudios bakuninistas y para ese objeto recorrió media Europa en busca de material y gentes que hubiesen conocido al revolucionario ruso.

Así fue a tener conocimiento de un manuscrito de un amigo de Bakunin que obraba en poder de otro ruso quien ya no estaba del todo en sus cabales y que sólo después de muchos titubeos le dio autorización para leerlo. Cuando al día siguiente fue a proceder a la lectura prometida, Nettlau, acompañado de un amigo que sabía mejor que él la lengua rusa, ya el propietario se había arrepentido de haberle dado la autorización. Y mientras Nettlau iba anotando estenográficamente lo que su amigo le iba dictando de prisa y mal traducido, tenían que estar conteniendo a cada momento al anfitrión que sin parar parecía disponerse a tirarse por la ventana del sexto piso en donde estaban. En fin, el resultado de todo el descubrimiento fue encontrarse con una copiosa

obra en la que se habían dispuesto y elaborado toda clase de documentos y manuscritos, tan copiosa que Nettlau no encontró editor capaz de editarla. Así las cosas, Nettlau se resolvió a hacer una edición por su cuenta y trabajo, mediante lo que entonces se llamaba una «autocopista», la precursora de la «estenciladora», que consistía en escribir sobre una lámina de cera con la que hacía un limitado número de copias. En cuatro años, entre 1896 y 1900, escribió a mano Nettlau sobre láminas de cera su biografía de Bakunin, contando 1282 páginas de 70 líneas cada una, a una tirada de 50 ejemplares. El autor envió un ejemplar a cada una de las más grandes bibliotecas europeas y a algunos amigos y afines interesados en su empresa. El famoso editor italiano Feltrinelli hizo de esa biografía un «reprint» (reimpresión fotográfica) por los años 60 y también con una tirada de 50 ejemplares! Y así ha resultado ser el libro de Nettlau, *The Life of Michael Bakunin* además de una curiosa pieza de arqueología «industrial», la fuente de todos los estudios serios sobre Bakunin.

Pero, claro, para el gran público y para el mundo exterior al movimiento anarquista, la obra de benedictino de Nettlau no tuvo consecuencias y Bakunin siguió tan ignorado o poco menos que antes. Lo que ya empezó a tener resonancia en el público lector medio fue la edición de las obras de Bakunin en francés que iniciara Nettlau en 1895. Esta edición la prosiguió más tarde (1907-1913) James Guillaume (partes 2 a 6), pero no se acabó. Faltaba,

por ejemplo, una obra tan esencial en Bakunin como la titulada *Estatismo y anarquía* que se había publicado en ruso el año 1873.

Guillaume había sido un gran amigo de Bakunin y el principal organizador de la famosa «Fédération Jurassienne», la organización anarquista de los relojeros del Jura suizo. Esta organización y Guillaume a la cabeza eran, aún más que Bakunin, el alma de la corriente antimarxista en la I Internacional. Una vez se puso fin a la Internacional y a la Federación Jurásica, Guillaume se retiró del movimiento. Aunque para volver a desplegar su actividad después de 1900 al tomar auge el sindicalismo revolucionario en el que creyó reencontrar el espíritu de la I Internacional. Con respecto a Nettlau se había mostrado al principio con el recelo característico del iniciado y experimentado o curtido en una lucha ante el advenedizo o interesado desde fuera, y por lo mismo le había ayudado muy poco Guillaume a Nettlau. Pero cuando tuvo éste lista su gran biografía, Guillaume cambió de actitud y después de haber estado tanto tiempo callado sobre Bakunin se dispuso a escribir sus memorias, que ocuparon cuatro volúmenes, al tiempo que a componer su gran obra de historia y de compilación de documentos *L'Internationale. Documents et Souvenirs (1864-1878)*, que apareció entre 1905 y 1910 en cuatro tomos.

Si la edición francesa de las obras de Bakunin en seis volúmenes por Nettlau y Guillaume no constituyó una edición completa, lo mismo cabe decir de otros proyectos por el estilo en los años 20; proyectos todos ellos salidos de la iniciativa del movimiento anarquista y que Nettlau siempre estuvo dispuesto a ayudar. Así una edición alemana, *Gesammelte Werke*, en tres volúmenes entre 1921 y 1924 (publicada en reprint en 1975 por la editora Karin Kramer Verlag); una rusa, en cinco volúmenes (1920-1922), cuya continuación se hizo imposible por la dictadura bolchevique; una española en Argentina, *Obras completas*, en cinco tomos, entre 1924-1929, que tampoco pudo completarse por haberse interpuesto la dictadura militar, pero cuyo quinto volumen transcribía sin embargo *Estatismo y anarquía*. Por los años 30 se reeditaron los volúmenes impresos en Argentina por un editor español, pero también esta vez fue otro dictador, Franco, el que impidió la continuación hasta hacer verdaderamente completas las obras de Bakunin. Tanto de la edición argentina como en la española fue Diego Abad de Santillán su principal promotor.

Nettlau ha publicado también cierto número de estudios sobre Bakunin y España y Bakunin

e Italia. Por los años 20 volvió a escribir la biografía de Bakunin en cuatro tomos de 1 077 páginas-folio cada uno. Sólo el principio de esta biografía se ha publicado en Argentina y el manuscrito se ha perdido. Lo mismo ha ocurrido con el manuscrito de una biografía en francés que Nettlau escribiera entre 1935 y 1936, ahora de un formato más manejable, totalizando las 600 páginas. El manuscrito fue enviado un día antes de la declaración de la guerra civil española al traductor que vivía en una ciudad caída en seguida en manos de Franco. El traductor se escondió, y en 1937 aún logró hacerse con el manuscrito que había permanecido intacto en su casa y lo pudo hacer pasar a la España republicana, pero por fin desapareció con la derrota de 1939.

Y si no se ha perdido mucho más material de Nettlau —en especial los manuscritos de Bakunin— hay que agradecerse a la señora A. Adama van Scheltema, primera bibliotecaria del Instituto Internacional de Historia Social. A este Instituto había vendido Nettlau su colección, pero aún tenía muchas cosas en su casa de Viena cuando Austria, en 1938, fue anexionada a la Alemania hitleriana. (Nettlau estaba en el extranjero y no volvió a su ciudad natal, muriendo en Amsterdam.) Annie Adama van Scheltema se fue a Viena, aproximadamente cuando los tanques alemanes entraban en la capital y entró en la vivienda de Nettlau con un conserje que resultó ser confidente de la policía. A pesar de todo, Annie logró, con ayuda del embajador holandés en la capital austriaca, poner todo el material a salvo y transportarlo al Instituto de Amsterdam.

Nettlau y Guillaume no eran los únicos «bakuninistas» de por entonces. Ya antes de los estudios de Nettlau había editado M. Drahomanov la correspondencia entre Bakunin y Alexander Herzen y Nicolai Ogariov. Hay una traducción alemana de 1895. En Rusia se ha encontrado mucho material, como papeles de familia, que han aportado muchos datos sobre la infancia y juventud de Bakunin. Y en los archivos del zar, después de la revolución, se descubrió la llamada «Confesión» de Bakunin, que fue escrita en las mazmorras de la prisión. Se trata de un largo escrito dirigido al zar Nicolás I en que Bakunin expone su vida pasada, sin renegarla, con la esperanza de conseguir que se le cambie la condena a cadena perpetua en prisión por la de deportación. Antes y después de la revolución rusa, en la misma Rusia trabajó sobre Bakunin (y su infancia y juventud) J.M. Steklow. Entre 1934 y 1935, pudo publicar cuatro tomos de la obra bakuniana. Luego el terror hizo de Bakunin un cable de alta tensión que

no se podía tocar sin peligro de muerte, incluso para los historiógrafos e historiadores. Hasta los años 60, no vuelven a publicarse antologías de Bakunin acompañadas de estudios no poco importantes, como por ejemplo, los de N. Pirumova.

El simpático médico suizo Frits Brupbacher escribió en 1913 su libro *Marx und Bakunin* (también hay de él un «reprint»), con la mejor intención de hacerles justicia a los dos y de paso a Guillaume Brupbacher, era para este cometido el hombre indicado, desde luego. Porque por un lado se adhería a las ideas anarquistas y en especial sindicalistas revolucionarias, pero por otro lado intentaba fusionarlas con el parlamentarismo, como miembro que era del partido socialdemócrata. Pero como en este libro no quedaba Marx —en cuanto hombre y político— muy bien parado, se atrajo Brupbacher las iras de los padres de la Iglesia marxista. Aunque hay que mencionar la ejemplar excepción de Franz Mehring, quien no sólo se cuidó de salvaguardar el legado de Marx y Engels sino que también escribió después una biografía de Marx. Mehring se congratula de que se hubiera hecho justicia a Bakunin a quien Marx maltrató en vida. Como castigo, Mehring fue condenado a no poder publicar durante mucho tiempo en el *Neue Zeit*, el principal portavoz teórico del partido alemán y al mismo tiempo en cierto modo la «torre de guardia» del marxismo ortodoxo cuyo papa era Karl Kautsky. También el primer gran biógrafo de Friedrich Engels, Gastav Mayer, habría de llegar más tarde, por los años 30, a las mismas conclusiones que habían llegado Brupbacher y Mehring. Fue quien descubrió que muchos de los escritos calumniosos contra Bakunin, que pasaban por ser obra de Marx y Engels juntos, en realidad los había escrito Engels.

El mismo Brupbacher escribió en 1929 una pequeña biografía de divulgación popularizadora titulada: *Michael Bakunin der Satan der Revolte*. Este librito ha sido publicado en 1971 en francés, enriquecido con algunos estudios de su traductor J. Barrue. Otras biografías simpáticas y de carácter popular publicadas entre guerras son la de Ricarda Huch, *Michael Bakunin und die Anarchie* (1923) y la de H.E. Kaminski, *Michael Bakounine* (1938). Nada simpático para el biografiado es el libro de H. Iswolsky *La vie de Bakounine*, biografía que se ha difundido mucho y ha merecido —sintomáticamente— muchas reediciones.

La única gran biografía científica de aquel tiempo es la del historiador inglés E.H. Carr, *Michael Bakunin* (1937), pero no escapó este libro

a las críticas de no pocos anarquistas, en especial de la pluma de Max Nettlau. Se ha publicado en Barcelona, en 1970, una traducción al español de esta biografía de Carr.

Después de la segunda guerra mundial se ha escrito no poco sobre las ideas de Bakunin y en especial por parte del francés H. Avron. El número de antologías y reediciones de folletos y artículos de Bakunin ha sido muy elevado, sobre todo por los años 60. Asimismo los anarquistas italianos emprendieron una edición de las obras completas de Bakunin.

El año 1976, en Ginebra, la editorial «Noir», asociada a la CIRA, publicó una biografía tan responsable como simpática y original de Jeanne-Marie, la ya mencionada *Michel Bakounine, une vie d'homme*.

En Venecia, el mismo «Año Bakunin» (1976) se celebró un coloquio sobre el gran revolucionario ruso, y se publicó el libro de Arthur Lehning (en varias lenguas) *Bakounine et les autres*, Bakunin visto por sus contemporáneos. En la creciente riada de obras científicas sobre el movimiento obrero y las luchas revolucionarias en la Europa del pasado siglo, con gran frecuencia se viene arrojando más y más luz sobre las actividades e influencia de Bakunin. Pero el trabajo verdaderamente científico sobre Bakunin y su obra se concentra principalmente en torno a la edición de los *Archivos Bakunin* a cargo de Arthur Lehning y sus colaboradores, bajo los auspicios del Instituto Internacional de Historia Social de Amsterdam. Desde 1961 hasta hoy han aparecido seis volúmenes, pero aún han de seguir muchos más (doce tal vez). Tomo I de los Archivos: *Michel Bakounin et l'Italie (1871-1873)*; II: *Michel Bakounine et les conflits dans l'Internationale —1872—*; III: *Statisme et Anarchie (1873)*; IV: *Michel Bakounine et ses relations avec Serge Necaev (1870-1872)*; V: *Michel Bakounine et ses relations slaves (1870-1875)*; etc.

Una vez se haya puesto punto final a los Archivos, con su biografía y bibliografía completas, se tendrá entonces también el Bakunin «completo», hecho y derecho, cabal.

(Traducción de Francisco Carrasquer)

Arthur Lehning

El catecismo marxista

Una utopía disfrazada de ciencia

Aunque el *Manifiesto comunista* no influyó para nada en los acontecimientos de 1848, sigue asociándose este escrito, el más escolástico de la literatura socialista, todavía al año en que apareció: «*l'année des dupes*». El *Manifiesto comunista* es el precipitado de las ideas sociales que Marx y Engels, en los tres años precedentes a su publicación, habían ido desarrollando y constituye la esencia doctrinal del sistema político que su título ya indica.

El manifiesto es algo más que un documento interesante para la historia de las ideas sociales, desde el momento en que ha imprimido un determinado rumbo a la historia. Este escrito lapidario, con sus generalizaciones y simplificaciones, es toda una filosofía de la historia, toda una teoría de un proceso económicamente determinado y objetivamente necesario, pero no deja de exhortar al mismo tiempo a la acción revolucionaria. Viene por lo mismo implicado con la marcha del movimiento obrero de su siglo y por su tono profético requiere se le interprete a la luz de los hechos empíricos; y a pesar de que la historia ha seguido un curso distinto del que en él se predice, el manifiesto continúa figurando como una de las armas de la mayor importancia en el arsenal del socialismo científico y de todo un vasto movimiento político que en él se basa. Su importancia para la historia universal la debe al hecho de que haya constituido el programa de un partido que ha conquistado el poder valiéndose de una revolución que fue la negación perfecta de la teoría desarrollada en el mismo manifiesto, precisamente. Este aspecto doble y hasta equívoco es el que ha coadyuvado a su vez a darle tanta importancia y el que explica su no disminuída actualidad.

«El verdadero contenido de todo *epochemachende System* [sistema que hace historia] lo dan las mismas necesidades del tiempo en que ese sistema nace», escribía Marx en 1846, y si bien el contenido verdadero del manifiesto sólo puede comprenderse en relación con su tiempo y el materialismo histórico hay que entenderlo también como histórico-materialista, la verdadera importancia de este escrito la ha marcado mejor que nadie Marx mismo hablando de los otros sistemas socialistas de su tiempo: «estos sistemas pierden con la evolución del partido toda importancia y a lo más quedan como «*Stichwörter* [divisa] nominal...»

Desde que se publicó por vez primera el manifiesto en Londres, allá por los primeros días de febrero de 1848, en alemán¹, ha sido reimpreso y reeditado multitud de veces y en multitud de lenguas, pero sobre todo desde el último cuarto del pasado siglo, desde que el *desarrollo del partido*, o la «vía del poder» fue emprendida, o en otras palabras: desde que el partido de Marx se hizo el partido de Lassalle y de Bebel. Lo que escribieron Marx y Engels (en el prefacio de la segunda edición rusa traducida Por Plejánov —1882—) sobre la primera edición rusa de 1869, de que no era mucho más que una curiosidad literaria, vale también para las otras ediciones. A falta de sondeos fidedignos, es muy difícil averiguar si este tratado-proclama ha sido tan leído como parecen dar a entender su celebridad y gran número de ediciones. Pero como *Stichwort* [divisa, consigna] sí que ha funcionado a las mil maravillas este *catecismo* —como originalmente tenía que haberse llamado el *Manifiesto del partido comunista* [*Manifest der Kommunistischen Partei*]—. Escrito por encargo del Congreso del *Kommunistenbund* celebrado en Londres hacia fines de 1847 (pero compuesto en su mayoría de emigrantes alemanes), el manifiesto ha seguido siendo en todo momento un credo y, a pesar de todas las interpretaciones y comentarios, ha actuado como dogma, como doctrina, la de la ciencia del socialismo, que ha permanecido intacta y en pie a través de todas las dudas posibles.

El manifiesto era un programa de principios y de combate, pero al mismo tiempo una pieza polémica contra casi todas las otras corrientes socialistas de la época, lo que explica el tono intolerante para quienes todavía no se habían hecho partícipes de la ciencia de Marx. Semejante intolerancia no era sin embargo exclusiva de Marx, porque «la refutación de...» «otros fundadores de otros sistemas estaba a la orden del día en aquel tiempo. Las invectivas y envenenadas pullas que usaba Marx en sus polémicas se debían a no dudar —al menos para quien ha leído la correspondencia no expurgada con Engels— a su carácter autoritario. Los adversarios —y aun los correligionarios— o son payasos o bribones, canallas o imbéciles, cuando no salen calificados con un vocabulario prestado a toda la escala zoológica: de cerdos, de asnos, de perros, de piojos o borregos, etc.

*Geballt die böse Faust, so tobt er sonder Rasten
Als wenn ihn bei dem Schopf zehntausend Teufel fassten,*

[Puño en alto, / echando pestes / sin descanso /,
cual si diablos / a millares / le cogiesen / la pelambre]

Así se expresaba el joven Engels en una satirilla dedicada a su ulterior amigo incondicional ya en sus tiempos berlineses. ¿Era una cuestión de mal gusto, o de falta de sentido del humor o a causa de sus dolencias hepáticas? Comoquiera que sea, el carácter autoritario, la desme-

1. En Alemania no sale la primera edición del manifiesto hasta 1866.

dida ambición y la arrogancia de Marx han impreso su sello en el sistema por él creado y del que sus partidarios todavía no se han liberado. Del mismo Marx es la expresión «*Kommunistenstolz der Unfehlbarkeit*» [el orgullo comunista de la infalibilidad]. Pensemos por un momento la catástrofe que sería para el marxismo si esta *infalibilidad* tuviera también que ser válida aun cuando el sistema se hubiera reducido a divisa [*Stichwort*].

Los elementos esenciales del sistema desplegado en el manifiesto no eran precisamente descubrimientos de Marx. «*C'est dans l'industrie que réside, en dernière analyse, toutes les forces réelles de la société*», había escrito 25 años antes Saint-Simon, quien se había dado por cometido el de «*mettre des faits à la place des raisonnements des métaphysiciens*», y que como Marx buscaba la ley del desarrollo de la historia en la vida económica. Los principios económicos dominantes condicionaban, según Saint-Simon, el carácter de la época, y su discípulo Bazard dio ya la fórmula del cardinal principio marxista de la lucha de clases. La absurda costumbre de endosarle a Saint-Simon el calificativo de «utópico» es una de las consecuencias de la confusión de lenguas que tenemos que agradecerle al socialismo científico.

Marx y Engels le dieron a su doctrina el nombre de socialismo científico por creer que se trataba de un socialismo fundado sobre la ciencia que había desarrollado Marx. Pero este pretendido socialismo científico lo pusieron frente a todos los demás sistemas y doctrinas socialistas que Marx y Engels calificaban en 1847 de «socialismos utópicos». Un capítulo de una de las obras de Engels de 1877 se titulaba: «De la utopía a la ciencia». Se ha publicado como folleto aparte y ha alcanzado gran difusión.

La palabra «utopía» viene de *Utopia*, título formado del griego de la celeberrima obra de Tomás Moro de 1516. En historia social se entiende por utopías las obras literarias que han tenido por tema la descripción de sociedades ideales. Pero cuando Marx habla de «socialismo utópico», no tiene nada que ver con utopía en este sentido. Y al hablar de «socialistas utópicos» se refiere principalmente a los escritores que a principios del pasado siglo trazaron toda clase de proyectos sobre toda clase de sistemas socialistas.

A decir de Marx, son socialistas utópicos:

Fourier (1772-1837), cuya genial fantasía enriqueció la ciencia social con su extraordinario análisis de las pulsiones humanas. Escribió sobre la monotonía del trabajo y su abolición, habiendo desarrollado además ideas que todavía no han perdido su interés para la moderna sicología social. Su principal obra (1822) es una exposición magistral de la situación económica en Francia en su tiempo.

Robert Owen (1771-1859), gran industrial que estudió las consecuencias del desarrollo industrial en su país. Ha sido el primero en explicar

que el carácter del hombre ha sido formado para él y no por él. Owen fue también el primero en inspirar la legislación social de las fábricas en Inglaterra. Tanto él como Fourier, son los teóricos de las asociaciones y cooperativas que sus seguidores han ido fundando.

Saint-Simon (1760-1825), quien escribió: «En la industria se hallan todas las fuerzas efectivas de la sociedad y los cambios económicos constituyen la base del progreso.» Naturalmente, lo escribió antes que Marx.

Las primeras organizaciones obreras en Francia fueron, desde 1830, creadas por seguidores de Saint-Simon. Ahora bien; Saint-Simon no era un socialista, a la moderna podríamos tal vez calificarlo más bien de tecnócrata.

Todos estos autores eran precisamente realistas notorios. Y el término de «socialistas utópicos» es uno de los más infundados y confusionistas que han entrado en la terminología de la historia social. ¿Por qué habla Marx, pues, de socialistas utópicos? (La expresión la había acuñado ya el economista Jérôme Adolphe Blanqui). Marx emplea esta expresión porque según él el socialismo no debe basarse sobre principios morales, sino que el socialismo sólo puede ser, exclusivamente, el resultado de un proceso de crecimiento. El socialismo no tiene nada que ver con ningún ideal; el socialismo no es tampoco una cuestión de ética; no se trata de averiguar lo que piensa este o el otro proletario, sino de comprender que hay unas leyes dinámicas en la sociedad que la conducen inexorablemente al socialismo.

Ya en 1847, antes del *Manifiesto comunista*, había resumido Marx estos criterios en la siguiente frase de su opúsculo polémico contra Proudhon: «Mientras la lucha del proletariado con la burguesía no haya revestido un carácter político, mientras las fuerzas de producción no hayan evolucionado lo suficiente como para crear las condiciones materiales de una liberación del proletariado y de una nueva sociedad, todos esos teóricos no son más que unos pensadores utópicos improvisando sistemas para las clases oprimidas.»

Lo que le importa a Marx es analizar las relaciones económicas, dar con el proceso de crecimiento de la sociedad capitalista.

Para Marx el socialismo es la teoría del proceso de crecimiento. Y Lenin ya lo resumió tan breve como concisamente: «Nada de ensueños, sino ciencia».

Por lo demás, las principales ideas del manifiesto eran patrimonio común de los escritores socialistas de la primera mitad del siglo XIX, y en especial los años entre el 1830 y el 1850 se caracterizaron por la lucha de clases revolucionaria del proletariado inglés y francés.

La originalidad de Marx estriba en haber elaborado y articulado en un sistema cerrado los distintos elementos económicos y sociológicos que tomó de los demás. De ahí que para una exacta comprensión de su

teoría y de su biografía intelectual convenga conocer esas fuentes. De su gran maestro Hegel tomó Marx no sólo la dialéctica sino también la concepción de un proceso universal que lo abarca todo, pero a diferencia de la Idea apriorística absoluta hegeliana, Marx trató de encontrar la base de crecimiento de este proceso en la estructura económica de la sociedad.

El capitalismo desempeña en este esquema un papel altamente necesario; con gran admiración se habla en el manifiesto de lo que la burguesía ha aportado: ha obrado mayores maravillas que puedan serlo las pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las grandes catedrales góticas; ha emprendido muy distintas y mucho más útiles expediciones que las migraciones de pueblos y las cruzadas y en su hegemonía como clase de apenas cien años de duración ha creado más colosales medios de producción que todas las generaciones anteriores juntas. Veinte años más tarde escribirá Marx, en su detallado análisis sobre el papel del capital, la biblia de esta teodicea social.

Son los hombres los que hacen la historia, dice Marx, y diríase que lo dice también por él mismo. Pero, ¿cómo podría ser de otra manera si en este proceso de crecimiento intervienen las relaciones de producción y en estas relaciones se incluyen obviamente las de los hombres entre sí, mientras no los sustituyan los robots? No creo que haya que entender a Marx de otra manera sino suponiendo que el proletariado no podrá cumplir su papel histórico en el proceso dialéctico de la lucha de clases en la medida en que sea consciente de semejante proceso, en el grado en que tenga «conciencia de clase». Aunque en otro lugar dice Marx que no importa lo que pueda pensar este o aquel proletario, dado que el capitalismo desemboca «objetiva y necesariamente» en el socialismo, su teoría no deja de implicar por otra parte que el proletariado constituye en ese proceso de crecimiento el momento activo y viviente. Los hombres se hacen su propia historia, sí; pero no por su libre albedrío, ni mucho menos. Once años más tarde precisa Marx la tesis formulada en el manifiesto con la famosa frase de su *Kritik der politischen Oekonomie*.

No parece sino que haya que estar repitiendo siempre que el materialismo de Marx ni su «materialismo histórico» eran susceptibles de encerrarse en un materialismo «metafísico» en el sentido del tratado *Kraft und Stoff* [Energía y materia] de Büchner, sino mero empirismo o experimentalismo de sentido contrapuesto al «idealismo», al espíritu absoluto y abstracto de Hegel.

El materialismo histórico no rebaja por consiguiente, como alguna vez se lee, ni el pensamiento ni la poesía a procesos económicos vulgares y corrientes, sino que explica el contenido y la modificación de los procesos espirituales a partir de la situación y el cambio operados en la estructura socioeconómica. Pueden cambiarse los acentos y a menudo cambian; también depende de las fases históricas o de que se acen-

túe más o menos lo que de un modo un tanto falaz suele denominarse infra y supraestructura. Marx no niega la influencia de las ideologías. Pero a su juicio su carácter depende y se reduce a las relaciones socio-económicamente observables. Lo esencial es su interdependencia y el hecho de que con los cambios de las relaciones sociales también cambien las representaciones, la conciencia de los seres humanos, y a este respecto afirma Marx que las ideas de las clases dominantes son siempre las ideas dominantes de cada época.

El materialismo histórico, o como mejor podríamos llamarlo, el dialectismo empírico, no era para Marx un método exclusivamente sociológico, sino una parte integrante de su sistema socialista. La dialéctica no es para Marx una ley del pensamiento, sino la única forma de evolucionar que tiene la realidad: una ley natural. De ahí que el socialismo no tenga que ser la ejecución de uno u otro sistema elaborado en una u otra mente, sino la participación consciente en un proceso de evolución de la sociedad que se opera históricamente y a la vista. El socialismo está basado en el análisis de dicho proceso de crecimiento, del cual resulta que la transformación hacia una sociedad socialista ha de tener lugar por necesidad. Y el comunismo no es otra cosa que la teoría de las condiciones de ese crecimiento. «El proletariado no tiene ningún ideal que realizar», el socialismo no es, dice Marx, una cuestión de ética.

El progreso técnico y las contradicciones internas del proceso de producción habían de llevar a una situación en que el proletariado, convertido en su lucha contra la burguesía en la clase dominante, transforme los medios de producción en propiedad del Estado. En tiempo de «epidemia de superproducción» *se ve la sociedad aculada de golpe a una situación temporal de barbarie; a la hambruna; una guerra total de exterminio parece haberle usurpado todos sus medios de subsistencia; la industria y el comercio diríase también destruidos, ¿y por qué? Porque esa sociedad posee demasiada civilización (en comodidades y confort), demasiados viveres, demasiada industria y comercio. Las fuerzas productivas de que dispone ya no sirven para fomentar las relaciones de propiedad burguesa; sino que, por el contrario, se han hecho demasiado grandes para esas relaciones que se ven entorpecidas por las mismas fuerzas de producción y en cuanto éstas hayan vencido el obstáculo, toda la sociedad burguesa caerá en el caos, amenazada ya hasta la existencia de la propiedad privada [...]* ¿Y cómo podra superar la burguesía esas crisis? O bien destruyendo obligadamente fuerzas de producción en masa, o bien conquistando nuevos mercados, o explotando con mayor intensidad los existentes [...] por medios que todavía convocan mayores crisis. La camuflada guerra civil dentro de la existente sociedad llega por fin a un punto en que estalla en revolución abierta y, previa subversión violenta de la burguesía, consolida el proletariado su dominio.

En estos términos esboza el manifiesto el proceso de que hablábamos. Es evidente que en el manifiesto cabe rastrear tendencias blanquistas¹, jacobinas y babeuvistas; blanquistas muy en particular si consideramos el blanquismo no sólo como la teoría de una minoría revolucionaria a la conquista del poder, sino como teoría de la fuerza creadora de la violencia política revolucionaria y del socialismo por decreto. Dos años después de haberse publicado el manifiesto, dice Marx que la dictadura de clase del proletariado es un paso necesario para abolir las contradicciones de clase en general, y un cuarto de siglo más tarde escribe que el periodo de transición de una sociedad capitalista a otra socialista viene caracterizado por el Estado, el cual no puede ser otra cosa que la «dictadura del proletariado». Y cuando con la marea creciente de la socialdemocracia alemana se llegue a recomendar la vía parlamentaria como un método más para conquistar el poder político, el criterio de Marx y Engels sobre la misión del Estado no se habrá por eso modificado lo más mínimo. No han dejado ni asomos de duda sobre este punto: Marx y Engels no consideraban el Estado socialdemócrata compatible con su doctrina, y su identificación con el socialismo la rechazaron con repugnancia y la cubrieron de oprobio. Ellos creían que la socialización de los medios de producción sería «el último acto autárquico del Estado en cuanto tal», que el Estado, en el triple sentido hegeliano, sería por este proceso «aufgehoben» [alzado, a un plano superior elevado, guardado]; y acabaría por «extinguirse» y con él desaparecerían las contradicciones de clase. Esta proposición del Manifiesto comunista no la han modificado nunca Marx y Engels. El socialismo, la sociedad sin Estado ni clases, sería el resultado de un proceso dialéctico que obedece a una ley social. Por empirismo dialéctico entendía Marx una especie de legislación histórico-dialéctica y por este descubrimiento creía estar en condiciones de prever el curso de la progresión social en la historia. Pero ese proceso (regido por leyes) no siguió su curso con la inmanente necesidad que él había supuesto. Su socialismo científico, con el cual creía haber superado el utopismo, no es más que una utopía cuasicientífica; el proceso empírico-dialéctico que había de abocar a una lógica autoeliminación del Estado es el producto de un dialectismo utópico; la expiración del Estado, pura utopía dialéctica en lo abstracto. Igual que las categorías en la lógica de Hegel, se eslabonan los hechos en el sistema seudológico de Marx para crear un orden que responda a la razón, en este caso el ideal del socialismo, no como un sistema elucubrado o una creencia utópica, sino como una noción científica. Y como en Hegel, a pesar de la apariencia objetiva, desempeña su papel la finalidad en la marcha de las ideas, así también la marcha de la historia en Marx, sólo por eso objetivamente necesaria, porque esta necesidad desemboca en el ideal que como socialista él predica. Pero todo este proceso histórico-

1. De Luis Augusto Blanqui, hermano del antes citado. FC.

dialéctico es un proceso imaginario y el ideal socialista de Marx, que viene a ser el mismo que el de los «utópicos»,... un ideal.

Quien quiera abordar a Marx como socialista y considerarlo como tal, no tiene más remedio que incorporarlo a las filas de los utópicos que él mismo tanto ha combatido y ultrajado. De otro modo tendremos que dejarlo en el panteón de los hombres de ciencia del siglo XIX en calidad de sociólogo y economista.

El proceso histórico ha discurrido por otro derrotero, más exactamente, por un derrotero opuesto al previsto. Por todas partes, y en especial allí donde ha influido un movimiento obrerista marxista en la marcha política de la cosa pública, nos encontramos con el mismo fenómeno: que en vez de ir eliminando la sociedad al Estado es el Estado el que va eliminando más y más a la sociedad. Sociológicamente considerado el fenómeno, bien puede decirse que a ese resultado concurren factores inherentes al propio sistema de Marx. Puesto que si la eliminación del Estado se hace depender de la conquista del poder estatal, a lo largo de este proceso es evidente —en la teoría y en la práctica— que la clase trabajadora es sustituida por el partido político. Ahora bien; un partido no tiene más objeto que el de conquistar el poder estatal, conservar ese Estado y usarlo en interés de sus partidarios. Hasta hoy no se sabe en toda la historia universal que se haya dado ni un solo caso en que una clase dominante haya desaparecido de la escena política voluntariamente. Y allí donde se ha instaurado la pretendida «dictadura del proletariado», ha ido decantando por la fuerza de las cosas hasta convertirse en la dictadura del partido, de la organización del partido, del Comité central del partido y del dictador a secas. El poder político —dice el manifiesto— es el poder de una clase organizada para oprimir a otra(s). Pero para oprimir a una clase —continúa diciendo el manifiesto— se han de asegurar las condiciones por las cuales pueda desplegar siquiera su existencia independiente. Desde el momento en que hay una clase dominante tiene que haber también una clase dominada. En la actual Rusia soviética no puede ser ésta la burguesía, cuyo poder económico y político hace ya sesenta años que fue destruido por completo. La respuesta está patente: la clase dominada es la de esos millones de campesinos y obreros que no tienen voz ni voto en el capítulo de la nación, y la clase dominante está compuesta por los burócratas, unas decenas de miles de funcionarios del Partido comunista que, merced al monopolio del poder que ejercen, ostentan asimismo el monopolio de los medios de producción. Una de las más sobresalientes figuras de esta oligarquía de partido, uno de los jefes de la revolución bolchevique, nos ha aclarado la idea estatal marxista al escribir: *«Nosotros los bolcheviques sabemos organizar el capitalismo de Estado, el capitalismo de Estado es el capitalismo estrechamente asociado al Estado, pero el Estado son los trabajadores, es decir, la parte más avanzada y progresista de los trabajadores, o sea la vanguardia, que somos nosotros.»*

Un tan buen conocedor de Marx como Georges Sorel creía que el partido político no encajaba en el esquema de la lucha de clases de Marx y concluía que no era el partido marxista, sino el sindicalismo, el legítimo heredero del pensamiento marxiano. También pretendía Sorel que la teoría desarrollada por Marx del derrumbamiento del capitalismo por la revolución no había que tomarla a la letra sino considerarla como un mito social. No se puede sin embargo olvidar que Marx había querido reducir precisamente el fetichismo en el proceso de producción a las realidades sociales y económicas, que se había propuesto desenmascarar las ideologías y liberar de toda mística la dialéctica. Así que por importantes y utilizables que sean estas proposiciones del autor de *La décomposition du marxisme*, no tienen nada de marxismo, sino de «sorelismo».

La doctrina de la necesidad objetiva, del tránsito económicamente determinado del capitalismo hacia una sociedad sin clases, es el más fantástico sofisma de la literatura socialista.

La dialéctica empírica la elevó Marx a la categoría de ley natural, pero semejante curso «legiforme» de la historia no concuerda con los hechos mondos y lirondos; también se podría decir: *um so schlimmer für die Tatsachen* [tanto peor para los hechos], pero Marx no llega a tanto idealismo hegeliano. La inteligente Rosa Luxemburgo supo comprender muy bien que el pensamiento central de Marx afectaba a la totalidad de su sistema del que no podía faltar ninguna pieza. Todo el científico castillo de naipes se iría abajo, «el terreno firme de la necesidad histórica objetiva sería entonces socavado bajo los mismos pies del socialismo científico», dice ella (hablando de si es o no cierta la hipótesis de la ilimitada acumulación de capital), y se volvería a caer en la vaguedad de los sistemas premarxistas que basan el socialismo en la injusticia social y en la voluntad revolucionaria de la clase trabajadora. El «fabiano» alemán Bernstein pretendía reformar el sistema amputando la utopía teleológica de la sociedad sin Estado, que le da al sistema dialéctico su sentido socialista, como algo irreal e inutilizable; puede que algo quede de eso se haga pasar por marxista, pero ya no es el marxismo de Marx. Propagar como doctrina de Marx un socialismo sin su objetivo de una sociedad sin clases y sin Estado nos recuerda la astucia de aquellos misioneros jesuitas del siglo XVII que omitían la crucifixión de Jesucristo para convertir mejor y más de prisa a los chinos catecúmenos. Ya por poco parece que actualmente se crea honrar bastante al manifiesto con haber conseguido una fábrica de gas municipal y la pensión para la vejez. Cuarenta años hace ya que Arturo Labriola pronosticaba el futuro de la socialdemocracia marxista como sigue: «*El partido socialista ha dejado de ser ya el representante de un movimiento que se levanta contra las instituciones existentes, para encarnar una evolución que desde ahora se está realizando en el seno de la sociedad actual y por mediación del mismo Estado. El Partido Socialista, por la fuerza de las cosas, se está volviendo un*

partido conservador que preconiza una transformación cuyo agente ya no es el proletariado sino el nuevo organismo económico que es el Estado. Unicamente la fuerza electoral y las rivalidades personales, que sobre el terreno democrático han de tomar una máscara política, alteran la verdad de los hechos y le dan una fisonomía subversiva a un partido que es esencialmente conservador. El día que se decida a abandonar la fórmula marxista, su carácter conservador será evidente para todo el mundo.»

Mas si el marxismo no ha mantenido visiblemente su palabra en cuanto teoría socialista y revolucionaria, la evolución económica considerada en sí misma y a grandes líneas sigue los pasos que había predicho Marx en su manifiesto: creciente concentración y centralización del capital, mayores monopolios, poder económico en aumento. ¡Las clásicas fórmulas de las contradicciones del capitalismo no necesitan, pues, de la última mano de los revisionistas! Hoy más que nunca las relaciones de propiedad y los monopolios frenan la capacidad de producción y semejante subproducción permanente alterna con «la epidemia de la superproducción». Pero el socialismo democrático, en su impotencia, no ha sabido romper este ciclo infernal. El capitalismo avanza de crisis en guerra y de guerra en crisis y un siglo después del diagnóstico que para él fue el manifiesto, sigue siendo el capitalismo «*el brujo incapaz de conjurar las fuerzas del infierno que él mismo ha invocado*». Y a estas alturas, el capitalismo, o bien está atravesando la última fase antes de sufrir su definitivo holocausto, o como máximo está en camino de transformarse en un Estado universal totalitario y despótico. Cada día interviene más y más el Estado en la vida económica, pero incluso en los países en que el Estado no está ya funcionando como instrumento exclusivamente al servicio del capitalismo, no ha cesado de ser un Estado capitalista. La predicción que hacía el manifiesto de que se extinguiría la clase media ha resultado fallida. La clase obrera se ha convertido en pequeña burguesía y mientras el pequeño productor independiente a que Marx se refería ha ido extinguiéndose, las exigencias de la industria moderna, de la distribución y del gobierno han ido creando una nueva clase media que, en la medida en que se había proletarizado o que corría ese peligro, hubo desarrollado una ideología antiproletaria que llegó a ser la base social de los modernos sistemas totalitarios fascistas. Y así se mueve la sociedad actual, más que en la dirección del «*catechismus von die Kommunistenbund*», en la del «*catéchisme des industriels*» del «utópico» Saint-Simon, encontrándonos al parecer ahora en la fase sansimoniana del «sistema de gobierno o militar», y por ahora hay pocos síntomas aún del advenimiento de la «fase administrativa e industrial» en que el gobierno de los hombres sea sustituido por la administración de las cosas.

No me parece nada insensato preguntarse si Marx ha tenido o no razón. Porque ya me adelanto a afirmar que ni la importancia ni la influencia

de Marx van a sufrir menoscabo alguno porque se haya equivocado en algún punto. Al fin y al cabo, sus escritos datan de cien años y él no era ningún profeta o adivino. Esto aparte, un marxista diría que precisamente lo que hay que aprender de Marx es a analizar toda nueva situación valiéndose de los instrumentos que él mismo nos legó para hacerlo. También yo soy de ese parecer. Es más, reconozco que mucha de la herencia marxista ha ido a engrosar el acervo de las ciencias sociales, históricas y económicas; tanto, que muchas veces se ha perdido la noción de su origen.

Pero esto no viene a cuento aquí. Lo que nos interesa es averiguar si Marx ha tenido razón en su *prognosis histórica más importante*, a saber: si es cierto —tal como lo formulara Kautsky en su día— «que el capitalismo conduce con férrea necesidad al socialismo». Porque si no es así, si las «leyes del movimiento» sobre las que está basada toda la teoría, toda la doctrina socialista de Marx, *no* han resultado ser tales (o exactas), en tal caso nos lleva la comprobación a trascendentes conclusiones.

Aun en vida de Marx experimentaba ya la progresión capitalista tan colosal crecimiento de la producción que resultaba ser mayor que el crecimiento de la población. En todos los países industriales subió el promedio de los ingresos. Sin embargo, la acumulación y la concentración del capital no provocó la proletarización de la población y por irse aumentando más y más las tareas del poder público se fue formando al socaire de esta nueva necesidad una nueva clase media. Prescindamos ahora de momento de si la clase trabajadora se beneficiaba, a pesar de todo —relativamente—, en menor cuantía y calidad del aumento de bienestar que las otras clases, o de si en un estado de prosperidad hay aún gentes más miserables, o de si la mayor parte de la población mundial vive aún hoy en condiciones mínimas; de lo que se trata aquí es de verificar si el crecimiento del capitalismo industrial no ha tenido los efectos vaticinados por Marx. Insisto: por grande que haya sido la contribución de Marx a la historia del pensamiento económico y a la sociología, todo eso no tiene nada que ver con la teoría socialista de Marx. Que por algo era éste su primero y último objetivo.

Por la misma razón es a este respecto de poco interés constatar, por ejemplo, que la crisis económica del capitalismo mundial a fines de los años 20 se puede explicar con las teorías económicas de Marx. Pues que, por el contrario, puede afirmarse por vía de hechos que esa crisis tuvo resultados distintos y hasta contrarios a los previstos por la teoría marxista. Y esto es lo verdaderamente esencial, porque, en efecto, según la teoría de Marx, semejante crisis económica habría de haber sido un empujón hacia la meta del socialismo. En realidad, fue un tobogán hacia el fascismo. Pues que la clase media proletarizada y corriendo el riesgo de serlo, juntamente con una gran parte del ejército de los parados de la clase trabajadora, en vez de formar la base para una dictadura del

proletariado, como Marx había previsto, constituyó la base de maniobra de una dictadura creada por el gran capital contra la clase trabajadora y contra todo humanismo: la dictadura fascista.

En vista, pues, de que el socialismo científico de Marx consiste precisamente en asegurar que el socialismo ha de ser la consecuencia inmediata del crecimiento capitalista del que Marx ha descubierto las leyes científicas, y en vista de que el socialismo dialéctico habría de asociarse a semejante crecimiento, hay que constatar que, después de cien años de lanzada la teoría, los hechos no han confirmado que el socialismo de Marx haya estado condicionado por la evolución historicoeconómica y que, por lo tanto, la teoría marxista es una pompa de jabón: una utopía. Sobre la doctrina de Marx contrastada con el desarrollo histórico de hecho, podemos sacar dos conclusiones:

En primer término se nos aparece que el ideal socialista de Marx es un ideal como cualquier otro; un ideal similar al de los «utópicos» o de las llamadas «sectas», como más tarde decía Marx.

En segundo término, si el curso de la historia ha seguido otro rumbo que el que Marx le asignó; si resulta que las leyes económicas que deberían regir el «proceso legiforme» que había de conducir al socialismo no han respondido, o sí han respondido pero con efectos diametralmente opuestos a los esperados por Marx, en este caso hay que preguntarse cómo está la cuestión de los medios que Marx ha propagado y que son un factor esencial en el proceso de desarrollo hacia el socialismo. Esto aparte, la forma de organización, el método de lucha, los fines perseguidos están íntimamente vinculados a la teoría política. Para el mismo marxista es particularmente importante saber si Marx se ha equivocado, y la prueba es que se ha consagrado a este problema una vasta bibliografía escolástica.

Porque tenemos que darnos cuenta de una vez de lo siguiente: ¿qué tienen que ver con el socialismo términos como proletariado, clase, lucha de clases, Estado, dictadura, etc., todas esas categorías involucradas en ese proceso de desarrollo que se nos ha evaporado como una gota de agua en una plancha al rojo? Absolutamente nada. Sólo adquieren un sentido cuasi socialista al ser términos engranados en un esquema, categorías en un proceso esquemático que habría de conducir a una sociedad socialista, y aun porque la fe en estos términos habría de hacer verdad la promesa socialista.

La cuestión de saber si Marx ha tenido razón no es, pues, la de averiguar si en tal o cual punto ha acertado o no, sino la de poner a prueba todo el sistema, tal y como Marx lo había comprendido. Puesto que hemos de ver el sistema con todos sus aspectos —político, sociológico y económico— como una totalidad.

Rosa Luxemburgo ha escrito, como decíamos, que la idea central de Marx era la totalidad de su sistema, de cuya concatenación no puede faltar eslabón ninguno, y a este respecto observa que si la teoría de Marx sobre

la acumulación no fuese exacta, se iría abajo todo el científico castillo de naipes y que «el terreno firme de la necesidad histórica objetiva sería entonces socavado bajo los pies del socialismo científico».

Georg Lukacs tiene también escrito: «No es por el papel preponderante de los motivos económicos al explicar la historia por lo que el marxismo se distingue de la ciencia burguesa; es por su punto de vista de la totalidad». Negar esto es, a mi entender, negar todo el socialismo científico. La concepción entera de Marx, el proceso dialéctico empírico que habría de consumarse con la lógica autoeliminación del Estado, es de hecho el resultado teórico de un dialectismo utópico, y la extinción del Estado-lo que es también para Marx la característica de una sociedad socialista— una utopía dialéctica abstracta.

Así como para Hegel desempeña la finalidad un papel en la evolución de las ideas, así también para Marx la progresión de la historia es sólo por eso objetivamente necesaria, porque ha de ir a parar necesariamente a un ideal, el que Marx propugna como idealista que es.

Ahora bien; todo ese proceso dialéctico-histórico es un proceso imaginario, una utopía dialéctica abstracta y el ideal socialista de Marx, lo mismo que el de los «utópicos», es un ideal más.

El mismo Marx formuló lo esencial de su doctrina ya en 1847, es decir, 20 años antes de publicar *Das Kapital* en que investiga, describe y define las bases científicas y —especialmente— económicas de la misma. Un sistema como el de Marx no tolera revisionismos. Se podrá eliminar —como lo ha hecho la socialdemocracia— la teoría del perecimiento del Estado y de la sociedad sin clases, pero eso no será ya presentar el socialismo de Marx (recuérdese lo que decíamos de los jesuitas en China que por convertir más y mejor a sus neófitos de misión les ocultaban el capítulo de la pasión y muerte de Jesucristo).

La evolución histórica efectiva de los últimos 100 años no ha confirmado la teoría de Marx. En todos los países en general, y en especial en los que han influido en la política los movimientos de trabajadores de signo marxista, se produce la misma contrariante reacción: que en vez de ir eliminando la sociedad al Estado es el Estado el que va eliminando a la sociedad. La teoría de la necesidad objetiva de las relaciones económicas que por férrea necesidad habría de engendrar una sociedad sin Estado es una de las más fantásticas patrañas de la literatura socialista, mucho más que las teorías de los socialistas utópicos. No se olvide a todo esto que el «socialismo científico» no era tan sólo una teoría, sino que ha sido también un programa para el movimiento obrero y bajo las consignas marxistas se han organizado grandes masas con vistas a conquistar el poder político, pero el pabellón marxista ya no cubre ningún cargamento socialista.

Menno ter Braak (ensayista y uno de los autores más influyentes de la más próxima generación de preguerra holandesa —1902-1940—) ha bautizado a Marx de «San Agustín de un cristianismo sin postrimerías»,

haciendo ver que la fe cristiana en el otro mundo se hace en Marx fe en las postrimerías de este mundo que se «terrenizan» en la libertad y la igualdad de una sociedad sin clases. Si quisiéramos usar la terminología de Ter Braak para el sistema marxista habríamos de decir que, en el transcurso de un siglo en que el sistema se ha convertido en *Stichwort* [divisa], se ha verificado un proceso de «disciplinamiento» en el signo de ultratumba de este «cristianismo sin más allá».

Después de que la religión cristiana —dice Ter Braak— ha ido disciplinando durante siglos al hombre en el signo de la vida ultraterrena y ha puesto todo su patrimonio terminológico al servicio de ese lema y pauta universal, resulta que dicho lema se pierde por perderse su base metafísica y su contenido, pero el principio direccional que lo dinamizaba sigue en funciones. Del mismo modo el marxismo ha «disciplinado» en el curso de un siglo con su catecismo al proletariado en el signo de las postrimerías terrenales, hasta que poco a poco se ha ido perdiendo su base «metafísica», su lema que daba la pauta para todo, el contenido de la fe socialista en una palabra; y sólo la práctica «terrenal», que se había ido formando con el fin de adquirir la promesa de fe, sobrevive [...] y sigue funcionando [...] Proletariado, lucha de clases, partido, Estado, socialización, dictadura, términos todos que como tales no tienen que ver con socialismo, que tan sólo han cobrado sentido cuasi-socialista porque la fe en ellos habría de hacer realidad la promesa socialista liberando al trabajador de la explotación capitalista, habría de realizar aquí la otra vida de una comunidad de libertad y asociación en que «el libre desarrollo de cada uno fuese la condición del libre desarrollo de todos».

Los revisionistas y reformistas utilizan todavía los términos, pero el *Stichwort* es un esquema abstracto, la fe ha sido sustituida por una terminología sólo marxista de nombre, en una fórmula disciplinaria y disciplinante. De ahí también que, en el escéptico y desequilibrado mundo nuestro, amenazado por catástrofes real y verdaderamente apocalípticas, quienes pretenden estar en posesión de una doctrina de salvación prometiendo el cielo en la tierra a breve plazo y que incluso aseguran haber realizado la *civitas Dei* marxista, han de contar con un poder de convocatoria fenomenal. Ponerse a argumentar con creyentes y criptocreyentes sobre la realidad del Milenio de Paz (Apocalipsis, 20, 2-7) es tan inútil y desesperante como tratar de poner en cuarentena la «cientificidad» de las verdades fundamentales. Los hechos recalcitrantes, a fuerza de comentarios e interpretaciones escolásticos, se ponen en consonancia con la verdadera doctrina, aunque haya que valerse de métodos falsificantes, como nos lo ha enseñado nuestra santa madre iglesia. Así, para hacer concordar dialécticamente la despótica dictadura de Estado con la verdadera doctrina de la sociedad sin Estado, se aportan argumentos tan absurdos como éste, por ejemplo: «*al perecimiento del Estado no se llega por debilitamiento del poder estatal, sino por su máximo fortalecimiento*» (La formulita es de Stalin, ¿quién lo diría?). Pero no hay exége-

sis, por retorcida que sea, capaz de poner en concordancia el *Manifiesto comunista* con el curso tan antimarxista seguido por la Revolución rusa, usurpada por el partido bolchevique. Según Lenin, el Estado proletario se presenta de tal manera que desde el principio se pone a perecer en el acto y no puede más que perecer. Creo que sesenta años de dictadura soviética nos dan suficiente y sobrado comentario a esa doctrina leninista, en gran parte reconstrucción de la de Marx. El medio de la dictadura lleva a la dictadura de los medios que cuenta con sus propias leyes, por cierto bien distintas de las de la abstracta dialéctica.

Si la teoría del proceso dialéctico-empírico que habría de abolir necesariamente la explotación y hacer desaparecer el Estado fuese una teoría más, una hipótesis de trabajo que pudiera considerarse como uno de los más curiosos engendros hegelianos, entonces podría leerse el desarrollo del sistema —y se dejaría leer de seguro— como un fascinante *collegium logicum* o alarde de ingenio en torno a la lucha de clases. Pero se da la casualidad de que es *también* un programa del movimiento obrero, que a golpes de consignas marxistas se han organizado grandes multitudes por la conquista del poder político, aunque ya el pabellón marxista, repetimos, no cubra ni sea garantía de cargamento socialista alguno. La ciencia del catecismo ha llegado a ser la *Infalibilidad* de la «Divisa» y un siglo de *Manifiesto comunista* ha significado también un siglo de práctica política que nos ha abocado a la catástrofe que hemos tenido y seguimos teniendo a la vista. No menos funesta ha sido la influencia sobre la historia de las ideas, pues que se toma la era a partir de Marx y los pensadores socialistas se clasifican en pre y posmarxistas y la historia del socialismo —de la idea y del movimiento— se ve en escorzo y no en la verdadera teoría. Porque, ¿a qué creyente lector del catecismo, al enterarse por el manifiesto que Proudhon, por ejemplo, era un socialista burgués, con todo lo absurdo que es este maridaje, se le ocurrirá coger una obra proudhoniana habiéndole condenado a Proudhon la Consigna? O en otro terreno: ¿Era el «quiliasmo» (o Milenio de Paz del Apocalipsis [véase arriba] científico!) de Marx menos utópico que la espera del «millonenio» de Fourier, cuyo sistema, por grotescas que sean las formas en que se presente, comprendía más descubrimientos psicológicos y elementos realistas para un socialismo constructivo que toda la obra de Marx junta?

Antes que el postulado y la promesa del *Manifiesto comunista* de una sociedad de libertad y asociación en el futuro, preferimos volver a los utópicos y a la Utopía —una utopía sin catecismo, sin ciencia, pero al menos sin ilusiones.

(Traducción de Francisco Carrasquer)

José Borrás

Políticas de los exilados españoles

1944 - 1950

La muerte de Franco no ha traído consigo la desaparición del exilio, que sigue siendo sujeto político en el posfranquismo. Sin embargo, el exilio no es un bloque monolítico ni lo fue nunca. El exilio ha evolucionado y, al mismo tiempo, ha conservado parte de sus características, muchas de ellas negativas. Con perspectiva histórica de veinticinco años y con una actitud crítica, José Borrás expone las políticas de republicanos, socialistas, comunistas y anarquistas durante los años 1944 a 1950, que se proyectan en la actualidad al condicionar sus respectivas estrategias frente al posfranquismo. El periodo se saldó con un fracaso global, cuyas causas son desentrañadas a través del análisis de los hechos reflejados en multitud de documentos. La historia global del exilio antifranquista queda por hacer y todavía no se ha cerrado. Pero las bases de su primer periodo han sido puestas. Las enseñanzas son claras: bastará al posfranquismo para perpetuarse el que la oposición cometa los mismos errores que en el pasado.

Índice: Panorama general. 1. Los republicanos. 2. Los socialistas. I. La vida interna del PSOE y de la UGT. II. Legitimidad republicana o gobierno de transición. 3. Los comunistas. I. Vida interior del PCE. II. Trayectoria política del PCE en el exilio. 4. Los libertarios. I. De la clandestinidad al gran resurgir confederal. II. No fue posible el entendimiento... III. ... Ni la reconquista de la libertad. Epílogo: La travesía del desierto de los años cincuenta. La década de los sesenta. Posición de los partidos y organizaciones en 1974-1975. Apéndice: Algunos aspectos de la vida de los sectores libertarios.

Apotegmas a propósito del marxismo

con motivo de la conmemoración
del nacimiento de Carlos Marx

1. En primer lugar, si una crítica de la Realidad, una denuncia de la mentira necesaria del Estado¹, puede ser que de veras se enfrente con el Estado y le ataque en algún modo «desde fuera» y sobre la Realidad actúe de una manera negativa o, como se dice, revolucionaria, está claro que, viceversa, todo estudio o comentario acerca de aquella crítica y denuncia (lo mismo da aproximadamente si a su vez crítico o si encomiástico) no puede me-

nos de realizar, con el solo hecho de producirse, una reificación de la crítica (pues no se puede hablar sino de aquello que es una cosa; o si se prefiere, cosa es aquello de lo que se puede hablar) y contribuir al proceso de asimilación del ataque y denuncia del Estado, a la organización del Estado mismo. Puede ser que un texto de Marx, por ejemplo, hable de la Realidad y que esté ejecutando un análisis o disolución de sus estructuras, mientras sea el

1. Se emplea en estos apotegmas la palabra 'Estado' (con mayúscula) para hacer referencia al Orden social vigente, lo que los personalistas llamaban hace años «desorden establecido» y a lo que algunos aluden actualmente por eufemismo con el vocablo inglés *establishment*; esto es, el hecho de que las cosas sean como son, la estructura misma de las cosas que son como son y la fuerza o Ley que las hace ser como son. No se estima inconveniente, sino por el contrario, el hecho de que la palabra 'estado' tenga de antes un uso más restringido en la terminología política: esa palabra, en efecto, por su inigualada facilidad para las aplicaciones más arbitrarias (de las que «Estado = Yo» no fue más arbitraria que las otras, sino denuncia de su arbitrariedad), por aquella inimitable vaguedad que la hacía inasequible a cualquier intento de definición (se ve tan sólo que se trataba de que hubiera un concepto que no coincidiera ni con el de Gobierno ni con el de pueblo, pero que confundiera y fusionara en sí los dos contrarios inconciliables), revelaba que sólo precisamente

en la pretensión de los opresores usuarios suyos para sus fines de falsificación y sustentación, tenía la palabra 'estado' un valor concreto, técnico o preciso, pero que, en verdad, para el pueblo, estaba vacía de todo significado que no fuera esa intención del Estado que para su confirmación la usaba; de manera que, no por su significado, que no ha tenido nunca, sino por su carácter ejemplarmente metafísico (en el sentido vulgar de la palabra, que alude a los procedimientos supraestructurales destinados a recubrir miserias y conflictos con conceptos), se presta a maravilla para designar con ella, como aquí le hacemos designar, el Todo. Y en general, empleamos aquí las mayúsculas honoríficas exclusivamente para aquellos nombres, herederos del de Dios (que fue el primer y un tiempo único derechohabiente de ese tipo de mayúscula), que de algún modo, por un uso suficientemente ya probado en las aplicaciones prácticas del lenguaje, podemos estimar que sustituyen al del Estado o constituyen epifanías particulares suyas.

texto de Marx el que está hablando; un estudio sobre ese texto de Marx, por el contrario, estará integrando a ese texto, como objeto histórico, filosófico o literario, en el contexto de la Realidad. El hablar de lo posiblemente negativo lo convierte con certeza en positivo; el examinar objetivamente la actividad de destrucción del Estado es una actividad de reconstrucción del Estado; y hablar de la revolución es por esencia reaccionario.

2. Ya se ve pues que, en la medida que estimemos que hay en las palabras que Carlos Marx nos ha legado algo virulento y activo frente al Orden vigente, alguna luz eficaz que siga desembrollando la textura de sus mentiras, no podríamos ponernos a hablar de nada de eso en estos apotegmas, so pena de contribuir con ello al proceso de asimilación de Carlos Marx y «sus» ideas a la Realidad o Historia, proceso harto ya avanzado en nuestros días, cuando toda la burguesía occidental (aunque 'burguesía' es un término cada vez más indefinido y Occidente ya va siendo más o menos todo) habla de él y de «sus» ideas, los usa como políticamente rentables para sus grupos y asociaciones, económicamente rentables para sus editoriales, y en fin, como moneda corriente los maneja.

3. No será por tanto de eso de lo que aquí hablemos: con lo que en los escritos de Carlos Marx haya de virulencia, de negación viva del Estado, no se podrá hacer otra cosa que leer, oír, penetrarse de ello, ejercitarse en ello: entender, no a él, sino con ayuda de él a la Realidad; aprender, no a él, sino de él: hacerse al método del análisis y el ataque, y ejercerlo y prolongarlo en una dedicación a las nuevas fuerzas y formas del Estado que se presentan.

4. Y no tendría sentido que accediéramos a versar sobre Marx o las doctrinas que de su nombre se deriven en la conmemoración de su nacimiento, si no fuera que, aparte de lo que Marx pueda estar en ese sentido vivo, Marx también está muerto; o, mejor dicho, que, como la vida de los muertos es la muerte de los vivos y viceversa², aparte de lo que las palabras de Marx puedan seguir siendo de ataque mortal a la perpetuación de la opresión y la miseria, mucho hay de sus palabras que, ya debidamente asimilado a la Realidad vigente, contribuye a la manutención y vitalidad de la opresión y la miseria. Y hay por tanto alguna parte en Marx o, por mejor decir, en el marxismo, de la que podemos hoy hablar sin el temor de contribuir a reificar ideas o doctrinas, ya suficientemente reificadas por la Historia. Respecto a lo que en las palabras de Marx haya de vivo y negativo, y así nos llegue por la tradición ardiente de los pueblos oprimidos por el Trabajo o ya por la más fangosa vía de los libros, no hablamos de (como objeto) sino más bien tratemos de actuar con (como instrumento y compañía); de los pesos muertos del marxismo es de lo que aquí hablamos. Vivirá la rebelión contra el Estado presente con la vida de lo que siga vivo en sus palabras; vivirá también con la muerte de lo que esté muerto en las doctrinas asimiladas con su nombre por el Estado. A esta segunda oscura labor de matar lo que está muerto es a lo que querríamos que estas líneas se dedicaran.

5. Esa ganga ideológica o subproducto inevitable de la crítica, ese alimento de las nuevas formas del Poder y del Dinero, esa materialización —por acudir a un

2. Cfr. Heraclito, fr. 62 Diels: «Los inmortales mortales, los mortales inmortales, viviendo éstos la muerte de aquéllos y de la vida de aquéllos estando muertos.»

símil espiritista— de lo que no era de este mundo, no será principalmente en los escritos de Carlos Marx donde vayamos a encontrarlo: sólo secundariamente, volviendo de la experiencia histórica a la lectura, descubriremos ya también en los escritos los gérmenes letales de la ideología y la doctrina; pero donde primariamente lo hallaremos es en las ideas más vulgarizadas que bajo nombre de marxismo —y a veces sin él también— circulan por la Sociedad: las que se hace asimilar en folletos y breviarios a los sufridos militantes de la clase obrera, las que oímos reproducir con admirable fidelidad a muchos de nuestros compañeros estudiantes de los años últimos.

6. Ni se nos tache de pesimismo porque reconozcamos justamente en lo más vulgarizado del marxismo lo más inerte y reaccionario. Confiamos en la virtud revolucionaria de la visión marxista, pero en todo caso, su éxito ideológico es la contrapartida de su virtud revolucionaria: aquello en que no ha sido destructivo como fuerza es aquello en lo que sido asimilado como supraestructura.

7. Bien fácil es de percibir esto en el proceso de docencia de la doctrina: es, en efecto, duro de adquirir y transmitir a otros un método y una disposición dialéctica, esa sensibilidad a las contradicciones de la estructura de la Sociedad y esa habilidad para denunciarlas y derruirlas: es duro, porque así como ello amenaza de verdadera subversión al Orden reinante, así resulta amargo de aprender y perturbador para cada Individuo; es, por el contrario, fácil de enseñar y de grabar en las mentes, por ejemplo, la doctrina de que «el único medio válido para derrocar el sistema capitalista es una fuerte organización de los obreros de las fábricas de los capitalistas». Es fácil de asimilar,

porque en cierto modo ya estaba asimilado: el sentido común lo recomienda, y para corroborarlo el nombre de Marx apenas cumple más función que la de autoridad.

8. Pero que el sentido común no sea reaccionario tan sólo sería posible en un mundo comunista, esto es, un mundo en que los bienes no fueran propiedad de nadie, sino comunes, y así también común la inteligencia, propiedad de nadie. Entre tanto, la inteligencia, propiedad del Estado y manifestándose congruentemente como propiedad del Individuo (pues que la propiedad privada es el sostén y manifestación del Orden dominante, como bien demuestra saberlo el Orden dominante mismo), no podrá, bajo nombre de sentido común, ver ni decir más cosa que lo que al Estado le convenga para su evolución y subsistencia.

9. Y así ha sido cómo aquello que bajo nombre de marxismo corre y se utiliza, aquello que reconocemos como lo aceptable para la Sociedad y lo asimilable para el Individuo, ha venido cada vez más a distinguirse sólo por el nombre de otros dictados de la mente sumisa a la perpetuación que se revisten con otros nombres como los de realismo, positivismo, pragmatismo. Resultado particular de ello, la facilidad de la coexistencia pacífica. Otro, que el ansia de hacer la revolución, de hacerla ser, obliga a hacerla cada vez más factible, rebajando progresivamente las exigencias negativas que la crítica del Estado implicaba y sigue implicando siempre. Para el sentido común ha quedado muchas veces el marxismo reducido a ser una utopía realizable. ¿Qué habría pensado Carlos Marx —perdonen sus manes la hipótesis irreal— si hubiera oído hace unos días a aquel amigo nuestro que, refiriéndose a una sociedad ya revolucio-

nada, por un significativo error de lengua, en vez de hablar de sociedad socialista (valga la redundancia) o tal vez de sociedad comunista (valga la contradicción), dijo «sociedad marxista»?

10. Pero el sagrado terror, ante la evidencia de su propia cosificación, de sentir la palabra subversiva y liberadora convertida en Ley reguladora, se habría de haber disuelto seguramente en una benévola sonrisa: pues sociedad marxista, a la verdad, lo es la nuestra: por un lado, porque a Marx nos lo tenemos ya debidamente asimilado; y por el lado opuesto, porque esta Sociedad nuestra sigue siendo un objeto adecuado de la crítica marxista, y en el seno de ella siguen siendo sus métodos y palabras elemento inasimilable, subversivo para ésta y para cualquiera imaginable desde ésta.

I. 11. ¿Cuáles son pues las ideas o doctrinas asimiladas y vulgarizadas bajo nombre de marxismo que nos proponíamos tocar a lo largo de estos apotegmas? Pues bien, aparte de otros conceptos y proclamaciones más pragmáticos y vagos, a los que tenemos intención de dedicarnos hacia el final ya del escrito, sabido es que a las ideas marxistas en general se suele aludir principalmente como 'materialismo dialéctico' y como 'dialéctica histórica' (dejando de lado por ahora 'materialismo histórico'). En ambas denominaciones entra, ya como adjetivo, ya incluso como sustantivo, la referencia a la dialéctica o lo dialéctico. Ello es justamente lo que, como actividad que tiene por materia las ideas-cosas, no puede ser idea ni doctrina; y por supuesto que después de lo dicho, no vamos aquí a permitirnos el menor intento de análisis o congelación, en forma ni de resultados ni de recetario, de ese elemento de la actividad lógica a que se alude con los

términos de 'dialéctico' o de 'dialéctica'. I. 12. Viva por siempre y siga siempre libre, por nosotros, el corazón contradictorio del liberto, cuya libertad consiste en descubrir, a cada liberación, su propia esclavitud. Eso de la dialéctica, la ingenua costumbre de la lógica humana de volverse sobre sí misma, arrancaba del ejercicio del diálogo entre Yo y tú, que es nombre del no-Yo³; saltaba en una segunda fase a fijarse en la relación entre los términos antitéticos del lenguaje (la oposición entre A' y A, revela la identidad o sustancia A, pero así la sustancia se revela como contradicción), y de ese modo al

3. Por cierto que la antítesis entre los dos personajes del diálogo. Yo y tú, se denuncia verbalmente falsa en la segunda instancia dialéctica, y queda así lista para su destrucción real, del siguiente modo: 'Yo' es el nombre que se da a la subjetividad parlante cuando se ve forzada por la necesidad de la estructura de coexistencia a presentarse como un ser entre los seres («Yo soy un ciudadano, y todo el mundo tiene derecho a llamarse Yo»); 'tú' a su vez es el nombre que se da a lo que, siendo, no soy yo, a lo que me niega y aniquila en cierto modo, cuando por obra de la misma necesidad social se le ha de reconocer, a ese extraño, a esa amenaza de la monarquía de la pura subjetividad, una capacidad de hablar conmigo, de hablar igual que yo: reconocerle, en suma, una subjetividad (por ejemplo, «Te amo. ¿Me amas? Nos amamos mutuamente»). Pero desde el momento que Yo se reconoce como «yo-que-me-disfrazo-de-tí» y tú como «tú-que-te-disfranzas-de-Mí», desde ese punto empieza a amanecer la evidencia de que la oposición entre tú y Yo es falsa (tan falsa como real), y no ya (como era en los intentos de anulación del egoísta idealmente cínico o del místico perdido en el objeto de su amor, vuelto sujeto) por reducción a uno de los polos de la antítesis (tal es justamente la trampa más elemental del método dialéctico), sino por anulación de la antítesis en sí misma, que incluye, naturalmente, la de sus dos polos a la vez: por descubrimiento de que lo que allí en común había era la pura condición de objeto sostenida por la pretensión de subjetividad, o viceversa... Pero me temo estar tratando de derruir verbalmente una antítesis más allá de lo que consiente la situación actual misma del engaño y de la lucha contra él. *Forse altro.*

lenguaje, siervo constitutivo del Estado, le hacía traicionar al Amo; en fin, venciendo el último subterfugio que el Estado se había maquinado (en el paso, por así decir, de la edad antigua a la moderna) con la pretensión de que una cosa era la lengua y otra la Realidad, ha descubierto en la Realidad sin más la misma trama lógica, y al denunciar las antítesis reales que El no dejaba aparecer o mostrar la inanidad de las que El establecía, lo ha dejado desarmado de las armas del engaño ante el ataque de los hijos de la miseria. Claro está pues que esa costumbre, o arte o guerra o juego, por no llamarla con ningún nombre, que no tiene, no es cosa que vayamos aquí a usar para nada como tema. Es ello acaso lo que puede que pueda usarnos a nosotros. Que tenga a bien usarlos⁴.

I. 13. Y así nos limitaremos, en lo tocante a ese elemento que al marxismo se atribuye, a rememorar brevemente de qué es de lo que se trata por medio de la conmemoración de alguna de sus gestas gloriosas de las que más raigambre marxista tengan. Que apenas podrá ser otra

4. Las frases precedentes, y en especial las votivas, deberían leerse, por penoso que sea explicarlo, con cierta solfa: no se vaya a pensar aquí que confiamos en un Dios de la dialéctica que usa a los hombres (a manera de rezagados discípulos de Hegel, a los que el abuelo Marx se apresuraría a dar un palmetazo con la férula reservada para los idealistas, de la que el propio Heidegger tendría que andar muy listo para librarse); pero no: en lo único que se confía es en aquello que la tercera instancia de la dialéctica, aquella en la que Marx tan aplicadamente trabajara, nos tiene revelado: a saber, que las contradicciones son de la Realidad misma quizá; nuestro único dios es el demonio de la contradicción que el Estado lleve en sus entrañas.

5. Obra de aprendices de dialéctica era en Marx el indicar al paso que el caso del trabajo a destajo se reducía a caso particular del trabajo asalariado, dado que el producto se valora por el trabajo consumido y éste se mide en tiempo.

que la del asalto y derrocamiento de la antítesis entre Persona y Cosa (que podría también decirse la de Voluntad y Condicionamiento, o bien incluso la de Subjetivo y Objetivo). Es a saber, algo como lo siguiente. El Trabajo pretende seguir teniendo su esencia en la relación del trabajador con la cosa que trabaja, a la que hace ser y que le hace ser. Pero en realidad el Trabajo no tiene sentido ninguno en sí, no es una relación viva, desde el momento que él a su vez es una cosa, objeto de las operaciones económicas, que son las que le dan su ser (social) de mercancía. Y aún más: que no una cosa, sino la Cosa de la Economía es él, en cuanto que todas las demás se dejan reducir a ésa, al Trabajo-mercancía, que es la que les da su valor (su ser social) a todas ellas. Ahora bien, esa virtud valoradora del Trabajo, en la que consume su sentido como acción, no puede tenerla el Trabajo en sí, que, como mera relación abstracta, si no se nutriera de sustancia ajena, sería estéril como donador de ser, sino que la saca de la carne y sangre —por hablar en metáfora que el propio Marx no desdeñaba— del trabajador, de la «fuerza de trabajo» del hombre (que se nos permitirá glosar como «posibilidad de hacer otra cosa»), esto es, del hombre mismo (empleando convencionalmente la palabra 'hombre', con minúscula, para designar esa potencialidad), en cuanto el hombre se ve obligado a convertirse en Ser económico al ponerse en venta. El Trabajo-mercancía en que así se convierte el hombre no tiene, a su vez, medida más apropiada que la del Tiempo⁵, cuya epifanía por tanto coincide con aquella cosificación o socialización. Y nótese de paso que esa venta de la potencia quiere decir la conversión de la posibilidad en Ser, la realización de la entelequia, alabada y divinizada por Aristóteles. Es así, en fin, cómo el hombre, que pretendía ser lo otro que la cosa, se

revela identificado con la cosa y con todos los atributos económicos de ésta⁶; y aquí termina la anulación de la antítesis en el primer sentido. Pasemos al segundo. Observamos pues que, en virtud de la operación dialéctica en primer sentido, que acabamos de reseñar, el Dinero, nombre común de todas las cosas, ha ingerido en sí, como una sabia vivificadora y humanizadora, la virtud que adquiriera por el proceso de compra-venta de aquella posibilidad de hacer o «fuerza de trabajo»: es así cómo el Dinero deja de ser una cosa inerte⁷ y se convierte en Capital, que es el Dinero vivo y —sin el más leve asomo de metáfora— hecho hombre⁸. Como tal, le corresponden y manifiesta efectivamente todas las características y actividades de la criatura viva y en especial de la criatura humana (entiéndase «del Hombre», en abstracto, que es la sola manera en que deberíamos haber hablado de El); y así crece, se ayunta con sus semejantes, recibe cargos y honores, constituye asociaciones de capitales y establece organismos políticos y ejércitos a su servicio, se reproduce, resulta más o menos fecundo, muere (al menos individualmente, como los hombres; cupiera augurarle alguna suerte análoga como género y abstracción real, la misma suerte que al Hombre, idéntico con El), y en fin, hereda todos los rasgos de subjetividad que los trabajadores le han cedido; tiene también su voluntad y sus caprichos (pues capricho se llama no a otra cosa que a la actividad que el observador no ha conseguido explicarse racionalmente; y los fenómenos inflacionarios de nuestra época producen a los economistas muy similares desazones y desconciertos, recubiertos de fatuidad, a los que antaño las mujeres a sus amantes) y también, por

6. Nótese que cosas no hay más que las sociales, en cuanto que también las que se llaman naturales (aquéllas de que se habla) son obje-

tos en el Mercado y por lo tanto sociales igualmente. Significativa es a tal propósito la repugnancia de Marx a admitir la tierra como fundamento de valoración de la mercancía.

7. En la etapa de crecimiento y robustecimiento de la economía capitalista el Dinero seguía corriendo peligro a veces de reducirse a cosa inerte, de perder su alma, lo cual se percibía en la recuperación de su cuerpo o materialidad: era la olla de Euclión el avaro, el dinero improductivo, el dinero reconvertido en oro. Por el contrario, en el pleno desarrollo de la Economía la materialidad se vuelve un pretexto cada vez más innecesario, y el cuerpo del Dinero puede llegar a consistir en cosa tan espiritual como la pura virtud burguesa y convenio verbal del Crédito. De tal modo que una de las mejores gracias del general De Gaulle fue sin duda cuando el año pasado con un irregular aspaviento hizo temblar a los magnates de las finanzas en el terror de que se fuera a desvelar el *arcantum imperi*, el secreto guardado en los profundos y sellados sótanos de los templos (el desvelamiento del arcano de los grandes dioses consiste siempre en el descubrimiento de su vaciedad): que se descubriera —esto es— que, si en las cámaras se guardaba oro todavía, el oro que en las cámaras se guardaba estaba casi totalmente vacío ya de oro.

8. Que el Dinero estaba volviéndose un ser vivo lo sabían bien los capitalistas antiguos, que llamaban en griego 'cría' a los intereses, en latín 'cabeza' al capital, 'parir' al producir réditos; y véase cómo en *El Mercader* autoriza Shylock la usura identificándola con las ovejas de Jacob («para sus fines cita el diablo la Escritura» que exclama en esto el virtuoso Antonio, con la habitual irreverencia para con el amigo y vano escándalo publicano respecto a la Escritura); y aun ya en el XVI con el Don Dinero de Quevedo tenemos el paso a la personificación, o mejor aún cuando el mismo enuncia en un soneto el proceso de sustitución del Hombre-microcosmos por el Dinero: «este en dineros ásperos cortado / orbe pequeño al hombre le compite / los blasones de ser mundo abreviado». Pero ello es que, no antes, sino aun después de Marx siguen las gentes tomando tales expresiones como metáforas y burlas, como en la necia convicción de que en verdad las riendas sigue llevándolas el Hombre de todos modos y que el Hombre seguimos siéndolo los hombres. He aquí cómo la poesía y el humor, pese a su pretensión reveladora, en cuanto se venden como humor y poesía, se reconducen a la función asimiladora y rinden su correspondiente pleitesía al Capital.

supuesto, sus necesidades imperiosas de ámbito vital y de materias primas, de las cuales la esencial la carne y sangre humana que arriba metafóricamente se citaba. Así es como se cumple el paso de la anulación de la antítesis un sentido inverso y queda al desnudo la vanidad de la oposición entre Cosa y Hombre; que sin embargo, se sigue manejando en nuestro mundo y se seguirá mientras subsista el Sistema que la necesita?.

I. 14. Conque, glosado ya brevemente, pulsadas para recordación —espero que no con demasiada infidelidad— algunas de las teclas del esqueleto de la dialéctica marxista, y cumplido así el grato deber de discípulos torpes, pero voluntariosos, del Dr. Marx, podemos ya pasar a ocuparnos de lo que queda en las expresiones 'materialismo dialéctico' y 'dialéc-

9. Hay quienes tienden a pensar más bien que las antítesis no son entre objetos (o sustantivos), sino entre proposiciones, pues que la contradicción tan sólo entre proposiciones puede darse, sin ver que objeto y proposición no son más que respectivamente la manifestación real y la lógica de los mismo, diferencia que el proceso dialéctico tiende a anular como la última de las antítesis. En todo caso, una antítesis como la recorrida en el párrafo precedente se deja reducir sin más a su forma proposicional: por ejemplo, «Los hombres hacen las cosas / las cosas hacen al Hombre», cuyo análisis podría comenzar convirtiendo el verbo *hacer* en copulativo y añadiendo «Los hombres hacen a las cosas Hombre / las cosas hacen al Hombre cosa», etcétera. Si se quiere, en fin, otro ejemplo de antítesis proposicional (pues las hay, en efecto, que de primeras se presentan como tales), tómese el siguiente: «Julio Verne previó la gesta de los astronautas / los astronautas han seguido las instrucciones de Julio Verne»; que bien puedo dejarme aquí propuesta como ejercicio de dialéctica sobre el que volver en mejor momento, aunque prometiéndome que probablemente habré de venir a lo largo de él a tropezarme, desde punto de ataque tan distinto, con algunas de las tesis dominantes sobre la institución del Tiempo Y de la Historia, a las que pienso dedicarme en el capítulo III.

tica histórica', una vez eliminada la referencia a lo dialéctico que en ellas se contiene. Lo cual es, como se ve, 'materialismo' por un lado, 'histórica' por otro.

II. 15. 'Materialismo' se diría que es una palabra sólida, poco sutil ni ambigua o que pudiera desorientarnos tomando, como Proteo al sentirse asido por los brazos del atacante, nuevas y diversas acepciones. Y en efecto, con confianza hoy, gracias a la madurez de las contradicciones en que nuestras clases viven, podemos anunciar que, entiéndase como se entienda la referencia a la Materia que en ella se contiene, ella se destruye a sí misma y dice lo contrario de lo que quiere.

II. 16. Es evidente, sin embargo, que la Materia a que las posiciones materialistas se refieren no es una materia propiamente material. ¿Sino una materia ideal, entonces? Lejos de nosotros la humana tentación de mantener semejante antítesis, que es tal vez justamente contra la que vamos. La Materia es, por ejemplo, de ordinario aquello contra lo que choca y se da de coscorriones la criatura humana en juventud o estadio de formación, hasta el momento en que por medio de esos repetidos golpes aprende definitivamente a conocer la Realidad y colocarse en ella. Y llamar materia al sitio contra el que esas colisiones docentes se producen puede ser muy justo, pero implica desde luego una modificación en el concepto de materia con respecto al que en la Física regía en otros tiempos y sigue rigiendo en el sentido común cuando a los hechos físicos se refiere.

II. 17. Por los escritos de Carlos Marx en todo caso está bien claro que a lo que él de ordinario alude, lo que usa prácticamente en su especulación bajo nombre de actitud materialista, implica una Mate-

ria que consiste en la Necesidad de las leyes económicas o sociales; y se define de la manera más vulgar tal actitud como la concepción teórica de que los condicionamientos económicos o reales son previos e imperativos sobre las concepciones teóricas que en ellos surgen. Tal es la Materia marxista propiamente dicha, por más que no deje de resultar conmovedor y significativo ver sobre todo a aquel leal San Pedro, por buen nombre Federico Engels, prototipo de tanta aplicada juventud de hoy día, cuando trata voluntariamente de convencerse de que toda la materia son transformaciones de una misma, la social como la física, unas mismas las leyes físicas y las sociales, y llega por ese camino con toda congruencia a describir el comportamiento dialéctico de los cuerpos físicos, en los cambios de estado por ejemplo; con lo cual se contribuía a desarrollar la concepción, tan cara a las ansias totalizadoras y unificadoras de la Ciencia positiva, de que de la materia inorgánica sale la orgánica, de la orgánica la vida, de la vida los monos, de los monos los cazadores, de los cazadores el comunismo primitivo, de éste la sociedad esclavista, de la cual la feudal, de la cual la burguesa, de la cual la revolución burguesa, de la cual la proletaria, de la cual el estadio socialista, del cual el comunismo.

II. 18. Mas si pudiéramos por un momento dejar de lado las arrogantes y confortables construcciones de la Ciencia y aternos a la más humilde observación en torno y dentro, parece claro que la única materia con la que tropezamos es ésta de las Leyes Económicas o Reales (con ocasional manifestación en leyes propiamente dichas y en instituciones laborales o militares), y que las pobres cosas materiales, en la medida en que de alguna manera existen todavía, lo hacen más

bien como mero objeto de Ellas y pretexto visible de su aplicación¹⁰; que si una vez, según se cuenta, el frío y el hambre en algún modo crearon el Estado, de hecho y ya el frío y el hambre, y sobre todo el miedo prehistórico de ellos, no son sino otras armas del Estado.

II. 19. Ahora bien, si esa Materia es en realidad de carácter legal, psíquico, social, jurídico, verbal y todo lo que se quiera por el estilo, ¿por qué se la llama materia todavía, con una palabra que al hablante ingenuo le sigue sugiriendo la

10. Es en este punto donde la buena mala conciencia burguesa, que con frecuencia presume de política, esa piedad ginebrina, por así decir, que continuamente embrolla los posibles impetus de la mala conciencia mala, suele acudir a la India: quiero decir, a rememorarlos de que hay sitios en que la gente se muere también de hambre. Por supuesto que uno prefiere hablar de las modalidades de Estado que conoce más de cerca, y que al tiempo parecen las más modernas y dominantes. Ojalá salgan del pueblo indio voces claras que describan con despiadada precisión por qué procedimientos se muere allá la gente de hambre, aunque nada más sea, para un primer estudio, comparando en la medida que se pueda con los procedimientos por los que se moría antes del contacto con Occidente. En tanto, no hay por qué negar aquí que en una situación del mundo, a pesar de los esfuerzos sistematizadores del Estado, tan compleja y tan incongruente haya dentro de la Historia en algún modo restos y apariciones de la prehistoria, esto es, de la situación hipotética en que la opresión de la tribu operaba desde fuera de la tribu, por medio de los dioses del frío y de las necesidades naturales; no tiene el análisis por qué ponerse a excluir de plano tal posibilidad (no más misteriosa que el hecho, de que igualmente se nos habla, de que, a pesar de que la enfermedad parece un hecho social y fruto de la maldición de Jehová, haya bestias que padezcan epidemias, al parecer, naturales), con tal de que no se esté queriendo sacar de ello subrepticamente la consecuencia de que los verdaderos enemigos, contra los que hay que ir, no ya por la administración, sino por la revolución también, siguen siendo siempre el frío y las necesidades naturales, como entes que ahí siguieran independientes y exteriores.

mas:
man
físic
foto
más
dad,
por
esa l
todo
mir,
toda
la re
con
tífic
mula
hech
abstr
do, l
en s
en s
expu
en é
mejor

11. N
revela
esta r
por s
mater
algún
Cienc
Engel
ha ve
graci
ción,
con '
por a
brien
mism
la ex
pendi
la obs
a la í
cia co
verdad
cosas
y su
sustit
por la
tan a

masa que el panadero apuña entre sus manos, las esquiras de átomo que los físicos le siguen haciendo ver hasta en fotografía, y aquel peso, soñado en el más dulce abandono a la ley de la gravedad, del cuerpo de la amada? Pues bien, por un lado parece que es verdad que es esa Materia la que ha adquirido y ocupado todos los atributos de la materia, el oprimir, el desgarrar, el golpear, en suma, todas las manifestaciones de la inercia y la resistencia. Pero es que, por otro lado, con la denominación y la concepción científica parece contribuirse a recubrir y disimular, en función de supraestructura, el hecho de que lo social es lo natural, lo abstracto lo concreto, lo psíquico lo pesado, la convención la necesidad: a ocultar, en suma, que si el trono del tirano sigue en su sitio, es el joven heredero el que, expulsado el rey anciano, se ha sentado en él sin que nos demos cuenta y, para mejor disfrazarse, ha seguido conservando

el mismo nombre ¹¹.

II. 20. He tratado de describir hasta aquí meramente algo de la situación real y las contradicciones que implica con sus propios nombres. Pero quiero ahora tratar de mostrar el error dialéctico mismo que ha llevado en el marxismo a la conservación de la concepción materialista, error por el que el marxismo se instituye, con toda la Ciencia positiva de su tiempo, en supraestructura y trata de encerrar en la expresión 'materialismo dialéctico' una flagrante falta de sentido.

II. 21. El pensamiento marxista, en efecto, se veía forzado a adoptar una posición materialista por reacción a la ideología idealista, y en especial a la congelación del Espíritu hegeliano y a la entusiástica charlatanería de los diádocos de Hegel, que a veces incluso, habiendo descubierto que toda la Sociedad era un último término y en su fundamento mismo Ideología

11. No teniendo aquí lugar para desarrollar una reveladora consideración paralela, la apunto en esta nota para que el lector curioso la desarrolle por su cuenta: es a saber, la de que mientras el materialismo histórico pretende encontrar de algún modo su último fundamento sólido en la Ciencia física (véase lo dicho a propósito de Engels al fin del § 17), la Ciencia física en tanto ha venido practicando una progresiva desintegración de la materia y, por así decir, sublimación, primero en cuanto a denunciar su antítesis con 'energía', y en el último estadio, alcanzado por algunos físicos honrados y perplejos, descubriendo cada vez más problemática la oposición misma entre 'objetivo' y 'subjetivo' (dudas sobre la existencia, por ejemplo, del neutrón independiente de su función como objeto de la observación misma y de la teoría). Y respecto a la íntima conexión de este proceso de la Ciencia con el proceso de la sublimación del Dinero, verdadero hombre último y fundamento de las cosas materiales, a que se ha aludido en el § 13 y su nota 7 (dándose pues en ambos casos la sustitución de la cosa por el crédito o fe en ella, por la *fides*), muy vehementes sospechas le asaltan a cualquiera. No dejaremos sin embargo de

apuntar igualmente un proceso inverso y complementario de ése en el desarrollo de las técnicas: es, en efecto, una característica de las costumbres de Occidente que, cuando una abstracción ha llegado a adquirir en la Sociedad un fuerte grado de realidad, el Hombre Occidental se dedica a materializarla, y hacerla ser literalmente una cosa: así con la Esencia, en que la perfumería servía dócilmente a la metafísica; así con el rojo, cuando llega a materializarse en pintura roja, que vendrá a ser el criterio químico definidor del rojo mismo; así también con la Materia: nacida ésta como material de construcción (= madera: *hyle* y *materies*, sobre todo si ésta se saca de la raíz **dmeH-* «construir», aunque no sea de rechazar la implicación con *mater*), sufre en segunda instancia una sustancialización que la hace ser el sustrato o base de todas las cosas indistintamente; esta materia abstracta de momento —claro está— no existe, pero se usa cada vez más abundantemente, hasta llegar al punto en que, ya en nuestros días, trata de existir de hecho por todos los medios posibles; se entiende que me refiero a la creación de las materias plásticas, que tienden a ser una verdadera realización de la materia aristotélica.

y Religión, se ilusionaban más o menos explícitamente con la idea de que bastara por tanto la demolición crítica de la Ideología para revolucionar la Sociedad misma. Con mucha razón pues se rebelaba Marx contra semejantes concepciones (pues justamente, si la Idea estaba hecha Realidad, ello mismo implicaba que no eran las ideas ni las críticas teóricas lo que pudiera tener poder sobre lo que era una realidad material, en el sentido social de la palabra), y así, condenando la Razón hegeliana como la última cara de la progresiva sublimación de Dios y el idealismo como la última forma —confiaba él— de la Religión, se metía como remedio contra ello en las filas, que avanzaban nutridas y vigorosas, de la Ciencia de su tiempo y restablecía (qué digo «re-» porque «la danza sale de la panza» era cosa vieja) la Realidad material como el verdadero fundamento por el que también los llamados fenómenos espirituales no podían menos de estar condicionados.

II. 22. Ahora bien, 'materia' era evidentemente polo de una antítesis con 'Espíritu': si 'Espíritu' se quita, la Materia no es materia; pues la entidad de uno sólo en su contraposición al otro puede asentarse. La antítesis se anulaba por su reducción a un solo término: justamente la manera en que las antítesis nunca pueden anularse. Al Espíritu se le ha hecho materia (en cuanto que se le ha reconocido como producto suyo o supraestructura); pero la Materia no puede devorar así al Espíritu sin asimilarse lo que era propio de la sustancia de éste, sin hacerse a su vez en cierto modo Espíritu; que es lo que en este caso ha sucedido. La negación de 'Espíritu' por su reducción a 'Materia' podía haber sido una destrucción real tan sólo si la anterior tentativa de síntesis en sentido inverso, la hegeliana o posthegeliana, de hacer del Espíritu una realidad (al con-

cebir la Realidad misma como epifanía del Espíritu) hubiera podido tener éxito, esto es, hubiera en realidad la Materia quedado convertida en espíritu: entonces, una negación de la síntesis, en forma de negación del Espíritu Material, habría constituido una anulación de la antítesis y la hubiera destruido realmente. Ahora bien, todo aquello era fantasía: el Espíritu hegeliano seguía siendo espíritu (supraestructura), flotando en el éter de los profesores y oponiéndose a la miseria de los pueblos trabajadores; por lo tanto, la negación del Espíritu no realizaba anulación ninguna de la antítesis, sino que seguía siendo una anulación teórica y la antítesis seguía en realidad rigiendo; únicamente, se tenía así, en vez de un Espíritu material, una Materia espiritual, esto es, ideológica, teológica, divina. Dicho por el camino corto: la negación del Espíritu lo reduce teóricamente a materia; la afirmación de la materia la convierte realmente en Idea. Y así todo el proceso dialéctico se mantiene dentro del gabinete de los teóricos, sirviendo de ese modo, como supraestructura real, al mantenimiento del Estado.

II. 23. Confío, con las debidas precauciones, en no estar inventando nada al describir ese proceso: si puede uno a estas alturas denunciar con cierta simplicidad semejante error, apenas podrá ser sino sobre la base de que el error ha florecido suficientemente en la Realidad. Que la Realidad llamada material es hoy un dogma intangible, que «realista» quiere decir aproximadamente «moralmente bueno», que la Ciencia positiva, sea Física o sea Economía, cumple como ninguna otra religión las funciones de la Religión de nuestro mundo, y entre ellas la principal: la de ser opio del pueblo (baste con el dolor de ver las llamadas masas contemplando boquiabiertas la ascensión del

Hombre hacia la luna ¹²⁾, que, en fin, la adhesión a esa creencia y culto ha sido buena parte a que el socialismo haya tirado por caminos que hoy al ojo frío del observador se le aparecen como una evolución, tan brillante como trivial, y al corazón ardiente del rebelde como traición en algún modo, son unos cuantos hechos en los que espero que no haga falta insistir mucho.

II. 24. En cuanto a aquello que al claro pensador que conmemoramos le forzaba ya en parte a mantenerse fiel a falacia tal, sólo superficialmente consiste en la contaminación con el entusiástico desarrollo de la Ciencia positiva y progresista que en sus años producía, como necesario sostén

12. La historia de las fórmulas o modismos acuñados por una sociedad, si se analiza con una cuidadosa objetividad (o sea, sin confundir con el objeto lingüístico acuñado sugerencias que al investigador, como individuo hablante de la misma lengua del modismo, pudieran ocurrírsele) y siempre que se trate de una fórmula profundamente arraigada en el estado de sociedad correspondiente, no puede por menos de iluminar la contextura de la sociedad a la que corresponde, y que no sólo ha producido ese modo de hablar, sino que está producida por él también. Así, el «estar en la luna», que era cosa que antaño conseguía la Humanidad por medio de la Religión y las novelas de viajes y sentimentales o el embaucamiento de los juramentos amorosos o la propaganda política, meramente verbal aún, a medida que la imaginación, por el propio éxito en la realización de sus engendros, se va agotando entre las gentes, ese estar en la luna se ha ido convirtiendo en algo que requiere una operación científica y real («el Hombre ha llegado a la luna», «ya estamos en la luna»), aunque conservando, por supuesto, la misma función social que antaño, como la identidad de la fórmula verbal, «estar en la luna», nos lo denuncia. Lo que ha cambiado es que antes se trataba de un modismo, con conciencia de sentido figurado y utilizado en son de crítica, mientras que ahora, puesto que el modismo se ha realizado materialmente, aquella conciencia ha desaparecido y no se trata de un modismo, sino de una frase corriente del lenguaje serio.

suyo, la economía capitalista posterior a la revolución burguesa: mirado más a fondo, ello estriba en una necesidad tan vieja como el mundo histórico y que se demuestra absolutamente imperiosa en él para la sustentación del Estado mismo: la necesidad de Causa. No se podía anular la antítesis porque la insoslayable obligación de ofrecer recetas para hacer algo obligaba a situar el principio del mal en algún sitio determinado; y así, a pesar de que el análisis de Marx mostraba exitosamente en el Dinero la reducción a abstracción de todas las realidades, sin embargo la Materia (concretamente hablando, la base económica) vino a ocupar el puesto de la Causa, y pese a todos los esfuerzos de la dialéctica marxista, la relación entre Ella y la supraestructura (el Espíritu destronado) no era una antítesis anulada, sino vigente, y en verdad no como una desnuda relación de antítesis siquiera, sino en la vieja relación de Causa-efecto. Pero ello es que probablemente todo lo que se establece como Causa última ocupa el lugar de Dios, y que en tanto subsista la necesidad de relación causal (mero disfraz científico de la necesidad jurídica de inculpación), la ilusión de la libertad humana subsiste y, por tanto, la esclavitud.

II. 25. No parece pues que sea afirmando un polo como se niegan las antítesis, sino destruyéndolas en su funcionamiento mismo; y ésta entre Materia y Espíritu, entre Realidad y teoría, no es ninguna antítesis que pueda la teoría destruirla, ni el materialismo ni ninguna otra, sino tal vez la rebelión de los miserables, que es a un tiempo contra la opresión y contra la mentira que, sustentada por la opresión, a la opresión sustenta. Le cabe confiar al corazón rebelde (pues nadie le ha demostrado lo contrario y tal vez él sabe que no puede demostrársele) que mal no hay (como

antitético de bien), puesto que mal es Todo, y que ese Todo es tan sistemático y estructurado por lo menos como el lenguaje mismo, de tal manera que, cualquiera de sus antítesis o síntesis que se ataque, se está atacando al Todo; o seáse, que todas las antítesis son causa, en cuanto todas sostén de la estructura; bien que quepa añadir «unas más que otras» en algún sentido, y ahí probablemente el fundamento de cualquier táctica. Mas por el pronto, al propósito presente, bien será que sigamos fieles a Marx en el asalto a todos los idealismos, a todas las sucesivas caras últimas del Señor, y así, en nombre del deseo de que los cuerpos resuciten, que es el grito de revolución de los miserables, toda teoría materialista habrá de ser rechazada firmemente como idealista y heredera de los engaños y tiranías de la Religión.

II. 26. Pero no será bien tampoco pasar de aquí sin formular nuestra alabanza a Marx en el respecto de que él siempre representa, en relación a los profesores universitarios de que procedía, el momento de la teoría saliéndose de sí misma, saliendo, por así decir, a la calle, precisamente al negarse a sí misma como motor de revolución. Ciertamente que es justamente a la necesidad que, al así salirse, se le presenta de recomendar vías de acción a lo que acabamos de atribuir en parte su reducción de nuevo a ideología, materialista entre otras cosas; pero el acto mismo de negarse a sí misma la teoría y de salirse, por así decir, a la calle no se critica con ello, sino bien por el contrario. La teoría no puede salir ciertamente, como una ciencia aplicada cualquiera, a recomendar praxis (y cuando en realidad lo que se pretenda sea simplemente alguna evolución más justa y algún progreso y arreglar la administración de las naciones, para lo cual, como para cual-

quier otro negocio de menor nobleza, se requiera Causa y Ciencia y dioses, se haría tal vez mejor un declararlo así y en no emplear en ello fuerzas y nombres de revolución), pero sí que sale a denunciar su propia miseria como teoría y, tratando de confundirse con el pueblo, con las otras manifestaciones de la miseria y la esclavitud, contribuir con ellas a desmontar las síntesis y antítesis reales en que el Orden de la Sociedad se asienta.

III. 27. Y ahora, en cuanto a lo de «histórico». Que la dialéctica sea histórica podía querer decir sencillamente que las operaciones dialécticas no son elucubraciones de la mente observadora, sino alteraciones de la Realidad; en ese caso, se sugeriría que la Realidad es de algún modo dialéctica, que el Ser padece contradicción y trata eternamente de resolverla; que los procesos lógicos son reales, en cuanto que no pueden menos de identificarse con los procesos del Ser mismo. Pero puede querer decir también que la dialéctica del Ser se manifiesta en las transformaciones desarrolladas sobre el Tiempo que la ciencia histórica registra y rememora; en ese caso, al revés, lo que se está sugiriendo es que los procesos dialécticos de la Realidad son de naturaleza histórica. Y es en esta segunda acepción donde tendríamos que sospechar una presión sobre el análisis marxista de la ideología historicista, que no por casualidad floreció con toda pujanza durante los años de la vida de Carlos Marx; una cesión a la presión de las modas vigentes de la Ciencia que no podremos tratar con menos comprensión que la que desearíamos que alguien usara un día al sospechar sobre nuestro pensamiento la presión, por ejemplo, de la manía estructural característica de la Ciencia de nuestros días.

III. 28. Pero aún más: si al ensamblar 'dialéctica' con 'historico' lo que se quiere es insistir en la realidad de las operaciones dialécticas, ¿por qué a la Realidad se la llama Historia? Ese es el punto de arranque para nuestra crítica de ese aspecto de la ideología marxista. Pues si se dice que 'histórico' puede ser un mero sinónimo de 'humano' o 'social' y 'dialéctica histórica' equivalente de 'dialéctica de la Sociedad' o 'de los comportamientos públicos humanos', y que se trataría puramente de una renovación terminológica, responderemos que no hay puras renovaciones terminológicas: que cuanto menos evidente sea la alteración del sentido con la adopción de una designación nueva, tanto más evidente debe de ser la intención real, la necesidad social, que está promoviendo el cambio de la designación. Y así en este caso, puede que 'histórico' no quiera decir lo mismo que 'social' sino que implique más que nada la idea de Tiempo, obedeciendo a una fase de nuestra Sociedad en que la concepción de lo social se vuelve esencialmente histórica, en el sentido de 'temporal'.

III. 29. Porque veamos lo que sucede con la Historia. Sucede ante todo que la misma palabra que nació para designar la investigación y narración de los hechos

13. Podría decirse que también se habla de la anatomía de una persona (español antiguo *notomía*) y que la retórica falangista desarrolló entre sus costumbres más notables la de decir que las gentes se paseaban por la áspera geografía de España: usos, como se ve, que, aparte de su extensión restringida a círculos de hablantes y épocas de moda, no creo que llegaran a darse nunca emancipados de la conciencia de uso figurado, cosa que no sucede con *Historia*. En cuanto al uso de *Gramática* lo mismo para el estudio de una lengua que para el objeto de su estudio, hay que dejarlo aparte: pues ahí la relación entre el objeto y el estudio del objeto es de una naturaleza singular, que permitiría en cierto modo hablar de real identidad entre ambos.

humanos, la ciencia de ellos, se aplica sin más para designar a los hechos mismos¹³. Ahora bien, ya que una narración, el curso de una investigación incluso, esté sometida a aquella «ley de la linearidad del significante» enunciada por de Saussure, la realidad misma que se estudia o narra ¿estará sometida del mismo modo a esa ley de ordenación enunciada para el lenguaje? ¿No lo vendrá a estar precisamente en virtud de la identificación del objeto con su narración escrita? O en todo caso, la designación de los hechos sociales como 'Historia' ¿no estará contribuyendo a imprimir a esos hechos un carácter, por así decir, histórico, a que de hecho se invierta la relación entre narración y acciones, de tal modo que, al revés de la pretensión originaria, no venga ya la narración a dar cuenta de las acciones, sino que, haciendo verdad la vanagloria del aedo, sean las acciones las que tengan su esencia en dar contenido a la narración histórica?

III. 30. ¿Qué fenómeno, si no, es éste de la conciencia histórica, que tan peculiar parece ser de este último siglo y medio cuyo transcurso estamos hoy conmemorando? Ello consiste, al parecer, en que cada vez más, progresivamente, cada cosa que se hace o que sucede se contempla *sub specie Historiae*, cada vez más se sabe a sí misma como suceso histórico; o sea (puesto que, según la diosa le enseñó a Parménides, ser y saber vienen a ser lo mismo) que el hacer algo padece una reducción cada vez más inmediata a ser algo. La postura que el presidente o el capitán de empresa toman a la cabecera de su mesa cada vez imita más la imagen fotográfica que debe eternizarla; la emoción de la competición deportiva consiste ya más que nada en un constante acoso tras las cifras en que el marcador vaya a quedar paralizado; ya casi sobre el lecho

mismo del amoroso juego los ojos del amante están cantando el «Ya es mía Yasumiko» de la coplilla japonesa; y mismo entre nosotros, los días que no arde el claro fuego de la plebe estudiantil, que son los más del año, nos encontramos lanzándonos a acciones muchas veces que consisten en hacer las noticias de los diarios de la mañana siguiente ¹⁴.

III. 31. Todo está en el Tiempo. El conservadurismo más feroz es el más dinámico; y es el Tiempo la máscara predilecta del Ser en nuestros días. Donde por 'Tiempo' se entiende exactamente lo que sigue: extensión lineal sobre la que los recuerdos y las esperanzas (o expectativas) ocupan posiciones simétricas con respecto a un eje, carente de otra entidad que ésa de ser eje de simetría entre los unos y las otras. Uno de los segmentos —digamos el positivo— llámase Futuro; su simétrico, pasado; y presente, el cero móvil de la línea. No pregunte el lector si es que esa línea está en las mentes de los hombres (acaso imbuida allí por la circunstancia de que los principales hablantes de Occidente se han criado en lenguas que tienen todas un verbo organizado en los tres tiempos) o si por el contrario está en la realidad con independencia de observadores y referentes: porque está en la Realidad *tout court*. Compruébese, si no: ¿sería acaso recibida como más realista la propuesta de otra imaginación distinta de las cosas, como, por ejemplo, que el pasado no fuera más que recuerdos de los cuerpos vivos y elemento de los mecanis-

14. Recordemos, con el debido dolor y respeto para quienes en el día que se escribían estas líneas iban a comparecer ante el Tribunal, aquella indignada exclamación que el grupo más activista de nuestros compañeros del pasado curso imprimía en una de sus hojas al lado de la referencia de cada una de las gestas realizadas por el grupo: «¡¡La Prensa calla!!».

mos actuales de la Sociedad, y el Futuro (pese a agendas o planes quinquenales) no más que sus deseos, esperanzas o temores, y que todo no era sino un ovillo, y que el hilo aquel del Tiempo no se ve por ninguna parte? En alguna situación arcaica y anacrónica puede que una manera de ver como ésa pudiera contar como más sensible o más directa; pero hoy la Realidad es lo otro: ésta línea del Tiempo es nuestras vidas; y la entidad de Napoleón no es muy distinta, salvo por el signo, de la del alcalde de Nueva York del año 2120, de cuyos problemas urbanos y ocupaciones diversas muchos tienen una idea más clara que de las andanzas del corso; y en cuanto a la entidad, lector, de éste que esto escribe, nula, salvo la parte en que pertenece al segmento de Napoleón y de aquella con que participa del segmento del futuro alcalde.

III. 32. Mentiría pues quien dijera que el Tiempo es una mera convención, tan indiferente como otra para su utilización en cualquier sentido; que no merecería por tanto perder en él (*time is money*) el que le estamos dedicando en nuestra crítica, y que para nada atañen al interés de la acción revolucionaria ni la línea del Tiempo ni la visión histórica del mundo. Mentiría, porque Tiempo es nombre de la Realidad vigente, esto es, de aquello a lo que el corazón rebelde y la razón despiadada niegan todo derecho a subsistir. Muy cargados de intereses en el Mercado tendrían que estar los ojos que no vieran que la aceptación del Tiempo es incompatible con cualquier aspiración denegadora del Estado, o llámesele revolucionaria: pues esa aceptación por sí misma transforma aquel impulso en motor de una evolución a lo largo de la línea del Tiempo. Quien sostiene el Tiempo sostiene el Capital, con el que en la fórmula del interés tan fácilmente se

trasmuta. «Revolución en el tiempo» es una verbalización reaccionaria, tan hueca de sentido como cargada de intenciones negras: la revolución dentro de la Historia no puede ser sino un proceso (de carácter tal vez revolucionario) que contribuye a la evolución de la Sociedad, y por tanto a su subsistencia. De revolución si alguien se atreviera a hablar (que no debiera, por lo dicho en el § 1), sólo habría de decir, siguiendo en el lenguaje temporal todavía, que es el fin de la Historia, y de una manera más limpia, que ella es por definición incompatible con la Historia.

III. 33 Ahora bien, el marxismo corrientemente ¿observa tal carácter temporal o histórico de nuestra Realidad para denunciarlo y desmontarlo? No: el marxismo de ordinario opera también él con una visión histórica de los hechos, es decir, con la visión vulgar e impuesta por la Sociedad vigente. Testimonio de ello el más visible y superficial tenemos en las concepciones referentes al Futuro: que, así como el punto en que la doctrina marxista falla de la manera más notoria para la opinión vulgar es el de la profecía, donde se anunciaba un desarrollo del Capital y del Mundo que no metía en cuenta la integración de la propia profecía en el Mundo y sus nuevas formas de Capital, así también, correspondientemente, hoy en día, cuando estamos viviendo en el Futuro de la fe marxista, no suelen encontrar los adeptos del marxismo el más ligero empacho en proclamarse al mismo tiempo progresistas, en hablar del Progreso, en competir incluso con los capitalistas en alcanzar más pronto algunas de las metas que están señalizando los rasles del Futuro; ni en hablar, en fin, de cosas tales como las etapas de la Revolución, condenando así la revolución a ser Historia, que es el sitio de las etapas y del Progreso, y

haciéndola así ser —*nomen omen*— revolución en el sentido de «vuelta a las andadas».

III. 34. Pero la idea de que la revolución, al igual que los negocios, los matrimonios, el desarrollo de los sistemas económicos, los planes de saneamiento de las marismas, de supresión del chabolismo o de subida en un 3,5 % del nivel medio de vida, se haya de cumplir en el Tiempo y dentro de la Historia no es más que la manifestación extrema y provocativa del error más profundo que aparece en la raíz de la Ideología, desde el momento en que, en vez de someter el Tiempo al análisis dialéctico, se conciben los procesos dialécticos desarrollándose en el Tiempo. La tentación es vieja: no sé si fue la propia mala hora de Heraclito (en su mundo, por otra parte, no debía de ser el Tiempo enemigo de tanto cuidado todavía) o si ha sido algún celoso glosador de su texto el que, como segunda parte del fr. 88 Diels («lo mismo vivo que muerto, y despierto que dormido, y joven que viejo»), ha hecho seguir la infortunada aclaración «Pues esto, en trasmutándose, es aquello, y aquello a su vez, en trasmutándose, eso». ¿Qué de extraño que el propio Marx cediera de vez en cuando a esa servidumbre? Y más aún: ¿Quién puede pretender que, dentro de un mundo histórico, se pueda pensar de una manera que no sea histórica al fin y al cabo?

III. 35. Pero no faltaría más sino que, encima de tener todos los motivos para juzgar tal pretensión de salirse fuera de la Historia con los escritos o la imaginación como descabellada, siguiéramos pretendiendo que alguna de esas visiones o concepciones necesariamente temporales de los hechos pueda tener algún destino más allá de ser ella a su vez arrastrada por el torrente de los tiempos. Desaparez-

ca de hecho el Trabajo y la jornada laboral y los fines de semana: a ver en qué queda la concepción lineal del Tiempo y la realidad del Tiempo mismo con toda su metafísica acompañante.

III. 36. De momento, limitémonos modestamente a la negación de esto que se nos impone y que el marxismo mismo parece asumir como aceptable de ordinario: que las contradicciones de la Realidad se desarrollen ni resuelvan, ni deban desarrollarse o resolverse, en orden cronológico. Ni la antítesis «caliente/frío» se resuelve calentándose lo frío y enfriándose lo caliente (por el contrario, ésta es la manera de que la antítesis subsista eternamente) ni la antítesis «trabajo/ocio» ganándole progresivamente horas al Trabajo para el ocio (con lo cual el resultado —ya se ve— no es sino que el ocio se vuelva progresivamente trabajoso), así como tampoco la de «mujer/varón» haciéndose la mujer varón y afeminándose el otro (o si no, sería una revolución del Amor, y no la trivial modalidad que es, el amor homosexual, donde el Amor mismo reconstruye la misma oposición de sexos, con total menosprecio de los cuerpos), ni, en fin, la antítesis «oprimidos/opresores» se altera, sino se conserva, por un proceso de traslado del Poder de la opresión. Ni es, en general, la contradicción que desgarró la Realidad proceso alguno histórico o combate que a lo largo del Tiempo se desarrolle, ni hay síntesis alguna de las antítesis como transformación. No hay más síntesis de las antítesis reales que su irrealidad; y la síntesis por transformación no es más que la aparición histórica de la Permanencia, el ardid del Ser para seguir siendo.

III. 37. Es decir, que este mundo no es todo él nada más que este mundo; y así como de él son, según se dice, los postes

del telégrafo Managua-Tegucigalpa y las nevadas cúspides del Cáucaso, o las reservas de divisas del Banco de España y el gozo de Sofía Loren por ser madre, igualmente y asimismo son de él la historia de las Cruzadas o la Guerra civil española, los pronósticos de gripe asiática en Madrid el mes que viene, la profecía de un sol apagado dentro de dos mil millones de años o las esperanzas y temores de que para 1980 Alemania esté reunificada. De todo ello está integrado este Presente, este Orden subsistente al que el corazón rebelde y la razón despiadada niegan todo derecho a subsistir, y que si a cada momento cambia sólo es para ser el mismo siempre¹⁵. Y así, en ese devenir que es el Ser cualquier alteración en las estructuras económicas o reales arrastra el cam-

15. En boca de pensadores crecidos en las márgenes de aquella Alemania que fue el ámbito matriz del historicismo surgen a veces las más sensibles reacciones sobre la visión histórica, no ya en el caso del desterrado Marx, sino más tarde en alguno de aquellos ilustres marxistas de Frankfurt del Meno o del destierro. Encuentro en W. Benjamin, en su introducción al estudio sobre Edward Fuchs (cito por la edición italiana del volumen *L'opera d'arte*, Turín, 1966, p. 83), el siguiente párrafo (que le surge al profundizar sobre unas frases de Engels en su carta a Mehring del 14 de julio de 1893), muy pertinente al intento de proclamar el objeto de la visión como un presente que es el todo: «Cuanto más se reflexiona sobre las frases de Engels, tanto más resulta claro que cualquier visión dialéctica de la historia sólo puede conquistarse por medio de la renuncia a aquella contemplación que es típica del historicismo. El materialista histórico debe abandonar el elemento épico de la historia. Esta se convierte para él en objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo vacío, sino aquella época determinada, aquella vida determinada, aquella obra determinada. El materialista extrae la época del ámbito de la *continuidad histórica* reificada, y asimismo la vida de la época, y asimismo la obra de la obra de una vida. Pero el fruto de esa construcción es que en la obra resulta mantenida y a la par traspuesta la obra de una vida, en la obra de una vida la época y en la época el curso de la historia.»

bio correspondiente del sol y de la luna, de Julio César y del primer presidente negro de los Estados Unidos de América del Norte.

III. 38. ¿Preguntará el lector en este punto todavía si ese cambio dentro o fuera? ¿si en la imaginación mítica del pasado (o su modalidad moderna de conciencia histórica) y en el proyecto o la esperanza del Sujeto, o si por el contrario un cambio en las realidades? Un cambio en la Realidad Histórica (la única Realidad para la visión historicista, que es la única concepción realista): es decir: en la medida que Julio César y el futuro presidente son puras ideaciones, un cambio puramente ideal; pero en la medida que Julio César y el Futuro son reales, un cambio justamente en la Realidad.

III. 39. Si el Futuro no está escrito, el pasado no está hecho¹⁶. La Historia no tiene por qué no ser alterable (el pasado lo mismo que el Futuro, de cuya fijación en forma de Destino la Historia real es el reflejo), ya que la visión histórica es un idealismo. Es aquella forma de idealismo que consiste en que la acción, por el anhelo de verse a sí misma y sustanciarse o sustantivarse, se identifica con los hechos visibles, es decir, muertos, con lo que se llama pasado; el cual inversamente por la misma necesidad deja de ser recuerdo o mito para investirse de la realidad que su identificación con la acción real le ha conferido, viniendo a ser así objeto de la Ciencia; y objeto de esa Ciencia serán ya no sólo los hechos muertos, sino las acciones vivas que con ellos se han identificado; de modo que la acción viva tiende a reemplazarse con el Saber o Idea de la

acción¹⁷. Y además no se olvide, de todos modos, que el Tiempo y la visión histórica no nacen del pasado, sino del Futuro (los profetas bíblicos es seguramente lo que con más razón podríamos llamar precursores de la conciencia histórica): quiero decir que nace el Tiempo de la necesidad de anticipar el saber qué va a ser lo que se está haciendo.

III. 40. Más materialista en cambio parece, en todo caso, la divertida sentencia del Oscuro (aunque no pueda por mi parte presumir de poderla glosar con certidumbre), cuando en el solo lugar (fr. 52 Diels) en que habla de algo que aproximadamente podría equivaler a lo que nosotros llamamos Tiempo (*aión*) dice aquello de que «El tiempo es un niño que retoza jugando al castro: 'castro-hecho-y-derecho' le salió al niño!»¹⁸. Al menos la alusión

17. Con lo cual, por cierto, se daría ocasión a una posible actuación liberadora de la crítica, en cuanto que llevado a su límite el proceso, al aplicarse la visión histórica exactamente a su momento mismo, habría de liberar a la acción de las cadenas del Ser; al producirse el arrepentimiento del burgués cada vez más inmediatamente después de cometido el pecado, cuando llegara a producirse en el momento del pecado mismo, haría desaparecer el pecado, en vez de ser, como es de hecho el arrepentimiento, su confirmación y perpetuación. Claro que tales proyectos implican la operación del paso al límite, respecto a la cual todas las dudas se levantan nuevamente.

18. El juego del castro (con su jugada de cierre cantada con la fórmula «Castro hecho y derecho») es el que entre nosotros más debe de parecerse al que en Heraclito se menciona, el mismo o semejante al que en otras partes llaman «Tres-en- raya» y creo que también al que llaman los ingleses «Ticktacktoe» (cfr. «The Game of Tick-tack-toe» *Mathematics Teacher* XLIV, 1951, y el capítulo «Games of Alinement and Configuration» en H.J.R. Murray: *History of Board Games other than Chess*, Oxford, 1952); todos ellos se juegan en competición, pero el elemento de competición es en ellos accesorio y prescindible para efectos de la presente comparación. Tiene en todo caso que

16. Cfr. A. Machado *CI*: «Hombres de España, ni el pasado ha muerto, / ni está el mañana —ni el ayer— escrito.»

al capricho (pero no de nadie) o al azar (en el sentido de «falta de direcciones privilegiadas y de metas») no engaña; pues tomada seriamente, no puede ser más que negación del encadenamiento de las causas en el Tiempo. Engañoso en cambio y —bajo nombre de dinamismo, de evolución y de progreso— paralizador, todo lo que seriamente coloque las contradicciones reales y su síntesis o resolución sobre esa línea. Pues la lucha de los miserables de la tierra no es por un Después que repare un Antes (como en los buenos tiempos de la Religión), sino por la aniquilación del Siempre¹⁹. No Domingos, sino no Trabajo; no Futuro triunfal, sino subversión de la Historia.

IV. 41. Hasta aquí, una crítica, lo más cuidadosa que se ha podido, con que tratábamos de ir desembarazando al marxismo de algunas de sus más pesadas

tratarse, si mi interpretación va por buen camino, de un juego tal que cada configuración de fichas que se produce sobre el esquema de las rayas, lejos de conseguirse, como una obra, por acumulación progresiva de elementos, es como una cifra de la combinación simultánea de todas las jugadas anteriores y posteriores; cada jugada en sí contiene todas las demás, y contiene asimismo un indicador de su orden (es este elemento del orden el que dará lugar a la concepción de la línea del Tiempo), de tal manera que el grado de azar en la producción de las jugadas se identifica con el grado de incapacidad en el jugador para la concepción simultánea del proceso; el niño de Heraclito, que consigue cerrar el juego, no sería pues el más incapaz de dicha concepción simultánea, sino, por el contrario, el que, estando más libre de la concepción lineal por su escaso sometimiento a la cadena del trabajo, sabe ver en cada momento todos los momentos y así anular con el cierre como si todo hubiera sido una broma, el fatigoso encadenamiento de las jugadas. El ajedrez y algún tipo habitual de solitarios podrían seguramente iluminar bajo aspectos algo distintos la situación.

19. Cfr. A. Machado CXXXI: «Este hombre no es de ayer ni es de mañana, / sino de nunca.»

adherencias, que justamente de sus condicionamientos históricos trae hasta aquí colgadas. Bien sería tocar ahora algunos de los temas menores que más notoriamente sean parte del marxismo vulgarizado, y que para muchos de los partidarios que no hayan leído a Marx o en todo caso el *Manifiesto* (una de las piezas seguramente más deleznable de los escritos) vienen a constituir en realidad el cuerpo de la doctrina. Pero apenas hay aquí lugar para ello, y además algunas de las opiniones a que aludimos son en parte derivaciones de los errores más crasos, a que nos hemos dedicado. Nos limitaremos pues a dar un breve índice de algunas de esas doxas marxistas, acompañadas de unas pocas observaciones.

IV. 42. Sea la primera la adopción, cada vez más descarada entre los marxistas, del tópico, general en toda la Sociedad burguesa, de la valoración positiva del Trabajo²⁰ o —mejor dicho— la admisión de que el Trabajo asalariado es ciertamente objeto del ataque crítico, en cuanto

20. El rasgo acaso en que se revela de la manera más precisa la valoración positiva del Trabajo es el hecho de que aquéllos que se dedican a actividades que en otros tiempos, al parecer, no eran Trabajo, sino cosa de vagabundos y pertinentes a la parte del *otium* de los romanos (canto y danza, curiosidad investigadora, música, escritura artística, actividades políticas) tiendan a declarar sus actividades orgullosamente como trabajo (y aun profesión): «Voy a ver si trabajo un par de horas» anuncia el que está tratando de descifrar un silabario de la región tartesia o corrigiendo la letra de una canción para guitarra; y deja con ello patentes la vergüenza de la entrega a una actividad ociosa y el carácter en el más alto grado justificante y honorificante del término *trabajo*. No querría poder decir que también se oye a veces decir lo mismo a algunos de nuestros compañeros en ocasión de dirigirse a los políticos estudiosos o barullos de la conjura revolucionaria. ¿Qué menos pedir, en todo caso, sino que ello suene con la misma solfa con que ocasionalmente lo decían el ladrón o la prostituta?

explotación, pero que hay un Trabajo-en-sí, contra el que nada hay que decir y que, más que bueno, es necesario, inherente a la Naturaleza Humana (pues en todas estas aceptaciones la creencia en una Naturaleza Humana aparte de la Historia vuelve a cobrar sus fueros). Baste aquí con denunciar el abuso terminológico mismo en que el engaño se sustenta: no conociéndose más trabajo que el Trabajo (esto es, aquella actividad privada de sentido como actividad al estar destinada, por su propia venta, a ser objeto), el Trabajo de la maldición de Jehová, se quiere designar con ese mismo nombre toda posible actividad de hombres; con lo cual, en efecto, se contribuye a que no haya ninguna actividad posible sino el Trabajo.

IV. 43. Y en la alternativa de que se admita que el Trabajo no es, efectivamente, nada neutro, sino esencial al Estado contra el que se combate, pero que también es por medio del Trabajo como se aspira y se procede hacia el gran Ocio final, más grueso todavía el yerro: no se advierte que con esa concepción no se está haciendo otra cosa que volver a describir el ciclo mismo del Trabajo: pues ya el Trabajo en la Sociedad normal se define precisamente, bajo su aspecto subjetivo, como destinado a ganar el Ocio; se trata, naturalmente, del Ocio del Trabajo, que no puede ser sino un Ocio cargado de Trabajo, idéntico con el Trabajo mismo, cada vez más puro cebo y pretexto subjetivo; tanto más vana cada vez cuanto más proclamada la antítesis entre ambos. Considérese tan sólo, para no detenernos en el tema por ahora, la progresiva semejanza entre las máquinas de disfrutar del Ocio y las máquinas de la producción.

IV. 44. Sea nuestro segundo punto la observación, ya casi trivial, de que parece

como si el esquema marxista (y esta deficiencia o desequilibrio sería ya en parte de los escritos del propio Marx), al centrarse sobre el campo de la producción, hubiera desatendido en gran medida el del consumo; esto es, que hubiera dejado ese campo como dialécticamente inerte, como una especie de constante, por así decir, indiferente al mecanismo de la función. Extrañamente se percibe a veces como si la demanda y el consumo —el campo de las necesidades— fueran factores fijos o —mejor— regidos por impulsos naturales (o lo que es lo mismo, voluntarios; o lo que es lo mismo, metafísicos), como si no se prestara bastante atención al hecho, bien conocido sin embargo para Marx y desde antes, de que, como complemento (o sustituto) de su operación sobre la producción por medio de los procesos de explotación del tiempo de los productores, el Capital actúa también sobre el consumo y pone en rendimiento asimismo a su servicio el tiempo del consumidor, según el conocido esquema «producir más barato > producir más > vender más > comprar más > trabajar más», no ya en cuanto que las horas de producción hayan de aumentar para atender a las necesidades creadas por la necesidad de mercado del Capital, sino además en cuanto que la actividad misma de la compra y consumición adquiere progresivamente los caracteres de un trabajo y una ocupación, y aleja a la perspectiva más remota el ocio y el disfrute, al ocupar el tiempo que engañosamente el trabajo de producción prometía libre.

IV. 45. Falta tal vez mucho para que se pudiera escribir (en caso de que no haya fenecido entre tanto la era de los libros) un segundo *Capital*, dedicado a un análisis inverso del proceso de explotación, a un estudio del Ocio o tiempo libre. Pero, de todos modos, he aquí algo en lo que

resplandece la virtud inagotable del método marxista: se puede echar de menos el otro brazo de la ecuación con que pudiera atenazarse al vestiglo de la explotación humana; pero, en primer lugar, se echa de menos en virtud justamente de un cierto acostumbramiento al método marxista mismo; y luego, es su ejemplo y ejercicio lo que sin duda mejor podrá contribuir a que esa prolongación o reducción del análisis no se ciegue en los equívocos más triviales. Si alguien, por ejemplo, inicia una crítica del Amor (designando así la institución fundamental de la esfera del consumo o tiempo libre, a la que las demás en algún modo puedan reducirse), difícilmente podrá, después de Marx, empantanarse en los engaños ni del idealismo (tomar la Ley o convención de Amor como una realidad en sí —natural, subjetiva, metafísica en suma—: aproximadamente a lo que se alude vulgarmente cuando la gente se pregunta si el Amor existe) ni en los del realismo-nominalismo: creer que Amor sea un mero *flatus uocis*, una palabra o mito subjetivo, ajeno a la Realidad y prescindible por obra de la mera negación verbal de su realidad.

IV. 46. Sea lo tercero lo tocante al *tópos* marxista por excelencia, el de la lucha de clases como mecanismo de la Historia²¹. Las evidencias cotidianas de la pérdida de sentido real de las palabras, con un proletariado que, nunca en las regiones campesinas y cada vez menos en las sociedades industriales más desarrolladas, se parece al concepto clásico de proletariado («aburguesamiento del Obrero» no es más que una alusión superficial y torcida a la diferencia real de las condiciones)²², el desenvolvimiento de clases nuevas, que lo son ya por la novedad de su cuantía relativa ya por la de sus papeles, como las tecnocracias en sus varias modalida-

des, pero con su común tendencia a absorber en su seno a las clases clásicas, burguesía y proletariado, son evidencias a las que en el análisis, sin embargo, sólo cautelosamente se alude y que por todos los medios tratan de compaginarse con la fidelidad al sagrado esquema; el cual, basado en una observación tan justa (sólo la manifestación de las contradicciones del Estado en forma de contienda entre oprimidos y opresores, esto es, la subjetivación de las condiciones objetivas, puede ser motor de la transformación de la Realidad)²³, se vuelve dogma por la congelación en realidades históricas generales de una modalidad de clases oprimidas y opresoras propia de una situación histórica, por la generalización de 'unas clases' en 'las Clases'.

21. Comparada tan oportunamente por F. Engels (prólogo al *18 Brumario* de C. Marx) con la Ley de Transformación de la Energía en las ciencias físicas; pues es, en efecto, aleccionador considerar las maneras en que también en las ciencias físicas, al cabo de un siglo de procesos de análisis y generalización teórica —desarrollados a la par del desarrollo de la sociedad capitalista—, aquella Ley también se ha transformado.

22. «Aburguesamiento del Obrero» es, por cierto, tan gran falsedad como sangrante injuria: pues justamente la difuminación de la clase proletaria va de par con la de la burguesía clásica; y cuando ya a duras penas ni los más pudientes y sutiles de los burgueses pueden alcanzar a disfrutar de algún dorado vislumbre de lo que debió de ser la calidad y estado de burgués de un siglo atrás, sería una gran estolidez, propia de la caída del pensamiento burgués en la más negra vulgaridad, la de seguir pretendiendo que el Obrero de hoy pueda acceder jamás a semejante paraíso.

23. Cfr. el heraclítico *Pólemos patèr pánton*, aquello de «la Guerra padre de todo»; o «madre» que diríamos nosotros por tentación de la concordancia gramatical, pero cayendo así seguramente en una fórmula más confusa; ya que respecto al proceso de transformación histórica sería más bien función paterna, y no materna, la que cumple aquella Guerra, esto es, la objetivación de la subjetividad correspondida por la subjetivación de las condiciones objetivas.

IV. 47. Entre los marxistas más fieles (fidelidad es traición, sin que la viceversa esté garantizada) apenas si más que una corrección del dogma (corrección que en los escritos de Marx está apuntada, por otra parte) ha venido imponiéndose en este caso: aquella que consiste en decir que, si es verdad que en ciertos países avanzados la manifestación de la explotación de clase por clase puede llegar a oscurecerse, en cambio y compensación se puede hablar de pueblos o naciones (los que ahora se llaman con tanta necesidad como falta de respeto subdesarrollados) que sufren explotación por las naciones progresadas: que hay naciones proletarias y naciones empresarias. Tal extensión del concepto de explotación, al ser puerilmente metafórica y tan insuficiente, resulta decididamente mentirosa.

He aquí un ejemplo de cómo en la ideología se describe muchas veces el sino de la praxis que apoyándose en ella se desarrolla: al hacerse el socialismo nacional en su realización, la ideología socialista tenía que hacerse cada vez más nacionalista en los esquemas de su desarrollo. Así como por la necesidad histórica y guerra de restringir el experimento socialista a una nación, de subordinar (que esto es) la revolución a la Nación, de renunciar definitivamente al internacionalismo al admitir el nacionalismo como un paso para la supernacionalidad futura, se hubo de empobrecer hasta la falsificación de la moneda, no el socialismo de esa nación, sino el socialismo universal, así ya en la ideología la necesidad (para proyectos de éxito inmediato) de fijar el análisis sobre una estructura peculiar de clases correspondiente a determinadas naciones empobrecía y esquematizaba la teoría en una concepción mecánica de lucha entre esas clases, que si eran reales en la Inglaterra de 1850, se volvían ideales en cuanto se

las hacía ser las Clases, y forzaba por ende a que la única manera de extensión de la teoría fuera la generalización mecánica de la concepción primera, ya por ampliación bruta (todos los pueblos han de pasar por un estadio similar al de la Inglaterra de 1850 antes de venir a la lucha de clases definitiva), ya por el expediente metafórico que nos ocupa (naciones capitalistas y pueblos explotados), que en sí mismo contenía el crimen sin disculpa de tener que conservar y ratificar para realizarse el concepto mismo de Nación. Como si todos los explotados del mundo, bajo cualquier forma y en cualquier fase de desarrollo, no fueran unos mismos (para poder oír la llamada del propio Marx) y todo Capital no fuera el mismo *Dominus*; cuyas variantes mañas tienen que descubrir los oprimidos, en cada caso, en cada momento (descubrir —esto es— cómo cada caso y cada momento representan la explotación eterna), pero sin caer en medias abstracciones, que hagan de una cara del Señor el Señor único y contribuyan por ende a multiplicar los reinos de las sucesivas epifanías del Señor. Han sido los pueblos sin proletariado industrial capitalista los que en estos cincuenta años han tenido que dar el mentís a la rígida primera fórmula, y los pueblos de las naciones capitalistas progresadas, principalmente las imperialistas (pero incluidos, por cierto, en esos pueblos toda clase de proletariados harapientos, cuyos harapos —con error táctico tan lamentable como indigna la adulación a los asalariados decentes que en ello se contenía— ha venido el marxismo desdeñando impenitentemente), serán los que puedan darle el mentís tal vez a la segunda versión pobremente generalizada que en este párrafo criticamos.

IV. 48. Mas a cambio de ese insuficiente modo de extensión del esquema de las

clases, algunos otros, dos al menos, parecen apuntar ya; de los que aquí ofrecemos un par de indicaciones. Uno, por ejemplo, deriva de la consideración simultánea de dos hechos ya anotados más arriba (§ I.7 y nota 11, § I.13 y nota 7): el de que todas las cosas, incluso los abstractos (que con ello justamente se consagran como cosas reales y concretas) admitan representación por dinero y del Dinero sean a su vez vicarias; y el otro hecho de que el Dinero se sublima progresivamente y cada vez menos necesita de una cosa que lleve como sustantivo de objeto o de materia el nombre de *dinero*. Resulta así que el Poder ser y el Ser, esto es, el Poder y el Capital, realizan una confluencia, que puede venir a dar en identificación. Sucedió en la situación anterior que el Dinero daba poder y que el Poder sin posesión de dinero, el Poder político, funcionaba como siervo y perro guardián del Capital: el Dinero compraba

24. Vale a este propósito la pena leer un comentario humorístico como el siguiente de la prensa del corriente año acerca del proceso de aconchabamiento entre el Poder y el Capital: «Dialectique financière. —Ainsi donc, dans le même temps où l'état demande au secteur privé de lui venir en aide pour le financement de ses équipements autoroutiers et téléphoniques, il crée une institution chargée de donner à l'industrie privée les crédits d'Etat qui lui font défaut pour ses investissements. —Cet admirable mouvement de balance et d'entraide porte bien la marque de notre tradition d'équilibre, de générosité et de bon sens. —Une question se pose cependant : est-ce que le Trésor public, en prêtant de l'argent au secteur privé, va mettre celui-ci en mesure d'avancer des capitaux à l'Etat ? Ou bien sont-ce les capitaux privés qui, en prêtant de l'argent à l'Etat, vont lui donner la possibilité d'ouvrir des crédits à l'industrie ? Jean-F. Lévy.» (Recuadro «Au jour le jour», *Le Monde*, 7721, 9-10 de noviembre de 1969.) Por lo demás cfr. nota 8 acerca de cómo el humor, a cambio de la prerrogativa de poder decir las cosas como sin decirlas, tiene que cumplir con la triste ley de, diciéndolas, no decirlas sin embargo.

poder y el Poder se vendía por dinero, con lo que el banquero Craso llegaba al triunvirato y el gobernador Salustio se hacía rico. De la identificación a que por esa vía había de llegarse el hecho de que desde pronto el Capital-Gobierno empleara para reventar huelgas a los soldados del Ejército regular (o que un joyero del centro de la metrópoli pueda emplear, no ya serenos, sino números de la Policía gubernamental para guardar sus escaparates) era una premonición y un símbolo. Pero en tanto, por un lado, a medida que el poseedor se vuelve más poderoso, se hace una persona jurídica más abstracta: de hacendado a capitalista, de aquí a sociedad de empresa (que es el sitio justamente en que la Persona jurídica se inventa), de ahí a agrupación de empresas con vocación monopolista, de ahí al Estado gerente de toda la riqueza; y por otro lado, en cuanto el Dinero se reduce progresivamente a crédito, ya la mera detentación de un alto cargo en el Gobierno, la posesión de poder político, constituye directamente una forma de dinero²⁴. ¿*O sodes, Raquel e Vidas?* Desde la época en que a los reyes les prestaban los judíos o la polis de Orcómeno de Beocia era deudora de la rica señora Nicáreta de Tespias (*IG VII 3172*, Schw. 523, año 222-220 a.J.), pasando por la fundación de los Bancos nacionales, con los que el Estado iba aprendiendo a ser su propio banquero por medio de préstamos y empréstitos a sus ciudadanos, se ve alborear el día en que la diferencia entre el Estado y el Capital se anule plenamente; y por una repetición en lo más progresado de lo más arcaico, la figura del rey más absoluto, dueño de vidas y de haciendas, que no necesita dinero constante alguno para manejar los bienes, vuelve a dibujarse en el horizonte. Pues bien: a los nuevos modos del capitalismo corresponden unas nuevas clases de oprimidos y una nueva

modalidad de la opresión; y que la vieja burguesía, reducida al servicio burocrático (la misma condición a la que se trata de ascender a los obreros) venga a formar parte de aquéllos a nadie debería sorprenderle demasiado. Lo enojoso de la nueva modalidad de la explotación es que así la ordenación de clases pierde un tanto de su nitidez de oposiciones, en cuanto que se reduce a la estructura gradual del escalafón; y esa táctica es tal vez la principal astucia del Dinero. Mas no por ser difícil la decisión de límites vaya a negarse la presencia misma de la opresión: a través de «los que mandan más que sirven y los que sirven más que mandan», o bien «los que pertenecen más al Poder que al pueblo o más al pueblo que al Poder» la oposición entre oprimidos y opresores se mantiene siempre, esto es, se manifiesta siempre de una manera objetiva subjetivamente. El Estado no ha heredado de los desheredados: ha heredado de los banqueros; y el que hereda lo hereda todo. Pensar que el Estado pudiera llegar a ocuparse de la administración de la riqueza, perdiéndose con ello su condición de capitalista y viniendo a coincidir el bien del Estado con el bien del pueblo²⁵, es algo así como pensar en una opresión sin oprimidos (como uno que pensara en contraer matrimonio para la administración

25. 'Pueblo' sólo puede definirse como 'oprimido' (súbditos, contribuyentes, reclutas, objeto, en suma, del Poder); por manera que en la sola palabra *Democracia* (que une 'pueblo', *demo*, como genitivo sujeto de *krátos*, 'el Poder', pretendiendo que signifique no «fuerza ejercida sobre el pueblo», sino «fuerza ejercida por el pueblo», evidentemente sobre nadie) se contiene el germen de todas las falacias, aquéllas en cuya virtud el pueblo elige sus gobernantes y éstos son representantes del pueblo y por tanto el pueblo gobierna, sea dictatorial— o democráticamente; lo cual, por la definición, quiere decir exactamente que no hay ya pueblo (esto es, gentes, ciudadanos, simples contribuyentes), sino tan sólo gobernantes.

de la casa o de los goces sexuales contando con que por lo demás el *status* jurídico y real de la cónyuge quedara en suspensión y pudieran ser buenos amigos); y pensar en vacío es pensar en tirano: en esa aspiración, al parecer sólo demente, a una anulación de la antítesis «pueblo/Estado» por reducción a un solo polo es la efectiva aniquilación del pueblo, en cuanto gentes vivas e indefinidas, lo que se prepara. Mientras hay Poder constituido, hay una forma de Capital, y mientras hay Capital, es que sigue en marcha todo el proceso de la explotación. Ni puede pensarse, sino demasiado jesuíticamente, por así decir, que puede ser la fortificación del Capital-Poder un paso para su destrucción. Es por cierto este punto justamente aquél en que la preclara testarudez de Miguel Bakunin llevaba la razón (es decir, la voz del pueblo) frente a la pragmática ilusión de Carlos Marx.

IV. 49. La segunda sugerencia para la extensión honesta del esquema de la lucha de clases se refiere a algo menos tanteado que lo anterior, aunque sin duda complementario de ello. Se refiere al hecho de que, a medida que la explotación de los ciudadanos se realiza más en forma de tenaza, por el consumo al tiempo que por la producción, más cada vez el proceso mismo practica una desintegración de la institución del Individuo, ilustre y cimental entre todas para la sociedad y mentalidad de la dorada burguesía; por tal manera que el que yo sea explotador de mí mismo es algo cada vez menos metafórico, más repetido y más real. Cada día mejor se palpa que el Individuo que entre semana se agota en sacar del horno trescientas planchas diarias o dar cien pulsaciones por minuto en la calculadora, para una noche luego meterse en el Night Club a cambiar en dorado licor o redondos discos la riqueza de su tiempo, es

explotador el Sábado y explotado el Lunes. Las necesidades se ponen al alcance de todos; las necesidades podrán tener que ser cada vez más viles, pero todos pueden mediante ellas machacar dinero, que es lo decisivo para asegurarse de que se es también señor en parte, que se es algo explotador y se detenta en cierto grado la autoridad del Capital. Pues bien: ese parcial traslado de la lucha de clases al interior del Individuo, que al convertir al Individuo en campo de batalla lo desintegra efectivamente, es el *fari fiendo* que denuncia la mentira de la unidad e identidad individual, que el análisis freudiano del alma comenzara a desmontar en teoría, de modo análogo a como la lucha de las clases clásicas denuncia la mentira de la unidad y continuidad de la estructura de la Sociedad, tan necesaria la una mentira como la otra para la subsistencia del Ser en marcha, de lo Mismo de siempre. Pues Estado y Yo no son sino las dos caras de lo Mismo, la pública y la privada —que es la apariencia necesaria de la pública—, el *totum* y el *omnis*, el Yo total y el Todo de cada uno²⁶. De tal modo que no cabe pensar derrumbamiento del uno sin el del otro; y todo amor de revolución que conserve la pretensión de hacer la revolución para el Individuo condena la rebelión a la misma falsedad e ineficacia que el que pretendiera hacerla para la Familia o para el gremio de farmacéuticos o militares o para el Estado mismo; ni que se piense en individuos ideales, ya que el nombre no tiene más sentido que aplicado a la realidad que conocemos. No, Moisés no entra en la tierra prometida. Y es éste el punto principalmente en el que Miguel Bakunín no acababa de llevar del todo la razón, o sea la voz del pueblo.

V. 50. Pero vamos ya con esto concluyendo la retahila de sumarias observacio-

nes acerca del marxismo y principalmente, como se ha visto, de las cesiones y extravíos que, ya desde los escritos de Carlos Marx o más bien en el proceso de divul-

26. Discurriendo con un viejo amigo que elabora un estudio sobre la representación y las figuras y cuestiones afines, se nos aparece la Bandera (nacional), como símbolo de muy especial naturaleza: algo que tiene por un lado el carácter de los signos convencionales, como creado *ad hoc* para la representación, pero cuyo nexa con la cosa no es el de la pura significación, sino, como en los casos de metonimia o de metáfora, el de una sustitución, de tal modo que no menciona a la Patria la Bandera, sino que es la Patria: recuérdese la historia que se cuenta en el himno de la infantería española, donde ambas se intercambian hasta el punto de que se dice «Y la Patria, a quien su vida / le entregó, / en la frente dolorida / le devuelve agradecida / el beso que recibió» (e.e. la Bandera en el momento de la jura); y es en calidad de tal sustituta como se la puede adorar, escupir y pisotear, en lo que apenas si hallamos otro caso como el de la conexión eucarística (donde la situación por otra parte es ya diferente por el hecho mismo de que haya una doctrina explícita de la identidad). No puede menos de pensarse que con ese tipo de relaciones de sustitución se trataba de imitar y reafirmar la unidad dual de «cuerpo-alma» consagrada previamente por la Ideología. Pero coincide que el desarrollo de ese cuerpo (o más precisamente, cara) para la Patria con la Bandera nacional no se produce para cualquier tipo histórico de patria, sino para el Estado, y éste justamente se consolida como entidad abstracta (en el sentido de «aquello que tanto más es cuanto menos existe») simultáneamente con la moderna reformulación del alma bajo la forma del Yo, proceso del que fue síntoma el empleo del pronombre personal sustantivado. Y así como más o menos coincide con la consolidación del Estado el establecimiento y fijación de las Banderas nacionales, así coincide con la consolidación del Yo el establecimiento, por un lado, de los documentos personales de identidad y, por el otro, el desarrollo de ese aura visible que suele llamarse (por ejemplo, en los *slogans* de la propaganda) personalidad (cuanto más sublimado el Ser tanto más necesita de caras visibles dedicadas a su vicaría), y a su vez más o menos coinciden entre sí los dos procesos paralelos.

gación de la doctrina, se le han venido agregando al marxismo por presión de las condiciones económicas y del saber vulgarizado dominante. Bien habrá quedado claro para el lector que se ha tratado de discernir como aciertos del marxismo aquello en que éste no hace sino afilar en forma de descubrimientos y de formulaciones limpias y penetrantes lo que ya la voz de los miserables de la tierra dice; la voz de los que claman «Esto es así: por tanto, esto no es así ni puede ser así»; como errores, en cambio, todo aquello en que, al ceder a los condicionamientos de la Historia, venía a ser el marxismo producto de la Sociedad, por así decir, y a cumplir funciones de mera supraestructura. Tenemos pues igualmente que confiar en que estos apotegmas mismos sólo podrán en algún grado practicar la denuncia de los errores del marxismo en cuanto que ellos a su vez hayan salido como dictados por aquella voz anónima de los que siguen explotados y oprimidos, y los declaramos desde aquí a su vez erróneos en todo aquello en que, a través del inevitable redactor (pues el redactor es el principal condicionamiento histórico de los apotegmas y vía de presión de todo condicionamiento), sean producto de la Historia de los tiempos en que se escriben. Por lo demás, para la corrección de los

errores del marxismo una ayuda más valiosa sin duda será siempre leer y releer atentamente los escritos de Carlos Marx.

V. 51. En fin, por otra parte, no sólo por la lectura de Marx se hace uno marxista (ni, desde luego, por afiliación ninguna), sino que también se es marxista por nacimiento: que, así como el oximoro de Tertuliano, aun a riesgo de dejar en entredicho la necesidad del bautismo y asesando uno de los más certeros golpes a la oposición entre Historia y Naturaleza, proclamaba cristiana por naturaleza al alma, así podemos anotar nosotros *anima naturaliter marxista*, no sólo porque pueda encontrar el alma su disolución en la conciencia, adiestrada en Marx, de los principios económicos de su propio funcionamiento, sino porque ella obedece de hecho a los principios económicos en Marx descritos. Como también, para más justeza, podríamos proclamar y proclamamos *anima naturaliter freudiana*; donde, como se ve, no hay manera de saber si lo que se dice es que el alma inevitablemente se hace adepta, con mortal riesgo para ella, del psicoanálisis, o si más bien que el alma, desde su nacimiento, desde antes del nacimiento de Freud, estaba constituida y comportándose de la forma que el psicoanálisis describe.

Ediciones Ruedo ibérico

**Cipriano
MERA**

GUERRA, EXILIO Y CARCEL

de un anarcosindicalista

Cipriano Mera fue una de las personalidades más relevantes de la Confederación Nacional del Trabajo y del Movimiento Libertario españoles. Modelo de entereza y de fidelidad a su organización, desde los primeros momentos de la sublevación de los militares fascistas contra la segunda República y contra el pueblo español, se consagró a tareas guerreras. Su participación en la construcción del Ejército popular fue decisiva. En *Guerra, exilio y cárcel de un anarcosindicalista*, Mera narra sencillamente su participación en la guerra civil (Defensa de Madrid, batallas de Guadalajara, Brunete y Jarama, sus conflictos con los gobernantes republicanos y, especialmente, con los comunistas españoles, su decisiva intervención contra el golpe de Estado de éstos en 1939), sus vicisitudes en los campos de concentración y en las cárceles de Africa del Norte francesa, su experiencia de condenado a muerte por los franquistas y su largo encarcelamiento y sus primeras actividades, tras su liberación, de resistente antifranquista. Estas memorias arrojan una luz diáfana sobre numerosos puntos oscuros o falsificados de la guerra civil española, y sobre la personalidad de un militante obrero —que vivió y murió como albañil— valiente, entero y sencillo.

304 páginas

42 F

Los puntos de ruptura entre Marx y Bakunin

Si la crítica marxista del Estado burgués desemboca en la negación del propio Estado en tanto que «superestructura parasitaria de la sociedad», el proyecto revolucionario surgido de esa crítica contempla la desaparición del Estado en la última fase del proceso revolucionario y no como resultado inmediato de la propia revolución. A partir de este dato se construye la teoría marxista de la revolución, cuyos tres puntos esenciales son los medios (la lucha de clases), los agentes sociales (el proletariado) y el acto revolucionario (la toma del poder). Estos tres aspectos constituyen la praxis revolucionaria de Marx, que se opone a la de Bakunin. Vamos a tratar de establecer las divergencias existentes entre ambos proyectos revolucionarios, intentando comprender por qué, partiendo de una misma crítica radical del «viejo mundo», se separan totalmente en lo que se refiere a determinados aspectos de la praxis.

El Estado: ¿debilitamiento paulatino o destrucción?

Resulta difícil descubrir una «linealidad» en la teoría marxista de la desaparición del Estado. Entre el *Manifiesto del Partido comunista* y *La guerra civil en Francia*, hay diferencias notables de interpretación. Con todo, se puede decir que, si bien no desaparecen todas las ambigüedades, la constante marxista es el «debilitamiento paulatino». El Estado, nacido de la división en clases, no puede desaparecer más que después de la abolición de las clases. Las nociones de «toma del poder político», de «Estado obrero» o «popular», de «dictadura del proletariado»¹ se refieren a la utilización por el proletariado del aparato esta-

1. La expresión «dictadura del proletariado» no es de Marx. Fue ideada por Blanqui y más adelante recogida y desarrollada ampliamente por Lenin, por otra parte en un sentido más blanquista que marxista. Pues si bien Marx utilizó el concepto, en especial en la *Crítica al Programa de Gotha*, sólo lo hizo rara vez. Debemos señalar igualmente que entre la definición marxista y la leninista del concepto hay una diferencia: Marx tiene tendencia a caracterizar una forma de sociedad, en tanto que Lenin se refiere más a una forma de gobierno. Cf. Kennafick, *Marx and Bakounine*, Melbourne, 1947.

tal heredado de la burguesía o de un aparato estatal similar, es decir separado de la sociedad y que constituye un cuerpo especial y especializado, con la finalidad de completar la eliminación de la burguesía en tanto que clase. Tras el Estado burgués, el Estado proletario asume, pues, una tarea de dirección y de represión y sólo a medida que va suprimiendo los antagonismos de clases va debilitándose progresivamente, acabando por desaparecer en un lejano futuro. Bakunin, a diferencia de Marx, no sitúa la liquidación del Estado como una consecuencia más o menos mítica de la desaparición de la lucha de clases tras el triunfo total de la revolución, sino como una condición previa desde los comienzos de la lucha revolucionaria. Con otras palabras, la problemática y el proyecto revolucionario de Bakunin oscilan entre dos polos: la negación del proyecto establecido (antiteologismo) y la negación del poder (antiestatismo). Hay en Bakunin un esquema insurreccional que apunta a la destrucción inmediata de la organización central del poder. No se trata de tomar el poder político sino, contrariamente, de destruir el Estado mediante la toma del «poder real» (medios de producción y centros de distribución y de decisión) por el proletariado y la lucha armada. La oposición entre Marx y Bakunin es, pues, tajante en lo que se refiere al problema del famoso periodo de transición. En tanto que Bakunin ve en el mantenimiento de un Estado «en vías de debilitamiento paulatino» un peligro contrarrevolucionario, al poder engendrar dialécticamente el Estado una nueva clase, Marx considera que el Estado es una garantía de supervivencia para la revolución, que sólo podrá acabar con él una vez definitivamente victoriosa. A la luz de la experiencia de la Comuna de París, buen número de esquemas van a verse trastocados, pudiendo decirse incluso que la Comuna, en tanto que «toma del poder real» por los trabajadores y ejemplo de democracia directa, va a ser la fuente de las contradicciones marxistas sobre el problema del Estado.

El 30 de mayo de 1871, Marx escribe un llamamiento para la AIT que se hará célebre con el título de *La guerra civil en Francia*. En él recoge las tesis de la Comuna que Engels definirá, en su introducción a la edición alemana de 1891, como el ejemplo típico de la «dictadura del proletariado». Este texto es una revisión total de las ideas del *Manifiesto del Partido comunista* de 1848². Se abandona la tesis de que primero hay que apoderarse del Estado burgués. Ni éste ni sus estructuras pueden servir, dice Marx. ¿Cómo conciliar entonces esa tesis con la necesidad marxista del Estado? Marx ya no habla de esa necesidad, pero no la

2. Este texto haría decir a Bakunin, en un artículo publicado en *La Liberté* de Bruselas, que los marxistas, «cuyas ideas habían sido puestas patas arriba por esta insurrección, se habían visto obligados a quitarse el sombrero ante ella». No es totalmente exacto, y Marx extrae de la Comuna enseñanzas que, aunque no siempre tendrá después en cuenta, tienen gran importancia histórica y teórica.

rechaza explícitamente³. Se trata, pues, de una contradicción implícita en la teoría marxista del Estado. De la misma manera, Marx, al describir la organización de la Comuna, no utiliza ciertamente la palabra «federalismo», pero opone las «comunidades» al «Estado centralista». Al hablar de las comunas de cada departamento que administran sus propios asuntos y envían representantes a la delegación nacional, Marx analiza correctamente el funcionamiento del federalismo.

La interpretación marxista de la Comuna plantea, pues, un problema real. Algunos historiadores, como Arthur Lehning, ven en *La guerra civil en Francia* una ruptura total entre ese texto y los anteriores escritos de Marx⁴; otros, como Daniel Guérin, constatan una revisión dolorosa, o, como Maximilien Rubel, el desenlace lógico de un pensamiento radicalmente emancipador y antiestatal. Resulta difícil entrar en este debate, de manera que nos limitaremos a decir que el análisis de Marx es notable, desde todos los puntos de vista. Bakunin llegará a ver en él una «negación que será histórica del Estado».

El esquema insurreccional bakuniniano, de que hemos hablado anteriormente, fue llevado a la práctica a raíz de la Comuna de Lyon. En efecto, Bakunin, al participar en ella, probó que «entre las teorías más justas y su puesta en práctica, hay una distancia que no se franquea en unos días». Marx ironizó a propósito del hecho de que Bakunin firmase el famoso *Cartel rojo* que proclamaba en su célebre artículo primero: «Se deroga la maquinaria administrativa y gubernamental del Estado, por resultar impotente. El pueblo de Francia vuelve a ser pleno poseedor de sí mismo»⁵. Contrariamente a lo que dirá Marx, no era la revo-

3. Lenin «remendará» en *El Estado y la revolución* la teoría marxista inicial con un juego de prestidigitador: En tanto que Marx dice en *La guerra civil en Francia* que el Estado centralizado fue sustituido por el gobierno de los propios productores, Lenin deduce de ahí la idea de que ese gobierno corresponde al Estado proletario que deberá adoptar la forma de la Comuna [municipio].

4. Arthur Lehning subraya las contradicciones de Marx entre las ideas del llamamiento y su práctica en el seno del Consejo general de la AIT: «Es una ironía de la historia que en el mismo momento en que alcanzaba su apogeo la lucha entre las tendencias 'autoritarias' y las 'antiautoritarias' [en la Primera Internacional], Marx, bajo la impresión causada por el enorme efecto del alzamiento revolucionario parisino, expresase las ideas de esa Revolución, contrarias a las que él representaba, de una manera tal que casi podría calificárselas de programa de esa tendencia 'antiautoritaria' que él combatía con todas sus fuerzas». Y añade Lehning que: «No hay la menor duda que el brillante llamamiento del Consejo general [...] no tiene en absoluto cabida en la construcción del sistema del 'socialismo científico'. *La guerra civil en Francia* es enormemente no marxista». Cf. Daniel Guérin, *Ni Dieu, Ni Maître*, Delphes, París, p. 262-263.

5. Para una muestra de la ironía de Marx, se puede consultar el folleto titulado *La Alianza de la democracia socialista*, en el que dice acerca de la participación de Bakunin en la Comuna de Lyon: «[...] Bakunin pudo llevar a cabo el acto más revolucionario que ha conocido el mundo: decretó la abolición del Estado. Pero el Estado, bajo la forma y especie de dos compañías de guardias nacionales burgueses, entró por una puerta que se habían olvidado vigilar, barrió la sala e hizo que Bakunin volviese a emprender a toda prisa el camino de Ginebra...».

lución por decreto lo que quería Bakunin, sino la negación de un centro de legitimación de la acción revolucionaria, así como «devolver la iniciativa de la acción a todas las comunas revolucionarias...»⁶.

Llamando a la disolución del Estado, Bakunin realizaba la crítica institucional del poder que ya había enunciado y que puede resumirse en lo siguiente: —el Estado tiende a conservar el sistema existente y a hacerlo funcionar; —el Estado está al servicio de la clase dominante; —el Estado tiende a mantener su propia existencia; —el Estado tiende a acrecentar cada vez más su dominio, pues todo Estado tiene vocación totalitaria; —el Estado es a la vez una necesidad de la clase dominante y un poder que se ejerce sobre ella; —el Estado ejerce un poder sobre los individuos, a los que priva de iniciativa, reservándose en exclusiva el derecho de decisión.

El pensamiento antiestatal de Bakunin es manifiestamente coherente. A partir de su crítica institucional, deduce que el Estado, aunque sea obrero, se constituye siempre en poder sobre la sociedad y los individuos, poder que no puede por menos que reforzarse si no se le oponen fuerzas exteriores a él. Así pues, para Bakunin, y sean cuales fueren las estructuras sociales, existirá siempre contradicción entre el Estado y la sociedad, entre el Estado y los individuos. De ello resulta que la liquidación del sistema de clases pasa obligadamente por la liquidación revolucionaria del Estado. En ese contexto teórico debemos situar la intervención de Bakunin en el episodio lionés.

Bakunin puso de manifiesto lo que cabe denominar la contradicción esencial de la teoría marxista del Estado, criticando el concepto de revolución por etapas y la noción de «transición» al socialismo. Para él, la distinción de una etapa de «dictadura del proletariado», grandemente estatalizada, está en contradicción con el carácter radical de la revolución proletaria⁷. Si los proletarios, al hacer la revolución, manifiestan

6. Daniel Guérin, *Op. cit.*, p. 241. Se le ha reprochado a menudo a Bakunin haber firmado el famoso cartel, pretextando que así daba argumentos a la reacción, que buscaba por doquier «agentes provocadores extranjeros». Bakunin había advertido perfectamente el peligro, pero, a pesar de todo, quiso firmarlo para manifestar así el carácter internacionalista de su concepción revolucionaria. Con seguridad, otras consideraciones influyeron igualmente en él. Según Guillaume, Bakunin no quería que por negarse a firmar se le reprochara haber dejado exponerse solos a sus amigos o haberse negado a compartir con ellos la responsabilidad de «la llamada a las armas».

7. La posición anarquista con respecto al Estado es puramente negativa, y tiene más de intuición que de análisis. No por ello es menos sana. Se ha dicho que Marx y Engels habían basado su teoría del Estado en el análisis científico, considerándolo como un instrumento de la clase dominante. Pero cuando se topa con el periodo de transición al socialismo, se abandona el análisis en beneficio de la creencia en la desaparición paulatina del Estado. Ahora bien, existe una contradicción entre la «desaparición» del Estado y el poder que quieren conferirle los marxistas. A este respecto, nada hacen cambiar los recursos a la dialéctica y la teoría se convierte en ideología mixtificadora.

positivamente lo que eran negativamente, la alienación debe desaparecer en el acto único y total que corona el destino proletario. El acto revolucionario liberador se confunde pues con la noción marxista de «dictadura» y excluye la reconstrucción de un Estado sobre las ruinas del Estado burgués. Hay que reconocer, desde luego, que Marx osciló a menudo entre un estatismo autoritario y una perspectiva antiestatal⁸. En este sentido, resulta difícil entrar en la polémica de determinados historiadores que, hallando en los textos argumentos que justifican sus distintas opiniones, hacen de Marx o un teórico antiautoritario o un estatista exacerbado. En nuestra opinión, es falso querer reducir la obra y el procedimiento teórico de Marx para darles un valor ideológico definitivo. De las obras de juventud a *La guerra civil en Francia*, pasando por el *Manifiesto*, son numerosas y se repiten las contradicciones. El análisis profético que hace Marx del fenómeno burocrático en los *Manuscritos de 1844* aparece contradicho por ciertos textos antibakuninistas redactados por él para el Consejo general de la AIT. Es, pues, necesario, en toda aproximación al corpus teórico del marxismo, tener en cuenta esas distorsiones. Pero, con todo, la separación teórica entre Marx y Bakunin sobre el problema, no tanto del Estado como sobre todo de la Revolución en sí misma, y por lo tanto de la suerte futura de la institución estatal, resulta fundamental y puede formularse de la siguiente manera: ¿Puede irse debilitando paulatinamente el Estado o debe ser suprimido mediante la organización racional de la infraestructura? ¿Puede reemplazar la gestión social de la sociedad a la planificación estatal?

Esta problemática, sencilla en apariencia, es en realidad muy compleja y motiva la aparición de dos proyectos revolucionarios totalmente

8. Daniel Guérin analiza estos dos aspectos del marxismo en los siguientes términos: «[Marx y Engels] experimentaron la influencia jacobina, pero, por una parte, el contacto con Proudhon, hacia 1844, y la influencia de Moisés Hess, por otra, la crítica del hegelismo, el descubrimiento de 'la alienación', les volvieron algo libertarios. Rechazan el estatismo autoritario, tanto el del francés Louis Blanc como el del alemán Lassalle. Se declaran partidarios de la abrogación del Estado. Pero a largo plazo. El Estado, 'el farrago gubernamental' debe subsistir después de la Revolución, por un tiempo únicamente. Una vez realizadas las condiciones materiales que permitirán prescindir de él, 'desaparecerá paulatinamente'. Y hasta que llegue ese día, hay que esforzarse por 'atenuar enseguida al máximo sus efectos más enojosos'. Esta perspectiva inmediata inquieta, con razón, a los libertarios. La supervivencia del Estado, aunque sea provisional, no les resulta nada atractiva y anuncian proféticamente que una vez reinstalado, el Leviatán se negará obstinadamente a dimitir». Daniel Guérin, *Pour un marxisme libertaire*, Laffont, París, 1969, p. 31.

distintos⁹. Cabe decir que existen, entre el marxismo y el anarquismo, una oposición fundamental y oposiciones secundarias. El problema de la revolución y del paso de un modo de producción a otro constituye esa oposición fundamental y determina toda una serie de oposiciones secundarias¹⁰.

Las divergencias a propósito de las concepciones organizativas, de los medios revolucionarios, de la utilización de la violencia insurreccional o de los agentes sociales de la revolución, constituyen la oposición fundamental que acabamos de exponer. Dependientes estrechamente de ella, esos aspectos sólo son analizables refiriéndose a ella. Constituyen lo que cabría llamar la problemática revolucionaria. Agentes sociales y medios constituyen sus dos datos. Vamos a tratar de estudiarlos considerando como dos polos de la teoría y del movimiento social¹¹.

Los agentes sociales

El movimiento socialista de la segunda mitad del siglo XIX, formulado ideológicamente por Proudhon, y luego por Marx y Bakunin, tiene como base social a la clase obrera urbana. Aparece como la expresión histórica de un doble movimiento estructural de la sociedad occidental: la inmigración masiva del campo a la ciudad y el progreso técnico. Ese momento, la primera etapa de la revolución industrial, crea un proletariado urbano explícitamente excluido de la participación en el sistema capitalista en desarrollo. Es importante constatar que al principio del proceso que señalamos, en la primera etapa de la formación de la clase

9. Con la expresión de «proyectos revolucionarios distintos» aludimos a proyectos históricos contruidos como resultado de situaciones específicas pero compartidos entre alternativas opuestas a las que propone el sistema establecido. Los dos proyectos revolucionarios, el marxismo y el anarquismo, aparecen como la reivindicación radical de los conflictos estructurales y como la negación del proyecto establecido. Dicho de otra forma: esos proyectos revolucionarios se basan en las clases, las subclases o los grupos marginales de una clase que se hallan en situación de explotación y de dominación.

10. El concepto formulado por Marx de «acción política del proletariado» precipitó la escisión definitiva entre las dos tendencias de la AIT. No debemos olvidar que esa «acción política» (noción de partido) tenía como finalidad la «toma del poder», por oposición a la noción antiautoritaria de «destrucción del poder».

11. Por movimiento social entendemos la respuesta colectiva a un conflicto estructural. Implica necesariamente cierto grado de conciencia, es decir de apreciación teórica de la realidad y, por consiguiente, incluye una definición de la situación real de la clase con respecto al conjunto de la formación social. Debemos observar, sin embargo, que, nacida de la propia experiencia y de la lucha concreta de clases, su expresión teórica se hace mediante el material conceptual de una época dada y es formulada por individuos que no pertenecen necesariamente a la clase, como ocurre con Marx y Bakunin.

obrera moderna, el proletariado se encuentra enfrentado al sistema establecido y sufre una durísima explotación. En esas condiciones se desarrollan las luchas, expresión de la situación real y al mismo tiempo movimiento de revuelta, de no aceptación; movimiento que sobrepasa, en la negación del presente y en la afirmación de la posibilidad de obtener lo que desea el proletariado, el límite estructural de las condiciones dadas ¹².

El socialismo aparece como una formulación política del antagonismo entre las clases. Tanto en Bakunin como en Marx, la transformación de la sociedad sólo puede ser resultado de ese antagonismo ¹³. Las sociedades no cambian, no progresan o no se vienen abajo más que en función de las diferencias y oposiciones internas que encierran en sí mismas. La primera diferencia notable entre la burguesía y el proletariado se refiere al distinto interés que tienen ambas clases en lo que atañe al conocimiento y la supresión de la alienación. En tanto que la burguesía se complace en ella y por consiguiente no tiene ningún interés en suprimirla, para el proletariado, la alienación representa «una existencia inhumana», y se ve «directamente forzado a rebelarse contra semejante inhumanidad [a causa de] la miseria que ya no puede evitar, ni disimular, la miseria que se le impone ineludiblemente, expresión práctica de la necesidad» ¹⁴. Para Marx, la fuerza del proletariado reside en su totalidad. Mientras que la propiedad privada de los medios de producción aísla a los individuos pertenecientes a la burguesía, los proletarios, por el contrario, son agrupados socialmente en el proceso del trabajo. Su situación económica los une en una sola clase frente al capital, en una clase «en sí», y la conciencia de esa realidad hace de esa clase igualmente una clase «para sí». El punto de partida no consiste, pues, para el proletario, en el individuo como tal, sino en el individuo en su calidad de parte de un todo, la clase. La conciencia proletaria procede de una totalidad. La concepción marxista de la lucha de clases se basa en la idea de que el proletariado es la *totalidad negativa* de la sociedad burguesa. «Al anunciar la disolución del orden anterior del mundo, el proletariado no hace más que expresar el secreto de su propia existencia, pues él es la disolución de hecho de ese orden» ¹⁵. Pero,

12. Las condiciones materiales del proletariado, enfrentado a una clase dominante que busca su legitimación en un orden «universalista», hacen posible la formulación de una teoría que pone en cuestión no sólo sus relaciones particulares de clase (explotadores/explotados, dominantes/dominados) sino también las propias bases del sistema en que tiene lugar esa relación.

13. Ya Proudhon había sostenido esta tesis en su obra *De la capacité politique des classes ouvrières*.

14. Marx-Engels, *La Sainte Famille*, Editions Sociales, París, 1969, p. 47.

15. Marx, *Introduction à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, en: Marx-Engels, *Sur la religion*, textos seleccionados, traducidos y anotados por G. Badia, P. Bourge y E. Bottigelli, Editions Sociales, París, 1968, p. 57.

para Marx, la conciencia de clase no es inherente al proletariado, sino que proviene de la asimilación de la teoría proletaria, que puede resumirse en seis puntos: 1. Reconocimiento de la lucha de clases; 2. reconocimiento del carácter transitorio del capitalismo; 3. comprensión del hecho de que el capitalismo engendra por sí mismo la palanca de su negación, el proletariado; 4. el proletariado, al liberarse, libera a toda la sociedad; 5. éste, para socializar los medios de producción, debe servir de la dominación de clase; 6. la desaparición de las clases y del Estado es el resultado final de la lucha de clases.

«No se trata de saber lo que tal o cual proletario, o el proletariado entero, representan provisionalmente como finalidad. Se trata de saber lo que es realmente el proletariado y lo que se verá obligado históricamente a hacer, conforme a su realidad», dirá Marx¹⁶. El esquema marxista llega a la conclusión de que el proletariado, clase revolucionaria por excelencia, apoderándose del poder político, y ejerciéndolo, puede suprimir las bases de la alienación humana y, al hacerlo, disolverse en tanto que clase¹⁷. La alienación económica de los trabajadores es la causa fundamental del acto revolucionario, así como el móvil central de la acción creadora del nuevo orden social. El proletariado es en Marx el sujeto directo de esa transformación, pero también es igualmente su objeto, puesto que hace desaparecer su condición de asalariado.

Bakunin, contrariamente a la afirmación marxista del carácter «pequeño burgués» del anarquismo¹⁸, reconoce al proletariado como factor determinante de la transformación social. Si la concepción anarquista de la lucha de clases difiere en algo de la concepción marxista, no es en lo que a ese aspecto se refiere. Bakunin y los teóricos libertarios en general no ponen en cuestión el carácter esencialmente proletario de la revolución social. Como los marxistas, ven en el proletariado a la clase

16. Marx-Engels, *La Sainte Famille*, Op. cit., p. 166.

17. No debemos olvidar que para Marx no son las clases las que están en la base de las contradicciones en el modo de producción, sino que ocurre a la inversa. En otras palabras: la historia de las clases (y de sus luchas) tiene lugar sobre una trama materialista predeterminada por la evolución del capitalismo.

18. Son frecuentes los lugares comunes a este respecto. Un ejemplo perfecto de ello nos lo da Poulantzas (en *Pouvoir politique et classes sociales*, Maspero, París, 1971, t. II, p. 26), cuando dice lo siguiente: «Es sabido por numerosos textos de Marx, Engels y Lenin que la ideología 'espontánea' de la clase obrera fue al principio el anarcosindicalismo, luego el tradeunionismo y el reformismo: esto es efecto únicamente de la dominación permanente de la ideología de la clase obrera por la ideología pequeñoburguesa». El aspecto ideológico de este argumento resulta claro, pues si bien es evidente el deslizamiento de la clase obrera hacia el reformismo, es un fenómeno que justamente se acentúa con la preeminencia del marxismo oficial en tanto que ideología de la clase obrera, pues ocurre como si hubiese adquirido las características de una ideología monopolista de la Revolución en el conjunto de la sociedad capitalista.

portadora del potencial revolucionario y de la esperanza libertadora¹⁹. Pero Bakunin, al tiempo que saluda la contribución que aportó Marx al pensamiento revolucionario al demostrar el papel histórico del proletariado y al precisar el concepto de lucha de clases, critica todo lo que de cristalizado, estricto, abstracto y rígido hay en esa concepción, y al hacerlo ensancha el concepto de lucha de clases introduciendo la noción de «alianza» de las clases desfavorecidas contra la clase poseyente. La crítica libertaria del concepto marxista de lucha de clases insiste en las limitaciones de esta noción. Marx elaboró una explicación del paso del capitalismo al socialismo, es decir de una sociedad de clases a una sociedad sin clases, por analogía con la transición del feudalismo al capitalismo, es decir de una sociedad de clases a otra sociedad de clases, de un sistema de propiedad a otro. En el pensamiento marxista, así como la burguesía se desarrolló en el seno del feudalismo, de la misma manera se desarrolla el proletariado en el interior del capitalismo. Ambas clases (proletariado y burguesía) poseen intereses que les son propios y que las hacen revolversse contra el antiguo modo de producción que las ha engendrado. Si por su parte la burguesía se aseguró el control de la vida económica mucho antes de haber derrocado la sociedad feudal, por la suya el proletariado obtiene su potencia revolucionaria del hecho de que es «disciplinado, unificado, organizado» por el sistema industrial. En ambos casos, el desarrollo de las fuerzas productivas resulta incompatible con el sistema tradicional de las *relaciones* sociales y «estalla el tegumento». Ahora bien, el problema que se plantea es el siguiente: ¿Se puede explicar la transición de una sociedad de clases a una sociedad sin clases utilizando la misma dialéctica que da cuenta de la transición de una sociedad de clases a otra?

En tanto que la burguesía controlaba la vida económica mucho antes de tomar el poder estatal y se había convertido material, cultural e ideológicamente en la clase dominante antes de afirmarse políticamente como tal, el proletariado, por el contrario, no controla la vida económica. A pesar del papel indispensable que cumple en el proceso industrial, sigue siendo la clase desposeída material, cultural e ideológicamente. La crítica libertaria se opone en este punto al mecanicismo marxista, insistiendo en el papel que el poder y la autoridad desempeñan como factor de despersonalización, y desarrollando el concepto de la conciencia individual, que debe ser enormemente fuerte para resistir

19. El anarcosindicalismo se presenta esencialmente como una teoría de clase y como una creación obrera. Se trata, en efecto, para el proletariado, de poner en pie un movimiento y organizaciones capaces de defender los intereses inmediatos y materiales de los obreros y de luchar por la desaparición del salariado y el establecimiento de una sociedad sin clase y sin Estado.

A este respecto es interesante señalar el caso de España, donde el anarcosindicalismo alcanzó proporciones nunca vistas. Pues bien, España era uno de los bastiones antiautotitarios de la AIT. La CNT, central sindical libertaria creada en 1910, aparece históricamente como un arquetipo de organización autónoma de clase y asegura la perennidad de las ideas bakuninistas en España.

a la normalización ideológica que representan el capitalismo y su sistema de explotación. El medio industrial no es para los libertarios únicamente el lugar privilegiado de la explotación, sino también uno de los bastiones de la ética «esclavista» caracterizado por un sistema jerárquico de gestión cuya base consiste en la obediencia a los dirigentes. La fábrica, al «disciplinar», «unificar» y «organizar» a los trabajadores, lo hace de una forma totalmente burguesa²⁰. La producción capitalista reproduce a diario no sólo las relaciones sociales capitalistas, sino también la siquis, los valores y la ideología burgueses²¹. Bakunin, al tomar en consideración este dato, no discierne bajo el concepto de proletariado una totalidad real, sino que distingue en ese proletariado abstracto dos elementos: en primer lugar, «... esa capa obrera separada, en parte ya privilegiada gracias a altos salarios [...] hasta tal punto impregnada de las ideas, las aspiraciones y la vanidad burguesas, que los obreros que pertenecen a ese medio o se diferencian de los burgueses más que por su condición, pero en absoluto por su tendencia...», y, a continuación, «... ese proletariado harapiendo de que los señores Marx y Engels hablan con el más profundo desprecio y muy injustamente, pues es en él, y únicamente en él y no en la capa aburguesada de la clase obrera, donde residen enteramente el espíritu y la fuerza de la futura revolución social»²².

20. El anarquismo prestaba considerable atención a los problemas de la industrialización y de la concentración capitalista. Contrariamente al marxismo, el anarquismo ve en la centralización una posibilidad de reforzamiento de la capacidad de resistencia de la burguesía y de integración en los valores burgueses (ética del trabajo, obediencia, delegación de poder) para el proletariado. La importancia que en la actualidad está tomando la búsqueda de formas de vida cualitativamente diferentes (movimiento comunitario, ecológico, de liberación sexual, etc.) a las impuestas por el sistema capitalista, parece dar la razón al anarquismo a este respecto. A costa de los sarcasmos de los marxistas, los anarquistas han tratado de vivir según los valores del futuro en la medida en que ello era posible en la sociedad capitalista.

21. Marx había comprobado suficientemente este hecho como para buscar razones que justificasen el papel asignado al proletariado. En su teoría general, describió las duras leyes objetivas que obligan al proletariado a convertirse en motor de la transformación social. En consecuencia, elaboró su famosa teoría de la pauperización, que subordina la rebelión proletaria al acrecentamiento de «la masa de miseria, de opresión, de esclavitud» resultante del proceso de concurrencia y centralización del capital.

22. Esta distinción entre dos elementos valió a Bakunin un torrente de injurias por parte de los marxistas. En tanto que Marx desprecia al «lumpenproletariado», Bakunin, con cierta exageración, ciertamente, lo glorifica, profesando en realidad una adhesión a los fuera de la ley «sociales del tipo de Pugachev o Stenka Razin». De hecho, Bakunin se refiere explícitamente a Rusia, donde el fenómeno del «banditismo social» representaba un caso interesante, pudiéndose decir incluso que en Rusia el «proletariado en harapos» formaba una capa social que reagrupaba a siervos huídos, fueros de la ley o vagabundos acosados por la policía y en lucha permanente contra la sociedad. De ahí a hacer de Bakunin un teórico del banditismo, y de los anarquistas bandidos en potencia, no hay más que un paso... que algunos marxistas han dado alegremente.

Haciendo esta distinción ²³, Bakunin quiebra la coherencia y la linealidad de la concepción marxista de la lucha de clases ²⁴, sin embarazarse con el rigor marxista, tras el cual se ocultan, en su opinión, abstracciones y errores. Para Bakunin, si bien la lucha de clases es un proceso irreversible, no por ello resulta fatal. El aumento cuantitativo del proletariado y la disminución de la burguesía, debidos al fenómeno de la concentración capitalista, no son datos que basten para predecir la caída, a plazo más o menos largo, de esta última. Al acrecentar su número, el proletariado no adquiere con ello inevitablemente la conciencia de su explotación y de sus capacidades revolucionarias ²⁵. De esta conciencia, el proletariado se apodera mediante una práctica de clase a lo largo de las luchas obreras y mediante el reconocimiento de la necesidad de aliarse con las capas sociales que sufren, en la misma calidad o distinto grado que él, la explotación y dominación capitalistas. Bakunin insiste, a todo lo largo de su obra, en este punto, y quizás la infraestructura económica de Rusia le hace aumentar el papel de esta alianza entre el proletariado y el campesinado miserable. Ya Proudhon, quien sin embargo juzgaba a los campesinos en términos enormemente severos, como clase egoísta, venal, hipócrita y propietaria rabiosa, pensaba que frente al capitalismo los intereses del campesinado coincidían con los del proletariado; este último debía arrastrar al campesinado y mostrarle cómo a la posesión colectiva de los medios de producción había que añadir, para el campesinado, la posesión y explotación colectiva de la tierra. Bakunin, al subrayar el peso de la pequeña propiedad en la mentalidad campesina, establece un paralelismo entre el proletariado y el campesinado, y no concibe, refiriéndose en particular a Rusia, una transformación social realizada sin o contra los campesinos ²⁶.

23. Más adelante recogida parcialmente por Lenin en su análisis de la «aristocracia obrera» considerada como una franja del proletariado «provisionalmente» corrompida por las mejoras sociales (salarios más elevados, horarios más cortos, puestos de mando, etc.) cedidas por la burguesía.

24. La intuición bakuniniana se opone muy a menudo al riguroso análisis marxista; no hay en Bakunin la linealidad que encontramos en Marx, pero la crítica y las advertencias del teórico antiautoritario constituyen un permanente aguijón.

25. Puede decirse que el proletariado adquiere esta conciencia cuando llega a deducir, según la expresión de Proudhon, «una práctica general conforme», es decir cuando supera los prejuicios que le son inculcados y las diferencias artificiales que la burguesía no se priva de introducir en su seno.

26. Bakunin, en su Conferencia en el valle de Saint-Imier, evoca el problema de la alianza entre proletarios y campesinos y concluye de la siguiente manera: «...Vosotros, los obreros, solidariamente unidos a vuestros hermanos los trabajadores del mundo entero, heredáis ahora la gran misión de la emancipación de la humanidad. Y tenéis un coheredero, trabajador como vosotros, aunque en otras condiciones: se trata del campesino. Pero el campesino aún no tiene conciencia de la gran misión popular. Ha sido envenenado, está aún envenenado por los sacerdotes y sirve, contra sí mismo, de instrumento a la reacción. Debéis instruirle, debéis salvarle a pesar suyo instruyéndole, explicándole lo que es la Revolución social».

De la misma manera, Bakunin tiene en cuenta a la juventud, no en tanto que clase sino como fracción separada de su clase de origen y aliada al proletariado. Habla de esa «parte de la juventud» que siente «bastante odio contra la mentira, la hipocresía, la injusticia y la cobardía de la burguesía [...] para abrazar sin reservas la causa justa y humana del proletariado». Pero Bakunin advierte inmediatamente un peligro en la adhesión de esos elementos desclasados y de esos intelectuales a la causa del pueblo. Para evitar la burocracia, que denomina con gran precisión «el gobierno de los sabios»²⁷, los intelectuales serán «instrumentos fraternales del pueblo», propagandistas, pero deberán ser controlados por el proletariado para que no se conviertan en los cuadros directivos del movimiento revolucionario. En tal sentido, hace una crítica anticipada de Kautsky y Lenin, para quienes la conciencia de clase debe justamente ser introducida desde el exterior en el movimiento obrero y ser vehiculada por los intelectuales²⁸.

Tanto en Ucrania, donde el movimiento majnovista estaba compuesto esencialmente de campesinos, como en España, donde los campesinos tuvieron un papel capital en la revolución, no sólo uniéndose al movimiento de colectivización sino sobre todo hallando por sí mismos las soluciones de los difíciles problemas de la reforma agraria, los movimientos anarquistas se han preocupado siempre enormemente por los problemas del campesinado.

A otro nivel, debemos señalar la revitalización que operó en el marxismo Mao Tse Tung, confiriendo un papel determinante al campesinado.

27. En la palabra burocracia hay que distinguir dos sentidos: por una parte, clase o grupo, o gobierno de esa clase; por otra, el conjunto de las taras de toda administración que hincha tanto sus funciones como sus efectivos. En Bakunin, por ejemplo, coexisten ambos sentidos, pero en general no hay confusión entre ellos. En Marx, por el contrario, el primer sentido no aparece con claridad. Más bien, apunta al aparato administrativo o a una mentalidad cuando habla, por ejemplo, de la burocracia prusiana. Dicho esto, advertiremos que no resulta fácil definir la burocracia como clase. Digamos para simplificar que es una clase que obtiene sus privilegios y su poder no de la posesión de un *capital* sino de un *saber capitalizado*. La terminología de Bakunin resulta, pues, muy apropiada: se trata efectivamente del «gobierno de los sabios» («sabios» en el sentido de quienes poseen un saber). Ese saber, adquirido tras un largo y costoso aprendizaje, es ya la mayor parte de las veces patrimonio de una clase, y es en ese sentido en el que Bourdieu y Passeron han podido hablar de «reproducción», en especial en su libro *Les héritiers*.

28. A este propósito, debemos citar una frase de Kautsky (extraída de Lenin, *Que faire?*, Seuil, París, 1966, p. 94-95): «Como doctrina, el socialismo tiene evidentemente sus raíces en las relaciones económicas actuales en el mismo grado que la lucha de clases del proletariado [...] Pero el socialismo y la lucha de clases surgen paralelamente y no se engendran mutuamente; surgen de premisas. La conciencia socialista actual no puede surgir más que sobre la base de un profundo conocimiento científico... Ahora bien, el portador de la ciencia no es el proletariado, sino los intelectuales burgueses: es en efecto en el cerebro de determinados individuos de esta categoría donde ha nacido el socialismo contemporáneo, y es mediante ellos como ha sido comunicado a los proletarios intelectualmente más desarrollados, que a continuación lo introdujeron en la lucha de clase del proletariado allá donde lo permiten las condiciones. Así pues, la conciencia socialista es un

Tachado de «obrerista» y de «espontaneísta», Bakunin cree realmente en la capacidad de las masas. «Los socialistas revolucionarios», dice, «creen que hay más sentido práctico e inteligencia en las aspiraciones instintivas y las necesidades reales de las masas populares que en las profundas mentes de todos esos doctores patentados y de quienes se han designado a sí mismos como tutores de la humanidad». A menudo se relaciona la noción de espontaneidad de la clase obrera con la de su capacidad y se hace de ello una característica del anarquismo. No se puede negar que la acción espontánea de las masas es una idea cara no sólo a Bakunin, sino también, posteriormente a él, a todos los libertarios que ven en ella una garantía para evitar todo peligro de «dictadura» posrevolucionaria sobre los trabajadores. Lógicamente, la cuestión de los agentes sociales de la revolución plantea, pues, el problema de los medios revolucionarios, es decir de la estrategia que apunta a destruir el orden burgués y a construir el futuro²⁹. Las diferencias que hemos constatado entre Marx y Bakunin sobre el problema de las clases y de los agentes del trastorno revolucionario se convierten a menudo en francas divergencias al abordar el problema de la estrategia revolucionaria. Nos hallamos entonces ante una serie de oposiciones que, desde el dilema organización/espontaneidad hasta la cuestión de la violencia, pasando por el problema del legalismo revolucionario o la acción directa, caracterizan la capacidad teórica de Marx y de Bakunin.

Los medios

Los problemas de estrategia³⁰ ocupan un lugar fundamental en todo proyecto revolucionario, y los pensamientos marxista y anarquista

elemento importado del exterior a la lucha de clase del proletariado, y no algo que surge espontáneamente de ella.»

La tesis kautskista, recogida y desarrollada por Lenin, es radicalmente opuesta al pensamiento bakuniniano, y se aleja igualmente de la concepción marxiana de las relaciones entre la teoría y el movimiento obrero, expresada en el *Manifiesto comunista*, que caracteriza a la teoría como expresión general de la lucha de clases de un movimiento histórico.

29. La noción de futuro se sitúa en un marco utópico, pero la Utopía y la revolución son dos coordenadas históricas del movimiento obrero. Este debe pensarse como utopía y como revolución, al ser inseparables ambos términos. Queriendo la abolición de los tipos de producción existentes y deseando la creación de una nueva vida, el movimiento obrero realiza la unión de la Revolución y de la Utopía.

30. Entendemos por estrategia revolucionaria los medios tácticos enunciados teóricamente y que permiten prácticamente disponer de armas reales para realizar todo proyecto revolucionario. No obstante, debemos constatar que ni en Marx ni en Bakunin existe el concepto de estrategia, elaborado posteriormente por Clausewitz a propósito de la guerra y por Lenin a propósito de los movimientos revolucionarios.

insisten en este aspecto y presentan respectivamente propuestas para realizar prácticamente la transformación social. Lejos de concordar en lo que respecta a los medios a utilizar para destruir lo existente y realizar lo posible, es decir la sociedad futura, el anarquismo y el marxismo entran en conflicto a propósito de muchos aspectos de esa estrategia. Vamos a tratar de poner de relieve algunos puntos que creemos que son los más representativos de las oposiciones entre Marx y Bakunin sobre el problema de los medios revolucionarios.

1. Espontaneidad y organización

Al referirnos explícitamente a Marx y Bakunin, el problema de la espontaneidad resulta especialmente espinoso. Si Bakunin ve en la «acción espontánea» de la clase obrera una fuerza irresistible capaz de juntar en un solo movimiento todas las energías dispersas, Marx califica al movimiento proletario de «movimiento autónomo de la inmensa mayoría»³¹. Si Bakunin sostuvo en el seno de la AIT una lucha feroz en nombre de la «espontaneidad colectiva» del proletariado, Marx, en el informe que dirigió en nombre del Consejo general al Congreso de Bruselas, decía: «la asociación internacional de los trabajadores [...] no es hija ni de una secta ni de una teoría. Es el producto espontáneo del movimiento proletario, engendrado a su vez por las tendencias naturales e irrepresibles de la sociedad moderna»³². Marx y Bakunin parecen pues estar de acuerdo en reivindicar la noción de la espontaneidad obrera³³ expresada en las primeras líneas de los considerandos de los estatutos de la AIT por la conocidísima fórmula de «La emancipación de los trabajadores debe ser obra de los propios trabajadores».

31. Marx, *Manifeste Communiste*, La Pleiade, t. I, p. 172.

32. Citado por M. Rubel, «La Première Internationale ouvrière», en *Cahiers de l'ISEA*, agosto de 1964, p. 4.

33. Marx y Engels no hablaban nunca de espontaneidad. Aplican al movimiento obrero los términos de *selbständig* o de *eigentlich*, que significan que ese movimiento existe por sí mismo y pueden traducirse por *autónomo*. Utilizan igualmente la expresión *geschichtliche Selbsttätigkeit* del proletariado, es decir *autoactividad histórica*.

Proudhon, en cambio, utiliza la palabra espontaneidad cuando dice: «Lo que importa notar de los movimientos populares es su perfecta espontaneidad», o: «Una revolución social [...] es una transformación que se realiza espontáneamente [...] No sucede por orden de un maestro provisto de una teoría completa [...] Una Revolución [...] no es verdaderamente obra de nadie».

Bakunin emplea muy frecuentemente el término de espontaneidad. Según él, las revoluciones «se hacen como por sí mismas, producidas por la fuerza de las cosas, por el movimiento de los acontecimientos y de los hechos. Se preparan durante largo tiempo en la profundidad de la conciencia instintiva de las masas populares y luego estallan suscitadas en apariencia a menudo por causas fútiles». La acción de los individuos es casi nula y es gracias a «la acción espontánea de las masas» como pueden los revolucionarios lograr la victoria.

En realidad, el problema es mucho más complejo que la simple reivindicación de una fórmula. El concepto de espontaneidad no es analizable más que en función de las nociones de conciencia y de organización. Hemos visto que Kautsky y Lenin consideran que el proletariado no posee la conciencia revolucionaria y que ésta le debe ser introducida desde el exterior por intelectuales burgueses. Para ellos, la conciencia de clase no es el resultado necesario de la lucha de clases proletaria. Es imposible entregarse a la espontaneidad obrera que, para Lenin, sólo engendra una «conciencia tradeunionista»³⁴. A primera vista, pues, Lenin parece apartarse de Marx en lo que se refiere a la capacidad política del proletariado. Marx, enunciando la idea de que a largo plazo es inevitable la victoria sobre la burguesía de un proletariado cada vez más numeroso, afirma sin ambigüedad la capacidad de ese proletariado. Pero para Marx hay dos cosas que cuentan: la clase propiamente dicha y la conciencia que esa clase tiene de sí misma. Si bien no introduce una distinción fundamental entre clase y conciencia de clase, Marx enuncia, en el *Manifiesto comunista*, la idea de una doble estructura: el proletariado, por un lado, y, por otro, una fracción de ese proletariado, que, al tiempo que no tiene «intereses separados de los del proletariado» y representa «constantemente el interés del movimiento total» negándose a «modelarlo» sobre «principios particulares», se presenta como la tendencia «más resuelta de los partidos obreros de todos los países, la que les da sin desmayo un impulso nuevo» y que, teóricamente, posee «sobre la masa proletaria la ventaja que le supone la inteligencia de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario». Marx no habla de dirección sino de impulso, pero al no precisar su pensamiento sobre las relaciones entre esa fracción y la masa proletaria, deja el campo abierto a todas las interpretaciones posibles, con lo que despunta la idea del papel dirigente del

34. El leninismo se presenta como una aportación al marxismo en lo que respecta a la cuestión organizacional. Este es un hecho innegable, a pesar de que numerosos teóricos marxistas contemporáneos (Pannekoek, Görter, Mattick) hagan una crítica radical del leninismo, considerándolo como una teoría antimarxista. Para los teóricos del comunismo consejista, Lenin se separa definitivamente de Marx en lo que se refiere a la cuestión de la espontaneidad. Haciendo de Marx un teórico de la autoemancipación del proletariado y de Lenin un teórico fundamentalmente autoritario y elitista, los marxistas antileninistas rechazan el leninismo como una interpretación errónea del marxismo. Es cierto que Lenin, apoyándose en quien todavía no era «el renegado» Kautsky, parece rechazar deliberadamente la concepción materialista de la historia según la cual el socialismo es producto de la experiencia y de las luchas de las masas populares. Aparece más como un blanquista que como un marxista, pero la síntesis efectuada por Marx y Engels entre espontaneidad y conciencia a menudo resulta incierta y contradictoria, dejando campo libre a la interpretación, que es lo que hizo Lenin y lo que le reprochan algunos marxistas y otros marxistas le atribuyen. El debate, pues, sigue abierto.

partido³⁵. Este constituye, para Marx, la expresión política consciente del movimiento de masas, y su papel consiste en ayudarlo a formular políticamente lo que manifiesta espontáneamente.

Por su parte, Bakunin, y aunque algunos anarquistas lo nieguen, tampoco evitó totalmente esa confusión entre las masas y la minoría consciente. Si bien expresó concretamente el valor de la espontaneidad, que consideraba una garantía para el proletariado de la salvaguardia del futuro contando únicamente consigo mismo para vencer a sus enemigos, Bakunin no resulta completamente claro acerca de la dialéctica inevitable que se instaura entre espontaneidad y organización. La crítica marxista del «espontaneísmo» de Bakunin no es del todo exacta. Los anarquistas³⁶ en general, y Bakunin en particular, aceptan la organización no sólo como una necesidad, sino también como un factor indispensable de toda lucha colectiva³⁷. Bakunin, aun poniendo continuamente de relieve la autonomía de la espontaneidad, atribuye un papel importante a las «minorías activas», que deben «ayudar al nacimiento de una revolución difundiendo en las masas ideas» y «servir de intermediarias entre la idea revolucionaria y los instintos populares» contribuyendo «a la organización revolucionaria de la potencia natural de las masas»³⁸. Aunque la noción de «minorías activas» sea menos confusa que otras y concuerde bien con la idea bakuninista del apego a la acción y a la práctica de clase, resulta también imprecisa. Es innegable que a todo lo largo de su vida Bakunin estuvo tentado por cierto activismo revolucionario y, como señala Daniel Guérin, por la «infiltración». Hay en Bakunin una especie de «manía conspirativa a lo 1848» que se puso de manifiesto tanto a raíz de su ingreso en la francmasonería

35. Lenin llevará esta idea hasta el límite al reducir la «vanguardia» revolucionaria a los «revolucionarios profesionales» y concibiéndola en términos ya utilizados por Blanqui como una «organización militar» fuertemente jerarquizada y disciplinada. Esta concepción exagerada de la vanguardia no tiene gran cosa que ver, cierto, con la fracción que da un «impulso nuevo» de Marx, pero Lenin, quizás falsificándola, desarrolla esta idea.

36. El término «anarquista» es un término genérico, igual que el de «socialista», y hay tantas clases de anarquistas como de socialistas. Al hablar aquí de anarquistas, nos referimos a los que cabe considerar como continuadores de los colectivistas antiautoritarios de la AIT. Se trata de los anarquistas comunistas y de los anarcosindicalistas, y no de los discípulos de Max Stirner. Las diferencias entre estos anarquistas y las escuelas reformistas o individualistas son tan importantes como las existentes entre socialistas reformistas y comunistas revolucionarios. La definición singular que dio del anarquismo Engels en 1886 en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica*: «Stirner siguió siendo una curiosidad, aun después de que Bakunin lo hubiese amalgamado con Proudhon y hubiese bautizado anarquismo a esa amalgama», resulta un absurdo total.

37. Tan ridículo es poner en duda las concepciones organizacionales de Bakunin como discutir para saber si Marx pensaba que la revolución social era una necesidad.

38. Cf. Daniel Guérin, *Ni Dieu, Ni Maître, Op. cit.*

ría, a la que quería transformar en organización revolucionaria, como cuando la creación de sociedades secretas como la «Fraternidad revolucionaria». Pero más interesante resulta el problema de la Alianza de la democracia socialista y de sus relaciones con la AIT, pues plantea realmente bakuninista, y ésta jugaba el papel de una organización revolucionaria específica con cierto grado de coherencia teórica y cuya finalidad era impulsar, en el seno de la AIT, una «línea» revolucionaria y elevar el nivel de conciencia de los militantes internacionalistas. A este respecto, Bakunin se expresa en los siguientes términos: «Para que los miembros de la Internacional puedan cumplir de manera consciente su doble deber de propagandistas y de *jefes naturales de las masas*, hace falta que cada uno de ellos esté penetrado lo más posible de esta ciencia, de esta filosofía y de esta política. No les basta con saber y decir que quieren la emancipación económica de los trabajadores, el disfrute íntegro de lo producido por cada cual, la abolición de las clases y de la servidumbre política, la realidad de la pleitud de los derechos humanos, la equivalencia perfecta entre deberes y derechos, en una palabra, la realización de la fraternidad humana. Todo esto es sin duda muy hermoso y muy justo, pero si los obreros de la Internacional se quedan en esas verdades generales sin profundizar en sus condiciones, consecuencias y espíritu, y si se contentan con repetirlas una y otra vez en esa forma general, corren el riesgo de que pronto no sean más que palabras vacías y estériles, lugares comunes incomprensidos»³⁹. Las relaciones entre la AIT y la Alianza corresponden, pues, en el plano teórico a la relación espontaneidad/organización. No se da en Bakunin ningún intento deliberado de apoderarse de la AIT, sino más bien una voluntad de educación política de las masas para que éstas puedan alcanzar la conciencia suficiente como para encargarse definitivamente de su propio destino⁴⁰. La síntesis entre espontaneidad y organización resulta, empero, tanto para Marx como para Bakunin, difícil de realizar, y Paul Mattick resume bien el dilema al decir que «la cuestión de la organización y de la espontaneidad se ha planteado siempre en el seno del movimiento obrero como un problema de conciencia de clase, ligado a las relaciones entre la minoría de los revolucionarios y la gran masa de un proletariado imbuido de ideología capitalista»⁴¹. En la AIT, el problema de la organización y de la espontaneidad tenía

39. M. Bakunin, *Protestation de l'Alliance*.

40. Ahora bien, no hay que olvidar que los antiautoritarios reagrupados en la Alianza proporcionaron a los marxistas armas para que les combatieran en su propio terreno. Guillaume había captado el problema y se había opuesto a la Alianza.

41. Paul Mattick, *Intégration capitaliste et rupture ouvrière*, EDI, París, 1972, p. 85.

como fondo una oposición radical entre marxistas y antiautoritarios sobre la cuestión del «partido». La Conferencia de Londres había introducido en los Estatutos la necesidad para el proletariado de reagruparse en partidos políticos «para conseguir realizar la emancipación social». Es esta concepción misma de «partido» lo que Bakunin cuestiona, considerándolo como una traba a la espontaneidad «creadora» de las masas. Las revoluciones y los movimientos populares son, para Bakunin, no sólo espontáneos sino creadores de modos de gestión radicalmente nuevos, por lo que el partido político no tiene ningún papel positivo que cumplir en el proceso revolucionario. A pesar de sus pretensiones teóricas, se presenta como un órgano burgués, un Estado en miniatura dotado de un aparato y de un marco cuya función es tomar el poder en lugar de disolverlo. Arraigado en el periodo prerrevolucionario, el partido, según las críticas de Bakunin, asimila todas las formas, las técnicas y la mentalidad de la burocracia. Sus miembros son condicionados para la obediencia y las preconcepciones de un dogma rígido al tiempo que la dirección del partido se forma en la escuela del mando, la autoridad y la manipulación. Cuanto más busca el partido la eficacia en la jerarquía, los cuadros y la centralización, menos eficaz se vuelve desde un punto de vista revolucionario⁴².

Bakunin opone a la noción del partido político la concepción de una organización de clase que aboliría la dicotomía burguesa entre los «dirigentes» y los «dirigidos», entre la base y la cima. Esta organización, cuyo fundamento es el rechazo de la jerarquía, no puede reducirse a un programa rígido sino que debe reflejar la sociedad liberada que deben construir las masas. Por eso es voluntarista y exige una conciencia elevada para que la disciplina, la coordinación, la planificación y la unidad de acción sean resultado de la convicción y de la comprensión, no de una imposición burocrática. Pero la organización no es en Bakunin un fin en sí, sino únicamente un medio entre otros para influir en los procesos históricos profundos e impulsar formas de lucha radicales⁴³.

42. Las consideraciones de Bakunin sobre la concepción del «partido» son tanto más interesantes que en aquel entonces no existía «modelo» alguno que criticar. Apuntaban únicamente a una perspectiva teórica y hoy en día tienen un valor considerable. Bakunin, cincuenta años antes del *¿Qué hacer?* de Lenin, hace una crítica radical de la concepción leninista del partido. Posteriormente, muchos marxistas antileninistas recogerán las críticas de Bakunin y las aplicarán a ejemplos concretos.

43. Se ha podido decir de Bakunin que enunció las bases del anarcosindicalismo. Para los anarcosindicalistas, el sindicato, organización económica y profesional de la clase obrera, es un arquetipo de organización espontánea del proletariado. Se presenta a la vez como un organismo de defensa y de ataque. Al tiempo que mejora la suerte del obrero, se propone transformar el mundo y abolir el salariado. El anarcosindicalismo se basa en la idea, muy libertaria, de una clase obrera consciente de sus intereses y rebelde a toda solicitud de los partidos políticos (cf. la Carta de Amiens).

Ya Proudhon había enunciado la idea de la «separación» definitiva entre el proletariado y la burguesía. Bakunin la recoge y amplía, rechazando las medias tintas y las mediaciones temporizadoras. El futuro pertenece a quienes, conscientes de su fuerza y determinados a vencer, se organicen para aunar sus voluntades. La organización del proletariado es, tanto para Bakunin como para Marx, el primer paso hacia la liberación. Pero sólo constituye una fase de la estrategia revolucionaria. La otra fase podría resumirse en una pregunta: ¿Cómo vencer?

2. Ideas-fuerza de la estrategia revolucionaria

Ni el marxismo ni el anarquismo se presentan como dos teorías acabadas, basadas en programas precisos o recetas tácticas definitivas. La estrategia de ambas corrientes revolucionarias descansa, en la época de la AIT, en ideas-fuerza.

Bakunin insistió en la supremacía de lo social sobre lo político. El anarquismo es esencialmente antiinstitucional. Presentándose como un rechazo⁴⁴, opone a la «acción política del proletariado» que preconiza el marxismo, la acción directa a todos los niveles. Se da, pues, a través del rechazo de los partidos políticos⁴⁵ y de la lucha integrada en el juego institucional, una voluntad de no aceptar las vías legitimadas del cambio ofrecidas por el orden establecido y una negación profunda de toda integración en la ideología dominante y de toda colaboración de clases. Para el anarquismo, el ejemplo típico de esta colaboración es la participación en la lucha electoral. El abstencionismo anarquista se basa en la idea de que la emancipación no puede ser en ningún caso resultado de una elección. Pero el boicot a las urnas no es para Bakunin un principio abstracto, sino más bien una cuestión de táctica⁴⁶. Y a este respecto, citaremos la intervención de James Guillaume en el Congreso de Bâle, en la que fustigó la política burguesa en los siguientes términos: «La Internacional se niega categóricamente a prestar a cualquier gobierno burgués, aunque se llame republicano, el socorro de su fuerza o de su honradez;

44. A menudo, los presupuestos del anarquismo son presentados como negaciones. Estas constituyen además el punto de partida de todo desarrollo teórico.

45. A este respecto, Arthur Lehning escribe: «Desde su afiliación a la Internacional (en junio de 1868), Bakunin combatió toda coalición con los partidos burgueses, aun los radicales, coalición que no rechazaba Marx y que sus aliados políticos en Alemania y Suiza preconizaban y practicaban».

Lehning, *Archives Bakounine*, textos establecidos y anotados, IIHS, Amsterdam, 1961, 1963, 1965, t. II.

46. En el seno de la AIT, Bakunin y Guillaume protestaron a menudo contra el epíteto de «abstencionistas» lanzado por sus adversarios. En efecto, no aceptaban que se dijese de ellos que rechazaban la política, porque no era la política sino el juego institucional lo que rechazaban, la política burguesa. Una vez más, se trata de la afirmación de la prioridad de la lucha de clases en el plano económico.

pero, cuando llegue el momento, mostrará que tiene verdadera intención de ocuparse de política, aplastando, sin distinción de forma ni de color, todos los gobiernos burgueses»⁴⁷. No se trata de indiferencia política, sino más bien de una oposición resuelta a la delegación de poder, que Bakunin expresa en estos términos: «Rechazamos toda legislación, toda autoridad y toda influencia privilegiada, patentada, oficial y legal, aunque proceda del sufragio universal, convencidos como estamos de que no puede resultar más que en provecho de una minoría dominante y explotadora, contra los intereses de la inmensa mayoría sojuzgada. En ese sentido es en el que somos anarquistas».

Las conclusiones anarquistas sobre el rechazo de todo compromiso con la burguesía se oponen a lo que se puede denominar el realismo marxista. Marx, en tanto que pensador revolucionario, matiza mucho más este problema y su estrategia política refleja algunas ambigüedades. La firme creencia que tiene de la seguridad de la victoria de un proletariado cada vez más numeroso frente a un capitalismo cada vez más concentrado deja flotar una duda sobre la dinámica interna que debe adoptar ese proletariado para vencer⁴⁸. En realidad, Marx no resuelve el problema y adopta una doble estrategia: la lucha revolucionaria y la lucha pacífica. En 1872, en el Congreso de La Haya, se explica de la siguiente manera: «No negamos que haya países como Inglaterra y América —y podría añadir que Holanda— donde quizás los trabajadores puedan alcanzar sus objetivos con medios pacíficos». Engels será mucho más categórico al escribir en 1895 que «prosperamos mucho más gracias a los medios lega-

47. Guillaume, *L'Internationale. Documents et souvenirs (1864-1878)*, 4 vol., París, 1905, 1907, 1909, 1910. Aquí, t. I, p. 190 y s. El mismo Guillaume, en un artículo de *La Solidarité* reproducido en *L'Internationale*, t. II, p. 31, fustiga a los partidarios de la lucha política en estos términos: «Os imaginamos en el poder a vosotros, socialistas no revolucionarios. Uno de vosotros es jefe del departamento militar. ¿Qué debe hacer? ¿Conservar el orden de cosas existente, reformándolo en algunos detalles? No, ése es el programa del liberalismo burgués. Un socialista debe abolir por completo el ejército: ésa es la revolución.

Uno de vosotros es jefe del departamento de justicia y policía. ¿Qué debe hacer? ¿Remendar un poco las antiguallas jurídicas, cambiar al personal de los tribunales depurar a la policía? No, ése es el programa del liberalismo burgués. Un socialista debe abolir todo lo que hasta ahora se ha llamado justicia: ésa es la revolución».

48. Para Marx, es prácticamente imposible forzar la marcha de la Historia, pero la fatalidad de la victoria del proletariado no aparece nunca puesta en duda. En la reciente publicación de la *Correspondencia* de Marx y Engels en francés, dos extractos de cartas subrayan esta creencia absoluta en el derrocamiento final del capitalismo: «Decimos a los obreros y a los pequeñosburgueses: sufrid en la sociedad burguesa moderna, que crea mediante la industria los medios materiales para la fundación de una sociedad nueva, libertadora de todos vosotros, en lugar de volver a una forma de sociedad obsoleta» (1849).

Y también: «Decimos a los obreros: tenéis que pasar por quince, veinte, cincuenta años de guerras civiles e internacionales, no sólo para transformar las condiciones sino para transformaros a vosotros mismos, y para que seáis aptos para el poder político» (1850).

les que con los medios ilegales y las algaradas...»⁴⁹. No es difícil comprender que esta ambigüedad haya desembocado en una corriente marxista reformista que espera la transformación social del juego fatal de las contradicciones económicas y en otra corriente, revolucionaria, representada por el leninismo y caracterizada por la violencia revolucionaria⁵⁰. Pero esta ambigüedad correspondía en Marx a un análisis de la estructura de clases y a una apreciación de la coyuntura. Para él, Francia, Inglaterra y Alemania se diferencian por el nivel de su desarrollo económico y por consiguiente por el nivel de capacidad política de las clases obreras. A cada situación corresponde, para Marx, una estrategia original. Por ello considera todas las situaciones políticas y plantea dos estrategias: la transformación gradual de la sociedad y la acción revolucionaria. Tanto Marx como Bakunin encaran la violencia revolucionaria. Marx la considera «la partera de toda vieja sociedad preñada de una sociedad nueva» y habla en el *Manifiesto comunista* de «derrocamiento violento de todo el orden social tradicional». Por su parte, Bakunin se representa a la revolución en estos términos: «La revolución es la guerra, y quien dice guerra dice destrucción de los hombres y de las cosas. Sin duda, es enojoso que hasta ahora la humanidad no haya inventado un medio más pacífico de progreso, pero hasta el presente todo paso nuevo en la historia no se ha dado realmente más que tras el bautismo de sangre». En realidad, ni Bakunin ni Marx elaboraron una teoría de la violencia. Se limitaron a constatar el papel que cumple en la historia y vieron en ella un instrumento de la lucha revolucionaria. Pero no debemos pasar por alto este problema, pues, al menos en lo que a Bakunin atañe, tiene su importancia.

Con razón o sin ella, Bakunin ha sido relacionado con las intrigas del joven revolucionario ruso Nechaev. Las relaciones que con él sostuvo le valieron críticas no sólo de sus adversarios políticos sino también de numerosos amigos suyos. Cuando el Congreso de La Haya, el Consejo general de la AIT habló del asunto Bakunin-Nechaev y figura en el acta de acusación que motivó la expulsión de Bakunin. Debemos, pues, hablar de ello, ya que plantea no sólo el problema de la violencia sino también el de la ética revolucionaria.

Ya hemos visto que en la concepción revolucionaria de Bakunin la revolución no sólo debe ser querida sino también realizada por una clase

49. En realidad, esta frase, escrita en 1895 en el prefacio a *La lucha de clases en Francia* de Marx, cuando ya Engels alcanzaba una edad muy avanzada, no tiene gran valor. No obstante, la socialdemocracia alemana se la apropió, justificando así su política reformista.

50. Nadie ha criticado más que Lenin el parlamentarismo, que calificó de «cretinismo parlamentario». Pero su crítica no le impidió enunciar la teoría de la utilización de la Tribuna parlamentaria por los revolucionarios. En ese sentido es en el que atacó la postura antielectoral del KAPD alemán, tachándola de teoría «infantil de izquierdas» y de desviación anarquizante.

obrero con conciencia de su misión histórica y dispuesta a ocuparse de su destino. No hay en la teoría bakuniniana ni odio ni fanatismo ni espíritu de venganza. Ahora bien, la crítica hecha a Bakunin tiene como base fundamental la existencia de un texto que se le atribuye y cuyo título es *Catecismo del revolucionario*⁵¹. Ese texto, verdadera biblia nihilista en la que se describe al revolucionario como un ser amoral, fanático y dispuesto a todo para conseguir sus fines, está en total contradicción con el pensamiento de Bakunin. Topamos, pues, con un problema que aún suscita polémicas entre historiadores. Algunos, y entre ellos especialistas eminentes como E.H. Carr, J. Stiecklov o Max Nomad, atribuyen la paternidad del escrito a Bakunin, por encargo de Nechaev. Otros historiadores, como Michael Confino⁵², hacen de Nechaev el único autor del texto. Es un hecho que Bakunin, cuya manía «conspirativa» ya hemos subrayado, quedó impresionado ante el ardor fanático de Nechaev, y que éste ejerció seducción sobre Bakunin⁵³. Pero de ahí a hacer a Bakunin responsable de un texto tan antibakuniniano como el *Catecismo del revolucionario* va un trecho. Bakunin opone la violencia proletaria a la violencia burguesa ejercida por el Estado, pero con la finalidad de llegar

51. El texto *Catéchisme du révolutionnaire* ha aparecido en la revista *Le Contrat Social*, nº 2, vol. I, París, mayo de 1957, p. 122-126.

52. Sobre la tesis de Confino, cabe consultar el informe «Bakunin-Netchaief, Les débuts de la rupture. Introduction à deux lettres inédites de Michel Bakounine (2 et 9 juin 1870)», en *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, nº 4, vol. VII, París octubre-diciembre de 1966, p. 581-699.

Según Confino, el título exacto del documento en cuestión es *Catecismo del revolucionario (Kateschidsis revoliotsionera)* y no *Catecismo revolucionario (Revolutionsnii kateschidsis)*. Esta precisión es interesante, ya que existe un *Catecismo revolucionario* cuyo autor es Bakunin y que es anterior al texto que nos interesa. Según Confino, se ha dado una confusión entre ambos textos, a pesar de que no tienen nada en común.

Confino señala igualmente que en 1869 Nechaev redactó para el «Comité del Partido revolucionario ruso» un *Programa de acción*, del que sería copia exacta el *Catecismo del revolucionario*. Pero lo más importante de las investigaciones de Confino reside en el descubrimiento de dos cartas de Bakunin a Nechaev. En una de ellas, del 2 de junio de 1870, Bakunin escribe: «¿Recuerda usted cómo se enfadaba conmigo cuando le decía que usted era un abrek y su catecismo un catecismo de abreki...?» [* NDR: abrek significa, en sentido amplio, combatiente impulsado por la desesperación.]

En julio de 1870, Bakunin rompió definitivamente con Nechaev.

53. James Guillaume desconfió desde el principio de Nechaev, y narra así (*Op. cit.*, t. I) su primer encuentro: «Durante las vacaciones de la primavera (del 24 de abril al 3 de mayo de 1869), marché a Morges, y de allí fui a pasar un día a Ginebra [...] En esa visita a Ginebra, encontré en casa de Bakunin al maestro de escuela Nechaev, por cuya persona experimenté desde el primer instante un instintivo alejamiento...».

Más tarde dirá Guillaume de Nechaev: «Poco a poco se había ido descubriendo que Nechaev, para asegurar la dictadura que quería ejercer, había recurrido a toda suerte de maniobras jesuíticas, de mentiras...».

a una sociedad libre de la violencia y en la que la organización federalista suceda al Estado tradicional, utilizando la persuasión en lugar de la coacción. ¿Cómo conciliar esta teoría con el «jesuitismo» del *Catecismo*? La síntesis resulta de todo punto imposible. La violencia tal como la concibe Nechaev es una violencia minoritaria o individual; la que reivindica Bakunin, la concibe como una «legítima defensa» de parte de los oprimidos. La violencia útil no es minoritaria, debe ejercerse colectivamente. Bakunin comprende los actos individuales de desesperación, pero para él la liberación sólo puede ser colectiva y por eso exige la entrada de las masas en el proceso de lucha.

Bakunin da más importancia a las luchas proletarias que a la violencia instintiva de las minorías. En un artículo de 1869 hace de la huelga el arma privilegiada de la lucha de clases: «Cuando las huelgas se comunican, se extienden como un reguero de pólvora, es que están muy cerca de convertirse en una huelga general; y una huelga general, con las ideas de liberación que reinan hoy en el proletariado, sólo puede desembocar en un gran cataclismo que renovaría por entero la sociedad. Aún no hemos llegado a eso, pero todo nos conduce». Al enunciar el concepto de huelga general, Bakunin se atrae las iras de Engels y de los partidarios de la «lucha política» del proletariado, quienes consideran la huelga general como un medio de lucha fantástico⁵⁴. Bakunin responde a esta crítica diciendo, en el mismo artículo: «¿Acaso no se están sucediendo las huelgas con tanta rapidez que es de temer que el cataclismo suceda antes que la organización suficiente del proletariado? [...] No lo creemos, pues, en primer lugar, las huelgas indican ya cierta fuerza colectiva, cierto acuerdo entre los obreros; y luego, porque cada huelga se convierte en punto de partida de nuevas agrupaciones»⁵⁵.

Bakunin atribuye, pues, a la huelga un valor ejemplar. La Internacional antiautoritaria había estudiado la cuestión y se había declarado favorable a la huelga general considerada como medio eficaz de lucha y de organización autónoma del proletariado. En realidad, la oposición entre marxistas y anarquistas a propósito de la huelga general nos vuelve a llevar al problema de la espontaneidad. Para Bakunin, la huelga general es un arma propia y una creación espontánea de los trabajadores; es el instrumento de su «acción directa» y se presenta como la antítesis de

54. Sobre la huelga general dirá Engels: «La huelga general es en el programa de Bakunin la palanca general que se utiliza como preludio a la revolución social. Un buen día, todos los obreros de todas las empresas de un país o del mundo entero cesan de trabajar y obligan así en cuatro semanas todo lo más a las clases poseedoras o bien a someterse o a lanzar el ataque contra los trabajadores, de tal manera que entonces éstos tendrán derecho a defenderse y al hacerlo tendrán ocasión de acabar con toda la vieja sociedad.»

55. El artículo de Bakunin se titula «Organización y huelga general» y apareció en *L'Egalité*, Ginebra, el 8 de abril de 1869.

la lucha política parlamentaria⁵⁶. Para Engels, se trata de una quimera teórica de Bakunin desprovista de interés. ¿Espontaneidad u organización? ¿Lucha política o acción directa? Ese es el dilema de la estrategia revolucionaria.

(Traducción de José Martín)

56. El socialdemócrata alemán Bebel dirá en el Congreso de Jena en 1905: «En resumidas cuentas, lo que ocurre es que los partidarios de la huelga general han perdido toda gana de participar en la acción política».

Por el contrario, Rosa Luxemburgo revisó la condena socialdemócrata de la huelga general, siendo tachada, a su pesar, de «anarcosindicalista» por quienes pretendían ser los depositarios fieles de la ortodoxia marxista. Rosa Luxemburgo llegaría a decir lo siguiente: «La huelga de masas, combatida antaño como contraria a la acción política del proletariado, aparece en la actualidad como el arma más potente de la lucha política».

De Marx y Bakunin a Chomsky

La responsabilidad del revolucionario aumenta desproporcionadamente cada día que pasa. Sobre los hombros de una minoría revolucionaria cae, cada día más directamente, no ya la miseria, el sufrimiento y la alienación de la mayoría de los seres humanos, sino posiblemente el destino y hasta la supervivencia misma de cuatro mil millones de hermanos de ambos sexos concentrados en Asia (casi dos mil quinientos millones) o más o menos esparcidos sobre la faz no asiática del planeta (con menos de doscientos cincuenta millones en Estados Unidos). En tales circunstancias, la falta de fraternidad y unidad de propósito entre revolucionarios es absolutamente inexcusable y poco menos que inexplicable (por lo menos entre revolucionarios auténticos). Una posible explicación la proporciona tal vez el carácter un tanto azaroso de la transmisión de las enseñanzas del pasado, y en particular algunas dificultades de interpretación que presentan las obras de dos de los más grandes revolucionarios del siglo XIX: Marx y Bakunin.

1. Marx no es excepción a su regla

Este ensayo es el resultado de un intento sostenido de clarificación de algunas de las cuestiones que más parecen enturbiar la lucha revolucionaria en nuestros días. Su motivación fundamental es un hondo

deseo de contribuir a la cohesión y efectividad de la izquierda verdaderamente revolucionaria contribuyendo a definirla de manera suficientemente precisa y clara para intentar mostrar que izquierda revolucionaria no hay más que una.

Siguiendo la orientación del volumen en que aparece (a mi modo de ver, acertadísima, oportunísima y, a lo que entiendo, en perfecta consonancia con mi propósito), el foco principal de la discusión teórica será la obra de Marx y la de Bakunin (especialmente su obra escrita, que es la que deja menos lugar a dudas). Dicho de otra manera, el tema central del ensayo es la teoría marxiana (NO las teorías marxistas) y la teoría bakuniniana (NO las teorías anarquistas). Esto, por supuesto, no quiere decir que el tema de las teorías marxistas o anarquistas no me parezca importante (para mí es de una importancia capital en este momento), sino simplemente que no es el mismo tema¹.

1. Un tratamiento (por lo demás muy recomendable) de este otro tema es el de Michael Albert (nacido 77 años después de 1870, dato no desprovisto de interés), *What is to be Undone. A Modern Revolutionary Discussion of Classical Left Ideologies*. Porter Sargent Publisher, 11 Beacon Street, Boston, Mass, 1974. Otro tratamiento recomendable (también con alguna reserva) es el de Carlos Díaz: *Las teorías anarquistas (utopía y praxis)*. Madrid, Zero, 1976 (Algunas analogías y diferencias entre USA y Europa quedan bien de manifiesto al compararlos.)

Sí quiere decir que, a mi ver, la identificación más o menos apresurada de una teoría marxista (más o menos reciente) con la teoría marxiana (más exactamente, con una versión de la teoría marxiana, pues una interpretación puede diferir de otra), puede contribuir a crear confusiones y enredos luego muy difíciles de desenredar, aparte de hacer caso omiso del hecho de que Marx advirtió explícitamente en vida que él no era «marxista» (es decir, que no se identificaba con algunos de los que ya entonces se hacían pasar por «marxistas») ².

La evaluación de la obra de Marx presenta escollos considerables en nuestros días, en gran parte debidos a una tendencia bastante general entre sus admiradores y discípulos a ser más papistas que el papa, cuando no completamente antipapistas (quizá sin saberlo). Se olvida con frecuencia que Marx dedicó buena parte de sus esfuerzos a un sostenido intento de dar fundamento científico a su teoría de la revolución, y que el punto de apoyo de la palanca marxiana hay que buscarlo precisamente en su concienzuda asimilación del saber (y de la ética) más exigente de su tiempo.

La actitud de Marx fue siempre la de un intelectual empeñado en descubrir la verdad, nunca del todo satisfecho con el grado de perfección de sus escritos, y dispuesto en todo momento a mejorarlos o a rectificar. No por nada termina el prólogo a su *magnum opus* (uno de los libros más decisivos en la historia de la humanidad), fechado en Londres el 25 de julio de 1867, dando de antemano la bienvenida a «toda opinión basada en una crítica científica» y descartando también de antemano (como el que prevé lo que se le viene encima) «los prejuicios de la llamada opinión pública». Parece, pues, estar fuera de toda duda que para Marx hubiera tenido mucho más interés la

exigente crítica que Bertrand Russell hizo de su teoría de la plusvalía, a pesar de sus desfavorables conclusiones ³, que las vacielades (aun las menos necias) de los tirios que parecen creer en su absoluta infalibilidad.

Por lo demás, sería profundamente no marxiano eximir a la obra de Marx de uno de sus resultados más seguros, a saber, el principio de que el pensamiento humano no puede menos de ser afectado por las condiciones sociales y, en general, culturales, de la época que le sirve de sustento. Conviene aclarar, sin embargo, por si fuera oportuno, que de ese principio marxiano no se sigue que no puede haber nada en el pensamiento de cualquier tiempo pasado que siga siendo igualmente válido un siglo o muchos siglos después. De hecho, la intuición de algunas de las verdades más decisivas para el futuro de la humanidad se remonta a los orígenes mismos de la cultura no material. Ni se ha puesto hasta ahora el sol de la historia en lo mejor de la producción de nuestros antepasados, ni parece que haya de ponerse en lo más esencial de la obra marxiana, contra lo que suponen los troyanos dispuestos a negar

2. Cf. Maxime Rodinson, «Sociologie marxiste et idéologie marxiste», en *Marx and Contemporary Scientific thought/Marx et la pensée scientifique contemporaine*. Mouton, 1969 (en adelante, MP), p. 67-92.

3. Tras analizar las premisas de Marx y la estructura lógica de sus argumentos, Russell llegó a esta conclusión: «Por tanto, aunque es innegable que los hombres hacen fortunas explotando a los trabajadores, el análisis marxiano del proceso económico que hace posible la explotación parece ser defectuoso. Y la razón principal de que no sea correcto es su aceptación de la teoría-del-valor de Ricardo» (*Freedom and Organization 1814-1914. The pattern of Political Changes in 19th Century European History* [1934]. Nueva York, Norton, 1962, p. 203).

a Marx hasta el agua y la sal de un hondo espíritu revolucionario.

2. Marx visto por Bakunin

Parece conveniente insistir, por si hay quien adolezca de memoria (o de lecturas de los textos tenidos a menudo por sagrados), que Bakunin no se contaba entre los troyanos, como bien muestra lo que escribió sobre *Das Kapital*, la (para él) «magnífica obra» de su émulo teutón. Y como muchas de las tendencias más suicidas de la izquierda parecen estar relacionadas de alguna manera, directa o indirectamente, con los malentendidos a que ha dado lugar el debate y la contienda entre los dos grandes revolucionarios decimonónicos y, en particular, con el intento de apropiación del legado de Marx por parte de algunos de sus supuestos seguidores (en ocasiones mucho menos marxianos que criminales), resulta obligado transcribir una vez más las palabras del propio Bakunin:

Ninguna [obra], que yo sepa, contiene un análisis tan profundo, tan luminoso, tan científico, tan decisivo, y si puedo expresarme así, tan despiadadamente desenmascarador de la formación del capital burgués y de la explotación sistemática y cruel que ese capital continúa ejerciendo sobre el trabajo del proletariado. El único defecto de esta obra, perfectamente positivista, que no desplazca a la *Liberté* de Bruselas —positivista en el sentido de que, fundada en un estudio profundo de los hechos económicos, no admite otra lógica que la lógica de los hechos— su único defecto, digo, es el de haber sido escrita, en parte, pero en parte solamente, en un estilo demasiado metafísico y abstracto, lo que sin duda ha inducido a error a la *Liberté* de Bruselas, y lo cual hace difícil la lectura y casi inabordable para la mayor parte de los obreros, y serían los obreros principalmente los que deberían leerla sin embargo⁴.

No sólo respetaba Bakunin a Marx por su

profundo saber, sino también «por su apasionada dedicación —aunque no siempre desprovista de vanidad— a la causa del proletariado». Las reservas de Bakunin se referían todas al temperamento de Marx, totalmente contrapuesto al de Bakunin, como es bien sabido, y no son de mayor interés para nuestro propósito. Lo que sí tiene un gran interés es el contraste que Bakunin hace, en 1870, entre Proudhon y Marx:

[La gran desgracia de Proudhon] fue que no había estudiado nunca las ciencias naturales o asimilado su método. Tenía el instinto de un genio y entrevió el buen camino, pero [...] era una contradicción perpetua [...] Marx como pensador está en el buen camino [...] Por otra parte, Proudhon entendía y sentía la libertad mucho mejor que él. Proudhon [...] era un revolucionario por instinto [...] Muy posiblemente Marx podría construir un sistema de la libertad to-

4. *Obras completas* (traducción D.A. de Santillán, prólogo de M. Nettelbladt), vol. III, Buenos Aires, La Protesta, 1926, p. 194. Como se ve, la tradición de los troyanos se remonta por lo menos a los portavoces de la *Liberté* de hace un siglo.

Conviene aclarar que, a juzgar por su propio inciso (que por ello he destacado), en este pasaje Bakunin usa el término «positivista» en el sentido de «empírica», no en el de «empiricista» o «empiricística». Pero, lamentablemente, no siempre es así, y por ello una de sus posibles desventajas frente a Marx, desde el punto de vista de la teoría-de-la-ciencia actual, es que Bakunin adopta sin duda una perspectiva «empiricística», mientras que la de Marx puede ser discutible. Y no deja de resultar curioso que algunos de los más recientes vindicadores de Engels, que respecto a esta cuestión fundamental parece estar más cerca de Bakunin que de Marx, ni siquiera se plantean la cuestión. Véase, por ejemplo, Donald D. Weiss, «The philosophy of Engels vindicated», *Monthly Review* 28:8 (enero 1977), pp. 15-30, y Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, I: «State and bureaucracy». Nueva York, Monthly Review Press, 1977, 2 vol. (728 p.), esp. I, p. 14 23-26; cf. Manuel Sacristán, «La cuestión del 'engelsismo'», sección del prólogo a *Anti-Dühring*: «La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring». México, Grijalbo, 1964, p. xxiii-xxviii.

davía más racional, pero carece del instinto de la libertad y sigue siendo un autoritario de la cabeza a los pies⁵.

3. Juicio de Nettlau sobre Bakunin

Con lo citado creo que basta para demostrar que Bakunin tomaba la obra de Marx en serio, con lo que quizá se disipen las dudas de algunos respecto a la legitimidad de ese aspecto de nuestro tema. Las posibles dudas en lo que concierne a tomar en serio la obra de Bakunin espero que queden disipadas (por lo menos entre personas de actitudes racionales o marxianas) en las páginas que siguen. Pero antes de entrar de lleno en el tema quisiera reproducir las severísimas palabras que escribió en 1929 Max Nettlau, «el Heródoto de la anarquía» (a juicio de nada menos que Rudolf Rocker), sobre el émulo eslavo de Marx:

Soy el último que pondría en duda que su causa en teoría y en sentimiento era la buena, la de la libertad contra la autoridad, la de la anarquía hermosa y buena contra un estatismo seudosocial mezquino y feo, paraíso de una nueva burocracia supuestamente socialista e infierno continuo del pobre pueblo, siempre esclavo y oprimido.

Pero de ahí a aceptar su manera de ver en las mil cuestiones históricas y de sicología de los pueblos y de las razas que aborda en este libro [*Estatismo y anarquía*] y en los escritos que lo preceden, hay un gran trecho para mí [...] Nosotros, que pensamos solidariamente con Bakunin sobre tantas cosas, que vemos cuántas veces tiene razón en lo que dice, no debemos por eso seguirle sin vacilaciones en todo lo que dice; resultaría de ello un extravío verdaderamente más que lamentable. En este libro mil verdades se flanquean con mil semiverdades, con mil errores, errores sobre el pasado, sobre la actualidad de su tiempo, y sobre [lo que entonces era] el porvenir, del cual nos son ya conocidos más de cincuenta años, años de experiencia y de investigación que necesariamente deben [o por lo menos pueden] modificar la

5. Retraduzco del inglés (*Bakunin on Anarchy*, edición con una introducción de Sam Dolgoff. Nueva York, Alfred A. Knoff, 1972 [en adelante, BA], p. 25-26), por no tener a mano el texto original ni una traducción española.

Parece instructivo recordar aquí que, como ha escrito recientemente un economista marxista, el yugoslavo Branko Horvat, «Marx, hombre de mucho saber, no tardó en encontrar la ignorancia profesional de Proudhon —y la arrogancia intelectual que usualmente va con ella— sumamente irritante» (como es de suponer le resultase irritante la de algunos marxistas de nuestro tiempo), pero hasta un no profesional ignorante puede acertar donde el profesional brillante se equivoca de medio a medio. Lo irónico del caso es que, como dice a continuación Horvat, «lo que Marx encontraba mal en los escritos confusos y poco profesionales de Proudhon debe de haber atraído a otras personas (aparte, naturalmente, del valor inherente de sus ideas)», por lo que «es de cierto interés recordar el renacimiento del proudhonismo un siglo más tarde en un ambiente diferente. Aunque en Yugoslavia Proudhon es prácticamente desconocido —excepto por la versión sumamente negativa que da Marx— el pensamiento oficial de las décadas iniciadas en 1960 y 1970 y algunas de las soluciones institucionales se parecen extraordinariamente a algunas de las ideas de Proudhon» (*Self-governing socialism*, edición de B. Horvat, M. Markovic y R. Supek. White Plains, NY, International Arts and Sciences Press, 1975 [en adelante, SGS], vol. 1, p. 14-15). Cf. Díaz, español, p. 45-48.

En realidad, el fenómeno es mucho más general. Como ha señalado Pierre Ansart, «les théoriciens qui se voulaient les plus fidèles à la doctrine marxiste [Lenin, Trotski, Luxemburg, Mao] aient été amenés à reprendre spontanément des thèses essentielles de Proudhon tout en persistant à condamner rituellement cette pensée «petite bourgeoise» [...] Ces retours à une théorie explicitement condamnée laissant à penser que l'expérience historique est venue valider ce que réprouvait l'orthodoxie» [«los teóricos que pretendían ser los más fieles seguidores de la doctrina marxista [Lenin, Trotski, Luxemburgo, Mao] se han visto obligados a hacer suyas espontáneamente tesis esenciales de Proudhon al tiempo que persisten en condenar ritualmente ese pensamiento «pequeño burgués» [...] Esos retornos a una teoría explícitamente condenada hacen pensar que la experiencia histórica ha convalidado lo que reprochaba la ortodoxia.】 (*Marx et l'anarchisme. Essai sur les sociologies de Saint-Simon, Proudhon et Marx*, París, PUF, 1969, p. 538-539).

validez de casi cada opinión emitida en 1873 [...] No nos convirtamos en loros de Bakunin.

Tan pronto los troyanos hagan suyas estas palabras (en lo esencial, pues la hipérbole es considerable) y los tirios las consideren aplicables también a Marx, habrá posibilidad de diálogo, y de diálogo fructífero⁶. ¿Y por qué no aprender en cabeza ajena, sobre todo cuando la cabeza egregia pierde nivel y muestra al desnudo sus poco egregias flaquezas? Pero volvamos al texto de Nettlau:

El era el primero en indignarse por el juicio sumario y desdeñoso expuesto por Marx y otros contra el pueblo ruso, y se preocupaba de examinarlo de defectos y taras, explicando que eso es debido al elemento alemán, lo otro al tártaro, lo de más allá a influencias desfavorables que tuvo que sufrir el pueblo. Muy bien; que el resultado sea siempre exacto o no, el método es bueno. Pero él no aplica ese método al pueblo alemán [...] El fondo de todo pueblo es bueno, la esencia de todo príncipe o gobierno es mala: es eso lo que creemos como internacionalistas y como libertarios, ¿no es así?; entonces, ¿por qué amotinar una razas contra otras, eslavos y latinos contra alemanes [...]?⁷

Video meliora proboque, deteriora sequor, que diría Ovidio, por no haber oído

6. Es de observar que, descontando la hipérbole, el principio de Nettlau es equivalente al que en otro lugar (*Evolución y revolución en romance*. Barcelona, Seix Barral, 1971, p. 13) he llamado «principio brocénsico», por haberlo enunciado Sánchez de las Brozas durante su segundo proceso inquisitorial (1600). Sánchez debió de dejar turulatos a los inquisidores filipinos al declarar que los autores antiguos «si no es que le convençan con razón, no quiere creerlos, y así tiene escripto contra ellos [...] y así tiene por malo creer a los maestros, porque [para llegar a saber] es necesario no creerlos sino ver lo que dicen, como Euclides y otros maestros de matemáticas que no piden que los crean sino que con la razón o evidencia entiendan lo que dicen». Como se recordará, la frase no es menester maestro que nos enseñe, fue excluida por los celadores del dogma de la segunda edición del *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan, coetáneo del Brocense;

véase C.P. Otero, *Introducción a la lingüística transformacional*. México, Siglo XXI, 1970, (4ª ed., 1976, p. 28). Los *mind managers* tienen soleira. (Sobre el obstáculo que presentan a la revolución, volveré más adelante, en particular en la n. 17).

7. M. Bakunin, *Obras completas*, vol. V, Buenos Aires, Editorial La Protesta, 1929, p. xix-xxii. Es de observar que, si se central la cuestión sobre «el fondo de todo pueblo» y sobre «la diferencia entre lo que quiere y siente el pueblo y lo que sus jefes y príncipes le han hecho hacer en el curso de la historia», queda escamoteada en buena parte. Ni los príncipes pueden hacer hacer más de lo que toleran los «súbditos», ni la naturaleza de lo tolerado a lo largo de los años puede menos de dejar su impronta en el acervo cultural del pueblo tolerante.

En lo que respecta a la cultura alemana, a Bakunin (que tendía a creer que el Estado había encontrado en Alemania terreno bien abonado) le hubiera complacido comprobar que un ilustre compatriota de Nettlau y de Marx (compatriota en sentido amplio, pues Nettlau era de familia prusiana), el físico Werner Heisenberg, al reflexionar sobre la irracional barbarie del siglo XX, se hace eco de una opinión del físico danés Niels Bohr según la cual la cultura prusiana es característicamente autoritaria y militarista, mientras que la danesa tiende a ser mucho más libertaria (*Physics and Beyond*. New York, Harper, 1971, capítulos 4 y 18). En cualquier caso, ahí están Nettlau, Rocker y tantos otros. «Et pourtant! —escribió hace unos años Jean Barrau— nourri de philosophie allemande, quand Bakounine vint en Europe occidentale, c'est à Berlin qu'il se fixa. Ses premiers écrits politiques sont en langue allemande. Ses amis les plus fidèles et les plus chers furent des Allemands. C'est pour la révolution allemande qu'il fit à Dresde le sacrifice sinon de sa vie, du moins de sa liberté! Et Michelet pouvait s'écrier: «L'Allemagne, un jour élèvera un autel à ce Russe!» [«¡Y sin embargo! —escribió hace unos años Jean Barrau— nutrido de filosofía alemana, cuando Bakunin vino a Europa occidental, fijó su residencia en Berlín. Sus primeros escritos políticos lo fueron en alemán. Sus amigos más fieles y más queridos fueron alemanes. ¡Fue por la revolución alemana por lo que en Dresde sacrificó, si no su vida, al menos su libertad! Y así Michelet podía exclamar: «¡Algún día, Alemania alzará un altar a ese ruso!»] (Fritz Brupbacher, *Bakounine ou le démon de la révolte*. Editions du Cercle, 1971, p. 225). Cf. la nota siguiente.

todavía aquello de «el espíritu está pronto, mas la carne es débil». O, visto desde fuera y en castizo, «haz lo que digo y no lo que hago». Pero si la flaqueza es comprensible, no por ello se puede dejar de reflexionar sobre el hecho de que hasta los campeones del internacionalismo decimonónico eran tan capaces de olvidarse de sus ideales revolucionarios como los combatientes de la primera guerra europea que acudían con presteza al trazo del capitalismo, al ver en él los colores de la bandera nacional, y acababan matándose como conejos. Hasta es posible derivar no pocas enseñanzas del hecho, no poco irónico, de que el eslavo exaltador de los eslavos siga siendo persona non grata en la misma Eslavonia que rinde un culto latréutico a su teutónico rival, quien, a lo que parece, sentía muy poca simpatía por todo lo eslavo⁸.

4. La teoría revolucionaria como pronóstico poco reservado

Lo que no deja lugar a dudas es que las virtudes o flaquezas de un ser humano tienen a veces muy poco que ver con la validez y la profundidad de sus ideas, y no tienen por qué tener que ver con la vigencia de sus ideas un siglo o siglos después. Las ideas de Einstein, por ejemplo, seguirían teniendo la misma importancia si él no hubiera sido tan admirable como persona. Importa, pues, concentrarse en las ideas debatidas, haciendo caso omiso de otros aspectos del debate que, desde el punto de vista actual, no tienen la menor trascendencia. Y no parece posible esclarecer el aspecto teórico del debate y sus profundas implicaciones prácticas si no se encuadra la discusión en un marco referencial que permita dar un sentido preciso a las palabras.

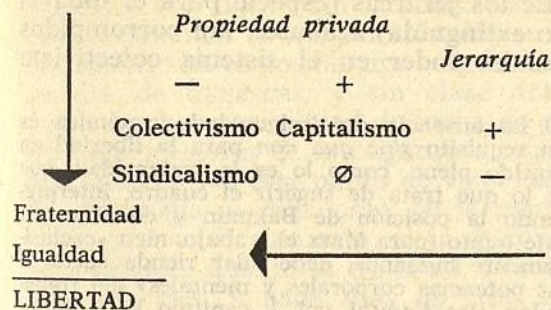
Como se sabe, muchas de las palabras a las que cabe dar un sentido técnico y bien definido han sido largamente degradadas y hasta encenagadas en la polémica y la propaganda, y a veces no hay posibilidad de elegir términos relativamente neutros sin recurrir a la acuñación. Haré, en todo caso, todo lo posible por no salirme de lo consabido, y pido de antemano perdón al lector por no poder dar aquí una argumentación completa, empresa de todo punto imposible en unas pocas páginas. Espero, de todos modos, que la mínima introducción a la sociología que esbozo a continuación proyecte alguna luz sobre el tema, y que ello baste por el momento como justificación.

No parece demasiado suponer que tirios y troyanos estén de acuerdo en que el problema básico que tiene que resolver una sociedad industrial o «postindustrial» es el del control de la producción (entendida en sentido muy lato, como proceso y como resultado). Las ideas de Marx y Bakunin podrían ser cifradas, en lo que respecta a la producción, en la interacción de los principios: Propiedad privada y Jerarquía. Estos dos principios bastan para establecer una tipología de los sistemas sociales que puede ayudar a

8. Según su biógrafo E.H. Carr, lo que realmente sentía por lo esclavo Marx (lo mismo que Engels) era antipatía y desprecio (*Karl Marx. A Study in Fanaticism*. Londres, J.M. Dent, 1934, p. 227). Por su parte, Russell, en el libro citado en la nota 3, publicado el mismo año, concluye (p. 215) que Marx no estaba «exento de prejuicios nacionalistas» (después de reproducir un largo pasaje en el que Marx sostiene, entre otras cosas, que «la historia de mil años debía de haberles mostrado [a las «fenecientes nacionalidades» eslavas] que tal regresión [i.e. independizarse de Alemania] era imposible»). Véase sobre todo esto los apéndices de Jean Barrué al libro de Brupbacher citado en la nota anterior, el importante estudio de Benoît H. Hepner *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, París, 1950, y la obra de Brupbacher *Marx und Bakunin*, Berlín, 1922.

comprender en profundidad lo que está en juego. Gráficamente podría ser representada así:

Cuadro 1. Tipología de los sistemas sociales



La interpretación del cuadro es la siguiente: El «capitalismo» es un sistema basado en la propiedad privada y en la jerarquía, el «colectivismo» es un sistema basado en la propiedad no privada y en la jerarquía, y el «sindicalismo» es un sistema basado en la propiedad no privada y en la ausencia de jerarquía. (Los términos entrecomillados han sido y son usados a veces en sentidos muy diferentes a los definidos en el cuadro, pero el sentido que les da el cuadro, por lo demás muy natural, es el estipulado para lo que sigue.) De particular importancia para nuestro propósito es que del cuadro se desprende que un sistema basado en la propiedad privada que no tenga jerarquía no tiene realización (es una especie de cuadrado redondo, es decir, lo imposible)°. Se desprende asimismo que el progreso hacia la izquierda, hacia la igualdad económica (flecha horizontal) puede no suponer progreso alguno hacia la fraternidad y hacia la libertad que soñaban Bakunin y Marx (flecha vertical). El cuadro nos permite ver con claridad que, si dejamos de lado las discrepancias puramente terminológicas, Marx y Bakunin estaban de acuerdo en todo lo funda-

mental. En primer lugar, cabría reinterpretar el juicio de Bakunin respecto a *Das Kapital* diciendo que una de las glorias imperecederas de Marx es haber demostrado de una vez por todas que el capitalismo es un sistema totalmente irracional y sujeto a depresiones cíclicas, y no sólo un sistema inequitativo e inhumano. En segundo lugar, tanto Marx como Bakunin estaban convencidos de que el capitalismo es inconcebible sin jerarquía. En tercer lugar, ambos creían que la abolición de la propiedad privada era una condición absolutamente necesaria en un sistema racional o «de izquierdas»°. (Dicho de otra manera, el eje vertical del cuadro separa las posiciones de la derecha de las posiciones de la izquierda.) Y en cuarto lugar, el objetivo final que perseguían uno y otro era un orden social sin propiedad privada y sin poder jerárquico (es decir, un sistema basado en la igualdad económica y en la fraternidad) en el que todo ser humano tuviese la posibilidad de desarrollar sus capacidades

9. No faltan, por supuesto, teorizadores del «liberalismo» y del «libertarismo estatalístico» (pura contradicción para Bakunin). Véase, por ejemplo, la reciente edición del libro de Albert Jay Nock (1870-1945), coetáneo de Lenin en el sentido más estricto, en particular la introducción y el ensayo bibliográfico (*Our enemy, the State* [1935], editado por Walter E. Grinder. Free Life Editions, Nueva York, 1973). Quizá la obra más interesante del liberalismo clásico sea el ensayo (1792) de Wilhelm von Humboldt (véase N. Chomsky, *Por razones de Estado*, Barcelona, Ariel, 1975, p. 540); característicos representantes del liberalismo en este siglo son los economistas Ludwig von Mises y Friedrich A. Hayek, el «anti-Keynes» inspirador de Raymond Barre (véase *Le Monde Diplomatique* (noviembre de 1977, p. 14). Hayek contribuyó a formar la «escuela de Chicago», inspiradora de Pinochet (véase, el artículo de Orlando Letelier en *Le Monde Diplomatique*, octubre de 1976, y Christopher Jencks, «Equality: Laissez-faire Economics and Repressive Politics», *Working Papers for a New Society* 4:4 (Winter 1977), p. 8-10).

sin trabas y de dar rienda suelta a su creatividad¹⁰.

En lo que Bakunin discrepaba de Marx no era en la teoría social o en el objetivo perseguido, sino en la estrategia. Esta discrepancia es fácil de caracterizar en los términos del cuadro: Mientras Marx quería limitarse en principio a abolir la propiedad privada (es decir, a pasar del capitalismo al colectivismo), para Bakunin lo primordial era la abolición de la jerarquía. A la luz del cuadro es fácil de ver que la abolición de la jerarquía era una condición necesaria y suficiente tanto para Bakunin como para Marx (si el capitalismo no es posible sin jerarquía, como ellos creían), mientras que la abolición de la propiedad privada era una condición necesaria pero no suficiente para ninguno de los dos.

Todo esto se verá mejor si reducimos a una fórmula lo que supone el cambio revolucionario en la concepción de Marx y de Bakunin (en la fórmula, *Pr* representa «Propiedad Privada» y *Arq* representa «jerarquía»):

$$\left[\begin{array}{c} + \text{ Pr} \\ + \text{ Arq} \end{array} \right] \rightarrow \left[\begin{array}{c} - \text{ Pr} \\ - \text{ Arq} \end{array} \right]$$

Se trata, pues, de cambiar el signo de la especificación en ambos casos. Si partimos de la base de que $[+ \text{ Pr}]$ es de todo punto incompatible con $[- \text{ Arq}]$, como sostenían tanto Marx como Bakunin, el cambio revolucionario «marxobakuniano» es reducible a

$$[+ \text{ Arq}] \rightarrow [- \text{ Arq}]$$

pues el resto sería consecuencia automática de este cambio (se nos daría por añadidura, que decía el otro). Lo que sí puede ser posible es que, como sostenía Bakunin, el cambio

$$[+ \text{ Pr}] \rightarrow [- \text{ Pr}]$$

no afecte en absoluto a la especificación de $[+ \text{ Arq}]$. Esta es la cuestión empírica en la que discrepaban fundamentalmente los dos antagonistas. La discrepancia se reduce, en el fondo, a que Bakunin temía que los jerarcas (especie para él todavía no extinguida) acabasen tan corrompidos por el poder en el sistema colectivista

10. La ausencia de desigualdad económica es un requisito *sine qua non* para la libertad en sentido pleno, como lo es la fraternidad, que es lo que trata de sugerir el cuadro, interpretando la posición de Bakunin y de Marx en este punto (para Marx el trabajo, algo «exclusivamente humano», debe «dar rienda suelta a las potencias corporales y mentales» del trabajador, *Das Kapital*, vol. 1, capítulo VII). Sobre tres acepciones distintas del término «igualdad» y el partido que tratan de sacar de ellas los fulleros, véase N. Chomsky, «Equality: Language Development, Human Intelligence, and Social Organization», *Philosophy and Social Action* 2:3 (1976), p. 1-20.

Nótese que si la equidad es extendida a nuestros hijos y nietos, el cuadro 1 no basta para definir el orden social óptimo en principio, pues lo verdaderamente opuesto al sistema capitalista, desde el punto de vista de la libertad, es un sistema sin propiedad (ni privada ni no privada) al que cabría dar el nombre de usufructismo. Esto resulta ms patente ahora que una generación tiene la capacidad de dejar sin sustento a las generaciones venideras (cf. *infra*, n. 23), pero se sigue igualmente del mismo principio de racionalidad. Por ejemplo, no parece demasiado racional vender a precio de leña un árbol gigante que no puede ser «producido» en menos de tres o cuatro mil años (e.g. un secuoya de California), aunque sea de propiedad colectiva, por mucho que el importe de la venta aumente el «producto nacional bruto» (brutísimo en muchos sentidos). La idea de que la superficie del globo terráqueo se distingue del resto del universo en pertenecer a propietarios (individuales o colectivos) les resultaría extrañísima a muchos aborígenes americanos, y con razón. El que la naturaleza esté al alcance de los humanos no es razón para «apropiársela»; basta con disfrutar de ella y dejar que los demás (incluyendo los demás de generaciones futuras) disfruten de ella a su vez. El polo opuesto al insensato despilfarro capitalista es, pues, el sistema al que puede dar el visto bueno la posteridad.

como en el sistema capitalista.

Por lo visto Bakunin no había tardado en caer en la cuenta de que, en definitiva, la opción que verdaderamente importa es la de la jerarquía, no la de la propiedad. Sin jerarcas (es decir, sin 'líderes sacros', que es también el sentido etimológico de la palabra) no es posible una «clase dominante» de oligarcas, y sin clase dominante no hay posibilidad de lucha de clases. Los nombres de la oligarquía importan poco, desde este punto de vista (aquí la etimología es engañosa): Ni la monarquía es cosa de uno solo, ni la duarquía cosa de sólo dos, ni la triarquía o troika cosa de tres, y nada más de tres. Los oligarcas son siempre pocos, por supuesto, aunque no tan pocos como en tiempos de Maquiavelo («nunca más de cuarenta o cincuenta ciudadanos», creo que dice en sus *Discursos*)¹¹. En lo que está en lo cierto Maquiavelo es en que el tipo de «Estado» (una de las realizaciones históricas del sistema oligárquico) es cosa secundaria: Todas las autocracias, teocracias, plutocracias y democracias habidas y por haber son y serán oligárquicas¹².

11. Se ha sugerido que los del imperio occidental de hoy son unos cuatrocientos (véase la cita que corresponde a la nota 22). Para mayor precisión, véase, por ejemplo, *Le Monde Diplomatique*, noviembre de 1976, y *Politique Hebdo*, 13-19 de diciembre de 1976. Añadiré tan sólo que dos de los vocablos clave de los «managers» y burócratas de la Trilateral son «integración» y «centralización» (y por supuesto, «crisis de la democracia», en significativo contraste —quizá sólo aparente— con los que siguen haciendo de «democrático» y «democracia» sus palabras favoritas). La clarividencia de Bakunin en esto resulta poco menos que increíble (hasta en algunos detalles, como me hizo notar no hace mucho Noam Chomsky en relación con *El Imperio kknuto-germánico y la revolución social*, que es de 1870-1871). Para un botón de muestra, véase BA, p. 323-350. Cf. N. Chomsky, «La clef de voûte du système américain», *Le Monde Diplomatique*, mayo de 1976, «American Foreign Policy in the Middle East» [15 de marzo de 1977], de próxima publicación,

y sus respuestas [28 de marzo de 1977] a preguntas del *Nouvel Observateur*, que aparecerán en uno de los primeros números de abril. Sobre la función de organizaciones como el FBI y la CIA en este sistema imperialista, véase su artículo «The Secret Terror Organizations of the U.S. Government» [13 de noviembre de 1976], publicado bajo el título de «CIA, FBI Activities Span the Globe» en el semanario socialista *In These Times* 1:3 (29 de noviembre - 5 de diciembre de 1976), p. 17. Cf. *infra*, n. 21.

12. «Nuestro sistema de *democracia totalitaria* avanza triunfalmente», declaró no hace mucho Augusto Pinochet (*Cambio* 16, 10-16 de enero de 1977, p. 61), con lo que parece tener tanta idea de lo que se puede pescar en río revuelto como muchos «demócratas» de la última hornada. Cf. BA, e.g., 339, 337-338, 342-344, y Chomsky, *Por razones de Estado* o, más breve y recientemente, «On the National Interest», *Partisan Review* (en prensa). Véase además la cita que corresponde a la nota, *infra*.

Para algunos autores, la posibilidad de una democracia totalitaria separa, a fin de cuentas, la tradición «jacobinista» y «vanguardística» de Babeuf y Blanqui (aunque el término «totalitario» es, por supuesto, muy posterior— véase Jean-Pierre Faye, *Les langages totalitaires*, París, Hermann, 1972), para ellos la del leninismo y del trotskismo (y no sólo la del estalinismo), de la posición de Marx y, por supuesto, de la de Bakunin (cf. Richard N. Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels, I: Marxism and Totalitarian Democracy, 1818-1850*. University of Pittsburgh, 1974). Pero en el caso de Lenin, que llegó a apropiarse ideas de los anarquistas (véase C.P. Otero, *Letras I*, Barcelona, Seix Barral, 1972, p. 323-325), es preciso matizar. Cf. Charles Bettelheim, *Les luttes de classes en URSS*, Maspero/Seuil, 1974.

Como se sabe, Marx se proponía escribir extensamente sobre el Estado en la obra de la que *Das Kapital* iba a ser sólo la parte inicial, pero no llegó a hacerlo, con lo que (sin percatarse, claro) abrió de par en par las compuestas a la tinta (más bien calamática) vertida sobre su «teoría del Estado». Hay, por supuesto, interpretaciones y reconstrucciones para todos los gustos, entre las que no faltan las que ponen de manifiesto la «paradoja hegeliana» de esperar que la autoridad se trasmutaría en libertad, paradoja que «no preocupaba a Marx, pero alarmaba a Proudhon y a Bakunin, [...] temperamentalmente dispuestos a temer que la autoridad simplemente produciría más autoridad» (George Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study*, 2ª ed., revisada, Nueva York, Prae-

Lo contrario de la autocracia no es la democracia, sino la a-cracia (la no «cra-cia», es decir, lo contrario del «poder», si nos atenemos a la etimología, como conviene en este caso), término que cabría reservar para la forma más avanzada o utópica (en el buen sentido, claro) de anarquía (que hasta etimológicamente es lo contrario de «(jer)arquía»)¹³.

La discrepancia entre Marx y Bakunin era, pues, una discrepancia de pronóstico poco reservado sobre el porvenir. Y como un siglo de aquel porvenir es ya pasado, aun los más mente-captos pueden hoy ver con claridad meridiana lo que hace cien años sólo podían entrever ojos extraordinariamente avizores.

Claro que para seres tan hondamente revolucionarios como Bakunin o Marx representaría menguado consuelo oír decir ahora a algunos de nuestros coetáneos, por boca del poeta chileno Nicanor Parra (bien poco marfileño), que «de no existir el marxismo, la revolución sería ya un hecho consumado»¹⁴. Reivindicación sin revolución no da para echar las campanas al vuelo. Sin duda les confortaría mucho más comprobar que algunos marxistas, «ante las nuevas contradicciones de la realidad reciente», empiezan ya a hablar en prosa bakuninista sin saberlo (como

sin duda hablaría Marx, si hubiera vivido en nuestra época, pues no era tan cerril como para volverse de espaldas ante la realidad), que es la mejor manera de contribuir a la unificación. Parece prometedor, por ejemplo, que el primer editorial del primer número de la nueva revista de «crítica de la cultura» *Materiales* (Enero-febrero de 1977) empiece así:

Durante mucho tiempo se ha dicho, probablemente con excesivo esquematismo, que la transformación de la base material de las sociedades capitalistas bastaría para modificar las instituciones, los hábitos adquiridos, los restos tradicionales de las conductas individualistas. Hoy sabemos que allí donde la base material ha sido modificada las conductas tradicionales se resisten, y allí donde la base material de la sociedad ha resistido los hábitos atávicos tienden, pese a ello, a disolverse. Esto, por encima de otras diferencias notables, nos iguala en una situación universal de tránsito.

El tiempo se está, pues, encargando de dar su veredicto en la querrela de Bakunin con Marx y Marx con Bakunin, y no parece muy arriesgado suponer que un intelectual de la talla de Marx pudiera leer hoy sin enrojecer hasta las orejas algunas de las cosas que dejó escritas sobre Bakunin, en particular sus comentarios de hace casi justo cien años (1875) a *Estatismo y anarquía* (obra que sigue siendo

ger, 1965, p. 374; cf. Ralph Milliband, «Marx and the State», *The Socialist Register*, 1965, p. 278-296). Véase ahora las 728 páginas de Draper (n. 4, supra), que vienen a sumarse a las de muchas otras publicaciones, entre ellas las enumeradas por Javier Pérez Royo en el primer número de *Materiales*, p. 133-143 (cf. la p. 47 del mismo número). Huelga añadir que Bakunin brilla por su ausencia en estos y muchos otros escritos sobre el Estado (del «clásico» de Franz Oppenheimer, reeditado por Free Press Editions en 1975, al de Peter T. Manicas [*The Death of the State*, New York, Putnam's, 1974]); de hecho, no falta ni siquiera quien entienda que «la tradición bavoubista-jacobina, luego representada por los blanquistas, [es] representada después por Bakunin» (Draper, I, p. 133).

13. En principio, es concebible un sistema anárquico, es decir, sin (jer)arcas, y todavía no a-crático, es decir, no carente de poder autoritario que restrinja la libertad natural y espontánea de los individuos (e.g. un sistema con prohibiciones arbitrarias de aplicación absolutamente general). Por otra parte, nótese que la mera anarquía es una utopía de todo punto irrealizable para ciertos simios (e.g. los mandriles, genéticamente condicionados a la organización jerárquica), y no sólo para los críticos del «milenario» de los «rebeldes primitivos».

14. *Self-portrait*: Book People Picture Themselves. En la colección de Burt Britton. Nueva York, Random House, 1976, p. 199.

tan actual como el primer día)¹⁵. Pero proseguir este tema no viene aquí a cuento. Baste con invitar al lector a que compare los supuestos y predicciones de Marx y de Bakunin sobre lo que para ellos era todavía porvenir con lo que para nosotros es ya pasado y se pregunte seriamente lo que hubiera concluido Marx (que en el prefacio de *Herr Vogt* remite al futuro, para su resolución, la diversidad de opiniones sobre supuestos fácticos) al volver la vista atrás desde nuestro *vantage point*.

5. Si Marx y Bakunin levantarán la cabeza...

El éxito de la próxima y quizá definitiva singladura puede depender en no pequeña parte de que los tirios pongan al día sus puntos cardinales y los troyanos desempolven del todo su brújula. Tener razón es muy importante, pero tener razón y convencer a los demás de ello es más importante todavía. No basta con mostrar que el sectarismo suele cebarse en el malentendido y la ignorancia; hay que evitar el sectarismo de raíz, extirpando las condiciones que le sirven de caldo de cultivo. La más perniciosa de estas condiciones es sin duda la falta de fraternidad y espíritu constructivo en los debates, pero eliminar los debates porque a menudo no son fraternales lo dejaría todo como está (que es más bien confuso). Como dijo Lenin, «no debemos esconder nuestros errores frente al enemigo» (ni junto al amigo). «Quien hace eso no es un revolucionario». Buena parte del sectarismo del último siglo tiene como base la ambigüedad de los términos y, desgraciadamente, debe lo suyo a los escritos de Marx, Engels y Lenin contra el «anarquismo». Tal «anarquismo» no es las más veces más que una fantasmagoría que resulta irreconocible

a todo anarquista o sindicalista de izquierdas. A veces la distorsión llega al paroxismo. Basten para muestra dos botones: Lenin, por ejemplo, dedicó un artículo defendiendo la tesis de que «un gran golfo separa al socialismo del anarquismo» sin siquiera aclarar que está usando la palabra en un sentido distinto al que le daba Bakunin, para quien el «anarquismo» no era más que una variedad de socialismo (en el sentido de que no todos los socialistas son anarquistas, pero todos los «anarquistas» en el sentido de Bakunin tienen que empezar por ser socialistas, es decir, colectivistas en el sentido del cuadro 1). En otro texto escribe que el anarquismo, «dominante en una época en los países romances», «es *individualismo* burgués al revés», y que el individualismo es «la base de toda la visión anarquista del mundo». ¿Ignorancia o mala fe? Importa poco. Lo cierto del caso es que, en su conocido texto sobre la Comuna y la noción de Estado, Bakunin insiste precisamente en que no se trata de «la libertad individualista, egoísta, ruin y ficticia enaltecida por la Escuela de J.J. Rousseau y las demás escuelas del liberalismo burgués»¹⁶. ¿Por qué competir con la derecha en la diseminación de infundios contra la izquierda, sobre todo si es verdad que «no debemos esconder nuestros errores frente al enemigo» ya que «quien hace eso no es un revolucionario»? Claro

15. Recogidos (en parte), para vergüenza de todos, en *Anarchism and Anarcho-sindicalism*. Selected writings by Marx, Engels, Lenin. Moscú, Progress Publishers/Nueva York, International Publishers, 1972. Peor todavía es comprobar lo poco que han aprendido algunos desde entonces, a pesar de todo lo que ha llovido (para un botón de muestra, cf. *The Communist*. Theoretical Journal of the Central Committee of the Revolutionary Communist Party, USA, 1:1 (octubre de 1976, p. 56 n).

16. Véase N. Chomsky, *Por razones de Estado*, p. 539.

que del dicho al hecho puede haber un gran trecho, pero bien podemos cederle por completo ese privilegio a la derecha. No cabe duda de que el sectarismo más destructivo es en no pequeña parte responsable de lo poco que hemos avanzado en un siglo hacia el objetivo final de Marx y Bakunin, que ellos veían poco menos que al alcance de la mano, quizá con razón. En todo caso, parece seguro suponer que, si hoy pudiesen levantar la cabeza, se sentirían muy poco satisfechos con lo conseguido desde su muerte.

Tirios y troyanos harían bien en preguntarse cómo actuarían hoy sus ídolos si pudieran volver en persona a la lucha. ¿Se limitarían a repetir como papagayos lo que escribieron e hicieron en el siglo XIX? ¿Volverían a tropezar en las mismas piedras, como dicen que sólo puede hacer el ser humano (quizá sólo el ser humano que se declara revolucionario)? Más que improbable parece. Por el contrario, ¿tratarían de aprovechar el saber acumulado desde entonces y sacar consecuencias de la experiencia histórica acumulada en el siglo más preñado de acontecimientos en la historia de la humanidad? Tendríamos que suponerles tarados (o haber nacido con mínimas luces) para contestar negativamente. Lo que ya es menos fácil es ponerse de acuerdo en una respuesta más concreta, pues cada uno tiende naturalmente a ver las cosas a su manera (por fortuna). Pero como todos tenemos derecho a nuestra opinión, yo voy a concluir estas páginas exponiendo a grandes rasgos la mía.

6. Hacia un sindicalismo «utópico»

Como tengo menos dudas respecto a lo que Marx y Bakunin NO harían si levantarán la cabeza, empezaré por los *nos*.

En primer lugar, estoy seguro de que no esconderían sus errores capitales frente al enemigo ni junto al amigo. En segundo lugar, estoy seguro de que no dedicarían ningún esfuerzo a desfigurar movimientos revolucionarios reales y a identificarlos con espectros del pasado (real o imaginario). En tercer lugar, estoy seguro de que no dejarían de asimilar lo mejor posible los resultados más importantes de la investigación del último siglo, en particular los que más afectan al estudio del hombre y de la sociedad. En cuarto lugar, estoy seguro de que no dejarían de tomar buena nota de la revolución freudiana, reinterpretada a la luz de la revolución chomskiana¹⁷. En quinto lugar, si los dos

17. Sobre ciertas diferencias importantes entre Chomsky y Freud (y Chomsky y Piaget), véase Chomsky, «Language and Unconscious Knowledge» [1976], de próxima publicación. Por su parte, Marshall Edelson (para quien «Chomsky, como Freud, es uno de los grandes, ya que ha cambiado por completo el estudio de la mente») ha tratado de mostrar que la teoría de Freud y la de Chomsky son congruentes, y que sólo una teoría de la interpretación psicoanalítica basada en la teoría del lenguaje chomskiana puede llegar a dar razón de la increíble complejidad de los datos psicoanalíticos y de los actos interpretativos (*Language and Interpretation in Psychoanalysis*. Yale University Press, 1975). Edelson compara la interpretación psicoanalítica con la interpretación literaria o musical: La de un poema de Wallace Stevens y la de un preludio de Bach. (Una teoría formal de la música tonal inspirada en la lingüística de Chomsky ha sido elaborada por Fred Lerdhal y Ray Jackendoff. Véase la recensión de Leonard Bernstein, *The Unanswered Question*, Harvard University Press, 1976, que publicará la revista *Language*.)

Para una breve exploración de los contrapuestos usos (contrarrevolucionarios o revolucionarios) de la sicología, véase Phil Brown, *Toward a Marxist Psychology*, Nueva York, Harper, 1974; para un tratamiento exclusivo y muy reciente de la cuestión de la síntesis Marx-Freud, véase Richard Lichtman, «Marx and Freud», *Socialist Revolution*, 30, 33, en curso de publicación. Lichtman quizá no sea el último en asumir como incontrovertible la insostenible idea,

puntos anteriores son certeros, estoy seguro de que no dejarían de reconocer inmediatamente que no hay posibilidad de «socialismo científico» en sentido posdecimonónico si los socialistas no empiezan por asimilar lo esencial de la obra de Noam Chomsky.

No es posible ni siquiera intentar justificar estas convicciones en las páginas que me quedan, de modo que me limitaré a un brevísimos apunte sobre la significa-

defendida por Gramsci y muchos otros marxistas (aunque no, o por lo menos no de manera que no deje lugar a dudas, por Marx, cf. *Das Kapital*, III. 48. 3), de que no hay «naturaleza humana» independiente del momento histórico (o lo que es lo mismo, que el cerebro humano es único entre los sistemas conocidos en el mundo natural, ya que no es más que una simple *tabula rasa*, sin una estructura genética determinada). Lo más irónico del caso es que generalmente se propone esa insensatez como si fuera un descubrimiento del naturalismo científico, y sin ni siquiera sospechar que, aparte de su gran interés biológico, la noción de «naturaleza humana» es de singularísimo interés para las ciencias humanas, por ser la única base posible para una teoría científica de la revolución (en terminología decimonónica, la única base del «socialismo científico»). Véase Chomsky, *Reflections on Language*, Pantheon, 1976, español, p. 128, y «Equality» (*supra*, n. 10); cf., e.g., Lucien Malson, *Los niños selváticos*, traducción y comentarios de Rafael Sánchez Ferlosio, Alianza Editorial, 1973.

Si la teoría del lenguaje es central en el estudio científico del hombre y de la sociedad, los aspectos lingüísticos y no lingüísticos del uso (y abuso) del lenguaje (como instrumento ideológico) son asimismo cruciales para la revolución, ya que la efectividad de la propaganda (en buena parte, consciente) puede ser reducida considerablemente por medio del análisis. Sobre la manipulación de las mentes como «instrumento de conquista» (según la expresión de Paulo Freire en su importante obra sobre la pedagogía de los oprimidos), véase Herbert I. Schiller, *The Mind Managers*, Boston, Beacon Press, 1973. Cf. *Por razones de Estado*, N. Chomsky y E.S. Herman, *Bains de sang*, París, Seghers/Laffont, 1974, y otras muchas publicaciones.

ción y posible alcance de la más comprensiva (la quinta).

Una de las distinciones decimonónicas que gustan de utilizar como carta marcada los fulleros menos diestros es la que contrapone el «socialismo utópico» al «socialismo científico»¹⁸. Lo más irónico del caso es que el socialismo que, hoy por hoy, tiene más posibilidades de llegar a alcanzar algún día el nivel de científico es precisamente el utópico, dando a «utópico» el sentido (también etimológico) de 'no existente en ninguna parte (hasta ahora)'. Una teoría de la revolución es un conjunto de hipótesis sobre el porvenir, de modo que es utópica por definición. Si, como he sostenido más arriba, la teoría de la revolución de Marx y Bakunin tiene como objetivo un socialismo o colectivismo sin jerarquía (es decir, el «sindicalismo» del cuadro 1), no hay ni ha habido nunca, no ya «socialismo científico», sino ni siquiera «socialismo» a secas. ¿Por qué tratar de destruir al revolucionario de convicciones no idénticas a las de uno usando como arma arrojadiza la ignorancia propia?

Pero hay más. Hoy por hoy es imposible demostrar «científicamente» (tomando la palabra en el sentido de la teoría de la ciencia actual) que los seres humanos NO

18. Los alemanes que usan la expresión «frühen Sozialisten» (socialistas tempranos) son menos obtusos que los que dan una connotación despectiva al término «utópico», aparte de ser más marxianos (Marx usa expresiones similares, e.g. primeros socialistas). Carlos Díaz señala el buen camino al dar a su libro (*supra*, n. 1) el subtítulo, para muchos sin duda provocador, «utopía y praxis» (véase sus p. 147-148). Sin praxis con-formada por la utopía la cultura y la diversidad cultural («producción» exclusivamente humana) no serían posibles, y, por supuesto, tampoco la evolución cultural (revolucionaria o no). Sobre el «utopismo» de la «tercera y última fase emancipadora de la historia» entrevistada por Fourier, véase *Por razones de Estado*, p. 544-545.

estamos condenados a vivir en una sociedad sin fraternidad (es decir, en una sociedad basada en la avaricia capitalística, la envidia y el odio), como tampoco es posible demostrar «científicamente» lo contrario, en contra de lo que quieren hacer creer los mercaderes de la «naturaleza humana» depravada (cf. *supra*, n. 17). La única base posible de una teoría científica de la sociedad es una teoría científica del ser humano o de la mente humana (lo distintivo del ser humano). La parte más avanzada de la teoría de la mente es, con mucho, la teoría del lenguaje, que por el momento no pasa de germen de lo que tendrá que ser, aun después del impulso y el enriquecimiento extraordinario que ha derivado de la revolución chomskiana.

(Con todo, la investigación del lenguaje está muchísimo más avanzada que la de los correlatos neurofisiológicos del lenguaje, pues ésta está, y probablemente estará por algún tiempo, en mantillas). Como es obvio, no hay posibilidad de teoría de la mente sin teoría del lenguaje (la más central de las subteorías de la mente). Algunas consecuencias de todo esto están al alcance de todos. Aclararé, por si fuera necesario, que una teoría económica óptima no bastaría para dar base realmente «científica» a un sistema social (oligárquico o anárquico), pues no se puede demostrar con argumentos económicos que es verdadero o falso que unos nacen para señores y otros para esclavos.

También es más difícil de lo que parece, sobre todo cuando el Estado controla y utiliza más o menos hábilmente los medios de propaganda más insidiosos (y casi todos los demás), mostrar (no ya demostrar) a un número suficiente de seres humanos que si asumiesen con convicción que la proposición «unos nacen para señores y otros para esclavos» es

falsa, las consecuencias serían absolutamente revolucionarias. «En una sociedad competitiva y fragmentada los individuos no pueden descubrir sus verdaderos intereses ni actuar para defenderlos, como tampoco pueden hacerlo cuando los controles totalitarios les impiden asociarse libremente», ha escrito Chomsky en *La responsabilidad de los intelectuales*¹⁹. Una de las enseñanzas más claras del último siglo es que, como se desprende del primer editorial de *Materiales*, no es posible ganar la lucha económica sin ganar antes (o al mismo tiempo) la lucha ideológica, es decir, sin hacer trizas el clima psicológico de sicosis y conformismo (cf. *supra*, n. 17). Dicho de manera más incitante y más apropiada a la ocasión: El *Das Kapital* de nuestro tiempo es *For reasons of State*²⁰. Entre el mundo de una obra y el de la otra media no sólo un siglo de evolución y revolución (tanto en el «arte de gobierno» como en las ideas científicas y no científicas), y lo menos que cabe decir es que Chomsky está tan a la altura de su tiempo como Marx y Bakunin estaban a la altura del suyo, que sus conocimientos y actividades no parecen dejar nada que desear, y que sus análisis y

19. Barcelona, Ariel, 1969, p. 26. Desgraciadamente, esto no ha sido tenido tan en cuenta como merece ni por los anarquistas de más fibra, incluido Bakunin (véase, e.g., su carta del 15 de febrero de 1875 a Elisée Reclus. *BA*, p. 355). Cf. el nuevo prólogo de Vernon Richards (enero de 1977) a su *Enseñanzas de la revolución española*, Campo Abierto Ediciones, Madrid, 1977.

20. Nueva York, Pantheon, 1973 (en español *Por razones de Estado*, *supra*, n. 9). Parece significativo que esta obra haya sido víctima de una conjuración del silencio que no parece tener igual en los anales de la prensa «libre» de Estados Unidos, y que la edición norteamericana de la monografía de Chomsky y Herman (*supra*, n. 17), que la complementa, haya sido retirada de la circulación antes de ser distribuida (cf. *Le Monde Diplomatique*, marzo de 1975, p. 20, y *Change* 24 (1975), p. 202-219).

críticas de la situación actual no pali-
decen ante los de nadie (vivo o muerto)²¹.
Para poder triunfar verdaderamente la
revolución iniciada por Marx y Bakunin
tiene que convertirse en una revolución
cultural plena, es decir, en una revolución
total (si por «cultura» se entiende tanto
lo material como lo no material). Cada
vez se hace más difícil llegar a ciegas a
ninguna parte. La corriente del capitalis-
mo multinacionalista se lleva hasta a mu-
chos camarones que no se duermen. Co-
mo se puede leer en las primeras páginas
de *La guerra de Asia*,

un elemento crucial del sistema de la postgue-
rra es la creciente centralización del control en
la economía y en la vida política del mundo
postbélico. Un reciente informe del equipo de
la Comisión federal de Comercio indica lo si-
guiente: «A finales de 1968, las 200 compañías
más grandes controlaban aproximadamente el
60 % del total de los activos poseídos por todas
las compañías manufactureras». En 1941 la mis-
ma cantidad de poder estaba repartida entre
un millar de compañías. El informe señala, ade-
más, que las doscientas mayores compañías
están parcialmente ligadas entre sí y con otras
compañías de forma que pueden impedir o des-
animar cualquier comportamiento independien-
te en las decisiones en torno al mercado. Por
otra parte, estas compañías se están volviendo
cada vez más internacionales en cuanto al ám-
bito de sus operaciones.

Al mismo tiempo, en las democracias parlamen-
tarias el papel del parlamento en la toma de
decisiones políticas va disminuyendo.

Además, estos procesos de centralización del
control en la vida económica y política están
estrechamente relacionados, en virtud de la
*interpenetración del poder ejecutivo y la élite
dirigente de las grandes compañías*. Richard
Barnet cita su estudio de los hombres «que
han creado el marco de la política norteameri-
cana de seguridad nacional». La mayoría de los
cuatrocientos personajes de la cumbre que elabo-
ran las decisiones, escribe, «proceden de los
séquito del poder ejecutivo y de las oficinas
jurídicas que se concentran, a escasa distancia
unos de otros, en quince manzanas de las ciu-
dades de Nueva York, Washington, Detroit, Chi-
cago y Boston».

En general, las tomas de decisión democráticas,
en una democracia capitalista, están severa-

mente limitadas por el simple hecho de que los
sistemas comercial, financiero e industrial —que
son las instituciones centrales de la sociedad—
están, por ley y por principio, excluidos del
control y la participación públicos, salvo por las
vías indirectas por las que cualquier sistema
de autoridad, por muy autocrático que sea, ha
de ser responsable ante la voluntad pública.
Las tendencias recién mencionadas hacia la
concentración de poder, que ahora son objeto
de frecuentes debates, acentúan aún más la
*incompatibilidad fundamental entre democracia
y capitalismo*, particularmente en su forma cen-
tralizada moderna. El hecho de que este siste-
ma repose en la *producción para la guerra*,
junto con la *movilización ideológica de la pobla-
ción* que se precisa y los temores paranoicos
que deben ser inducidos para que el sistema sea
viable, no son más que un simple índice de la
severidad de la presente crisis de los Estados
Unidos, que es una crisis mundial, dado el po-
der que tienen los Estados Unidos²².

21. Además de la referencias de la nota anterior
y las de las notas 9, 10, 11, 17, 19, 22, y 23, véase
asimismo su sección en *Seven Days* (contra-
partida anticapitalista de *Time* y *Newsweek*),
y su introducción a *Cointelpro: The FBI's Secret
War on Political Freedom*. Nueva York, Vintage
Books, 1976. Para la izquierda norteamericana
influida (en parte) por Chomsky, además del
libro de Albert citado en la n. 1, véase, por
ejemplo, el de Michael P. Lerner (*The New So-
cialist Revolution. An Introduction to its Theory
and Strategy*. Nueva York, Dell, 1973), la última
publicación citada en la n. 9, o el semanario
citado en la n. 11 (portavoz de lo que cabría
llamar «socialismo en libertad» a la norteamer-
icana).

22. Ariel, 1972, p. 33-36 (los subrayados son
míos). Un buen punto de partida para la prepa-
ración de una estrategia y tácticas a la medida
de las multinacionales (responsables asimismo
de la rápida «latinoamericanización» de los Esta-
dos Unidos), lo cual abre nuevas perspectivas
en la lucha) es la obra de Richard J. Barnett
y Ronald E. Müller *Global Reach: The Power
of the Multinational Corporations*, Nueva York,
Simon and Schuster, 1974; para entender el
sistema internacional posterior a la segunda
guerra mundial y la política exterior de los
Estados Unidos resulta indispensable el libro
de Laurence H. Shoup y William Minter que
acaba de publicar la Monthly Review Press
bajo el título de *Imperial Brain Trust: The
Council on Foreign Relations and U.S. Foreign*

Otra de las enseñanzas suficientemente claras del último siglo es que «si queremos utilizar la noción de proletariado tendremos que darle una interpretación que se adecúe a nuestras condiciones sociales actuales», como señaló Chomsky al contestar a una pregunta después del «debate» con Foucault ante la televisión holandesa en 1971, añadiendo a continuación:

Sinceramente a mí me gustaría dejar de usar la palabra, por estar tan cargada de connotaciones históricas específicas, y pienso más bien en la gente que lleva a cabo el trabajo productivo de la sociedad, ya sea manual o intelectual.

Contestando a otra pregunta, un momento después, redondeó la idea así:

Policy. Introducción de G. William Domhoff. Sobre el papel de las «Siete Hermanas» del petróleo (cinco de las cuales son norteamericanas) en la génesis de la presente crisis económica, véase Michael Tanber, *The Energy Crisis: World Struggle for Power and Wealth*, Monthly Review Press, 1974, y, más generalmente, David Mermelstein, *The Economic Crisis Reader*, Nueva York, Random House, 1975. Lo irónico del caso es que el plan Marshall de «ayuda» a Europa, al imponer la sustitución del carbón por el petróleo en la industria (como convenía a los Estados Unidos) preparó al propio tiempo el terreno para que la presente crisis «eliminara de un plumazo» «virtualmente todos los esfuerzos de la Europa occidental y del Japón durante un periodo de veinticinco años por construir un vasto poder financiero» (Tanzer, p. 133). Por si esto fuera poco, ahora hay que empezar a pensar en volver al carbón como fuente de energía básica (pues hay reservas para centenares de años, no para decenas de años como en el caso del petróleo).

No todos los efectos de las manipulaciones de las multinacionales son prometedores para ellas, por supuesto, ni siquiera al nivel menos combativo (la enemiga hacia ellas por parte de los ciudadanos norteamericanos se ha multiplicado considerablemente desde 1973). Consecuencia, en parte, de los cambios provocados desde arriba por razones de lucro inmediato y

Creo que la revolución [...] debería ser hecha en nombre de todos los seres humanos; pero tendrá que ser orientada por ciertas categorías de seres humanos, que serán, a mi modo de ver, los seres humanos que hacen realmente el trabajo productivo de la sociedad. Ahora bien, esto diferirá, según la sociedad de que se trate. En nuestra sociedad incluye, creo, trabajadores intelectuales; incluye un espectro de gente que va desde los trabajadores manuales a los trabajadores cualificados, a los ingenieros, a los hombres de ciencia, a una clase de profesionales muy amplia, a muchas personas que están en los llamados puestos de servicio, que realmente constituyen la mayoría de la población, por lo menos en los Estados Unidos, y supongo que también aquí [Holanda], y que en el

descomunal (y en proporciones desconocidas hasta entonces) es que el sol va a representar un papel crucial en la vida de este país, con efectos difíciles de prever (en particular en la esfera política). Uno de los más previsibles, a lo que parece, es que en la próxima década el foco principal de la actividad económica interna de este país será determinado por el sol, dando preferencia al sur sobre el oeste, y a las áreas no metropolitanas sobre las grandes aglomeraciones urbanas. Sin duda está en lo cierto (sin pretenderlo) un artículo propagandístico reciente de una multinacional del petróleo según el cual la crisis de Estados Unidos es política, no económica. Así, por ejemplo, el Worldwatch Institute acaba de anunciar que, si no hay obstáculos políticos, es posible hacer que en un cuarto de siglo el sol supla el 40 % de toda la energía necesaria, y que en 50 años supla el 75 %. Como se sabe, el gran capitalismo no está interesado en esta alternativa, por la sencilla razón de que no parece lo suficientemente lucrativa. A pesar de todo, el 1 de enero de 1978 habrá en el mundo por lo menos un centro comercial (de no menos de 110 unidades, entre ellas varios restaurantes), que no necesitará más energía que la del sol, si todo sale como está planeado (estar situado en Westlake Village, no lejos de Los Angeles, y se calcula que costará unos ocho millones y medio de dólares).

futuro se convertirán en la gran masa de la población²³.

El revolucionario convencido de que nada vale dar palos de ciego, pero todavía perplejo «ante las nuevas contradicciones de la realidad reciente» (que ciertos supuestos, por ello mismo periclitados, dejan sin explicación alguna) y ante la multiplicada complejidad de los acontecimientos (en marcado contraste con la época de Marx y Bakunin), puede muy bien seguir preguntándose «¿qué hacer?» En 1977, la respuesta parece relativamente clara, por lo menos para Chomsky: ponerse en serio y de inmediato a construir las instituciones necesarias para un sindicalismo «utópico», es decir, un sindicalismo que empiece defendiendo el control real de los trabajadores y tienda desde el principio hacia la autogestión²⁴. En palabras decimonónicas que no han perdido vigencia alguna: la revolución des-

23. N. Chomsky/M. Foucault, *La naturaleza humana: ¿Justicia o poder?*, Universidad de Valencia, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia, 1976, p. 73 y 75. (He introducido varias modificaciones en la traducción, a tenor del texto original, recogido en Fons Elders, editor, *Reflexive water: The Basic Concerns of Man-kind*, Londres, Souvenir Press, 1974). En contraste con Foucault y otros portavoces de la izquierda europea, Chomsky insiste en que la revolución sólo puede estar basada en una noción real y absoluta de *justicia*, que para él (y para ciertos sociobiólogos actuales que no están de acuerdo con la posición de muchos antropólogos) tiene una base genética (no jurídica, por supuesto, como la fustigada con tanto sarcasmo por Marx en la segunda nota del capítulo II del vol. I de *Das Kapital*). Entre los europeos que no están de acuerdo con Foucault hay que contar a Rodinson (véase la referencia de la n. 2, p. 80) y a Anatol Rapoport (del Instituto de Estadística Matemática e Investigación Operacional de la Universidad Técnica de Dinamarca). Para Rapoport, las «leyes del desarrollo histórico» de Marx no pasan de «una extrapolación de tendencias históricas

selectas combinadas con una aspiración a un orden social justo». «La 'inevitabilidad' del orden social justo —añade— es argüida sobre la premisa de la naturaleza cooperativa de la producción moderna. Implícita en el argumento, sin embargo, está la asunción de que una sociedad organizada sobrevivirá como matriz de existencia humana. No hay modo alguno de justificar esta asunción; de hecho, no hay modo alguno de justificar la asunción de que el hombre como especie es capaz de sobrevivir por mucho tiempo» (MP, 119).

24. Véase la transcripción de las respuestas de Chomsky al ser entrevistado por la televisión de Londres, publicadas en *The New Review*, 3:29 (agosto de 1976), p. 25-32, bajo el título de «How to be an Anarchist». La concepción de Chomsky podría ser caracterizada como una versión actualizada de lo esencial de la tradición sindicalista (de ascendencia bakuniana) representada por obras como *El organismo económico de la revolución: Cómo vivimos y cómo podríamos vivir en España*, Barcelona, 1937 (para Chomsky, «a little classic»), por Diego Abad de Santillán, y *Anarcosindicalismo: Teoría y práctica*, Barcelona, Tierra y Libertad, 1938, por Rudolf Rocker (con prólogo de Santillán). Como Chomsky indica (p. 27, cf. Díaz, español, p. 21), esta tradición anarquista está muy cerca de una variedad de la izquierda marxista, e.g. la del consejismo inspirado en la obra de Rosa Luxemburgo. (Cf. Karl Korsch. «On Socialization» [1919], reimpreso en SGS, vol. 1). Es de notar que de los estudios sobre el tema parece desprenderse que la productividad aumenta dramáticamente cuando los trabajadores controlan las decisiones y la selección de objetivos (cf. Seymour Melman, «Industrial Efficiency under Managerial versus Cooperative Decision-Making», en SGS, vol. 2; para otras referencias, véase Chomsky, «Equality», n. 10, *supra*).

Sobre los orígenes y desarrollo de la autogestión, véase, por ejemplo, la introducción de B. Horvat al vol. 1 de SGS y las referencias citadas en esa obra. Horvat resume así la historia de los movimientos autogestionales: «En el primer siglo de revoluciones socialistas, todas excepto dos produjeron intentos de establecer la autogestión. Las dos excepciones —las revoluciones china y cubana— podrían ser explicadas por la naturaleza misma de esas revoluciones. Otra revolución latinoamericana, la revolución boliviana de 1952, produjo inmediatamente *control obrero* en las empresas nacionalizadas. Así, pues, desde el punto de vista histórico, socialismo y autogestión parecen ser sinónimos» (p. 39).

de abajo, empezando por la organización de los trabajadores y la lucha por el control en el lugar de trabajo y en la comunidad local. Todo lo demás puede fácilmente llevar a un callejón sin salida, sobre todo en los países más desarrollados (la mejor cuna de la revolución para Marx). De poco sirve «conquistar el poder» si los trabajadores son incapaces de autogestión y tienen que ponerse luego en manos de los tecnócratas o burócratas (conquistadores o conquistados). Y no se diga que existe «un imperativo técnico, una propiedad de la sociedad tecnológica avanzada que requiere la centralización del poder y de las decisiones», como tienden a creer algunos, pues la conclusión no tiene la menor base empírica o argumental —todo lo contrario, como gusta de repetir Chomsky, uno de los matemáticos que más ha contribuido a la teoría de los autómatas:

En mi opinión la tecnología moderna (la tecnología del procesamiento de datos o de la comunicación, etc.) tiene precisamente las implicaciones opuestas. Implica que la información y el entendimiento que verdaderamente importan pueden ser llevados a todos con rapidez. No tienen por qué estar concentrados en las manos de un pequeño grupo de directores [managers] que controlan todo el conocimiento, toda la información y todas las decisiones. Así que la tecnología, en mi opinión, puede ser liberadora; si es convertida, como todo lo demás, en un instrumento de opresión, es porque el poder está mal distribuido. No creo que haya nada en la tecnología o en la sociedad tecnológica que impida la descentralización del poder; más bien todo lo contrario ²⁵.

Desde esta perspectiva es fácil de ver que así como el eje vertical del cuadro 1 representa la divisoria entre la derecha (procapitalista por definición) y la izquierda (anticapitalista por definición), un siglo después de Marx y Bakunin el eje horizontal no puede menos de representar la divisoria entre la izquierda auténticamen-

te revolucionaria (sindicalista, en el sentido del cuadro) y la izquierda que no lucha más que por la colectivización de los medios de producción (condición absolutamente necesaria, por supuesto, pero también absolutamente insuficiente). De donde se sigue que *izquierda auténticamente revolucionaria no hay más que una*, y no es precisamente la que parece estar dispuesta a seguir «trabajando para el inglés» o a lo sumo dando coces contra el aguijón (la buena intención y la dedicación personal es siempre admirable, aun si condenadas de antemano a no dar resultado). Tratar de exorcizar a la primera motejándola de «extrema izquierda» cuando no es más que la izquierda auténticamente sindicalista (en el sentido del cuadro) no es la mejor manera de contribuir a hacer la revolución.

Esto, naturalmente, no quiere decir que la expresión «extrema izquierda», en el sentido de «izquierda con tendencias suicidas», no corresponda a nada en la realidad. De ahí que parezca oportuno no poner punto final sin reproducir unas palabras de *La responsabilidad de los intelectuales* que merecen mucha más atención de la que han recibido:

La indignación, la vergüenza y las confesiones de abrumadora culpabilidad pueden ser una buena terapéutica, pero también pueden convertirse en una barrera para la acción efectiva, que siempre se puede presentar como infinitamente pequeña frente a la enormidad del crimen. Nada más fácil que adoptar una nueva forma de indulgencia consigo mismo, tan debilitadora como la antigua apatía. El peligro es considerable.

No es idea nueva que la confesión de culpabilidad puede ser institucionalizada como una técnica para evitar el cumplimiento de lo que se debe hacer. Incluso es posible conseguir un sentimiento de satisfacción mediante la contemplación de la mala naturaleza de uno. No me

25. Chomsky/Foucault, p. 77-78. Esta idea aparece repetidamente en la obra de Chomsky.

nos insidioso es el grito de «revolución» en un momento en que ni siquiera existen los gérmenes de nuevas instituciones, para nada decir de la conciencia moral y política que pudiera conducir a una modificación básica de la vida social. Si hoy hubiera una «revolución» [...] sería sin duda un impulso hacia alguna variedad de fascismo. Debemos precavernos contra ese tipo de retórica revolucionaria que hubiera inducido a Karl Marx a incendiar el Museo Británico simplemente porque formaba parte de una sociedad represiva.

Sería criminal pasar por alto los serios defectos e inadecuaciones de nuestras instituciones, o dejar de utilizar el importante grado de libertad de que gozamos muchos de nosotros, dentro de la estructura de estas instituciones defectuosas, para modificarlas o incluso sustituirlas por un orden social mejor. Quien preste alguna atención a la historia no se sorprenderá si quienes más gritan que quieren aplastar y destruir aparecen más tarde entre los administradores de algún nuevo sistema de represión.

Entendido esto, es preciso cortar inmediatamente el paso a cierto «reformismo» de ilusiones más o menos «democráticas»:

En una sociedad altamente inigualitaria, es sumamente improbable que los programas gubernamentales sean «igualizantes». Hay que

esperar más bien que sean diseñados y manipulados por el poder privado en beneficio propio. Esta suposición se cumple en un grado considerable. No es muy probable que las cosas pudieran ser distintas en ausencia de *organizaciones populares masivas que estén preparadas a luchar por sus derechos e intereses*. El esfuerzo por desarrollar y ejecutar los programas gubernamentales que fuesen realmente «igualizantes» llevaría a una forma de guerra de clases, y en el estado actual de organización popular y distribución efectiva del poder, no hay demasiada duda respecto a *quién ganaría* —hecho que algunos «populistas», que con razón deploran los programas gubernamentales que benefician al poder económico privado, a veces tienden a ignorar²⁶.

Huelgan los comentarios.

California, Santa Mónica,

1 de abril de 1977

26. Chomsky, «Equality» (n. 10, *supra*). Cf. *Por razones de Estado*, p. 44. Si una cosa está clara es que resulta por lo menos inútil (y por lo más suicida) empeñarse en apalea con palillos de dientes a los tigres que no tienen ni un pelo de papel.

Cuadernos de Ruedo ibérico (Suplemento)

El movimiento libertario español

Presentación (José Martínez).

Rudolf de Jong : El anarquismo en España. Gerard Brey y Jacques Maurice : Casas Viejas : reformismo y anarquismo en Andalucía (1870-1933). Carlos-Peregrín Otero : Noam Chomsky. Noam Chomsky : Objetividad y cultura liberal. Noam Chomsky : Notas sobre anarquismo. James Stuart Christie : Sobre presente y futuro del movimiento libertario español.

Carlos da Fonseca : Sobre el proletariado español y la Asociación Internacional de Trabajadores en Portugal. Frank Mintz : La autogestión en la España revolucionaria. Juan García Durán : La CNT y la Alianza Nacional de Fuerzas Democráticas. Fernando Gómez Peláez : De « Soli » a « Frente Libertario ». Publicaciones libertarias en exilio. Albert Meltzer : CNT : lo que muere contra lo que nace. Freddy y Alicia : Apuntes sobre el anarquismo histórico y el neoanarquismo en España.

Encuesta : Pasado, presente y futuro del movimiento libertario español : Introducción y notas de Cuadernos de Ruedo ibérico. Respuestas de Octavio Alberola, Ramón Alvarez, José Borrás, José Cabañas, José Campos, Salvador Cano, Francisco Carrasquer, Colectivo de Jóvenes ácratas, Eugenio Domingo, Miguel García, Víctor García, Juan García Durán, José García Pradas, Freddy Gómez, Juan Lorenzo, José Martín-Artajo, Juan Manuel Molina, Jaime Mora, Mikel Orrantia, Abel Paz y José Peirats.

Felipe Otero : Consideraciones sobre lo libertario.

Diego Abad de Santillán : Ayer, hoy, mañana.

Salvador Seguí : Misión del sindicalismo y Por qué soy sindicalista.

¿Qué fue la FAI? Documentos. Testimonio de un fundador. Resumen del acta del Pleno regional de Grupos anarquistas de Cataluña (1927). Síntesis del acta de la Conferencia nacional de Valencia (1927). ¿Quiénes somos? (manifiesto). Sentido actual de las enseñanzas de la FAI (Grupos Autónomos de Combate).

Una polémica : « treintaistas » y « faístas ». El manifiesto de los treinta. Un editorial de Solidaridad Obrera (Peiró). Hablan a Eduardo de Guzmán : Durruti, Peiró, Arín, Piñón y García Oliver.

Carlos da Fonseca : Dos notas de lectura : « La revolución de 1868. Historia, pensamiento y literatura » y « Miguel Bakunin, la Internacional y la Alianza en España (1868-1873) » de Max Nettlau. Fernando Claudín : « Los anarquistas españoles y el poder (1868-1969) » de César M. Lorenzo. José Martín-Artajo : Veintidós años en las cárceles de Franco (« Franco's Prisoner » de Miguel García). Francisco Carrasquer : El gran problema del anarquismo (« El pueblo en armas. Durruti » de Abel Paz y « La guerrilla urbana. Sabaté » de Antonio Téllez).

Dibujos de Chichi, L., Xesús Campos, Xosé Díaz.

352 páginas

17 ilustraciones

39 F

Ediciones Ruedo ibérico

6, rue de Latran

75005 Paris

Al margen de una polémica

en la revolución española

Los tres volúmenes : 112 p.
Tomo 1 400 páginas
Tomo 2 312 páginas
Tomo 3 304 páginas
17 ilustraciones
29 ilustraciones
34 ilustraciones

AntONIO SAlA y EDUARDO DURAN Crítica de la izquierda autoritaria en Cataluña. 1967-1974

El libro de los autores, Duran y Sala, es un estudio de la izquierda autoritaria en Cataluña. El libro de los autores, Duran y Sala, es un estudio de la izquierda autoritaria en Cataluña. El libro de los autores, Duran y Sala, es un estudio de la izquierda autoritaria en Cataluña.

Ediciones Ruedo ibérico

José Peirats
La
CNT
en la revolución
española

Tomo 1	404 páginas	94 ilustraciones	48 F
Tomo 2	372 páginas	29 ilustraciones	42 F
Tomo 3	364 páginas	17 ilustraciones	39 F

Los tres volúmenes : 118 F

Antonio Sala y Eduardo Durán
Crítica de la izquierda
autoritaria en
Cataluña. 1967-1974

Indice : El partido : Los que hacen el partido. La operatividad de los principios. La supremacía de los medios. El militante : El factor subjetivo. El retrato robot. El ocaso de los héroes. Dirigismo o autonomía : Algunos aspectos de la ideología leninista. Los caminos del proletariado.

244 páginas

30 F

Sobre «Federalismo, socialismo y antiteologismo»

El debate entre anarquistas y cristianos

1

Federalismo, Socialismo y Antiteologismo es la obra de madurez de un Bakunin en la plenitud. Cuando el gran anarquista ruso la escribe tiene cincuenta y tres años, y ya no va a vivir más de una escasa década. Es, dada la lentitud de gestación del pensamiento bakuninista, la primera obra que podemos considerar conclusa, definitiva y madura en todos los sentidos. Si hay unas páginas que podamos considerar expresión acabada del pensamiento bakuninista, son las presentes. Cuando aparece *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo*, ya ha purgado Bakunin su largos años de cautiverio en las cárceles europeas y rusas, ya está en contacto con la I Internacional de Trabajadores, ya forma un grupo coherente y grande de militantes anarquistas, ya ha dejado su huella teórica y práctica en la historia.

Federalismo, Socialismo y Antiteologismo es algo más que una obra de ortopraxia, más que un —ya escrito— *Catecismo revolucionario*. Es, en pocas palabras, una obra de fundamentación teórica. No importa en absoluto que las páginas que siguen fuesen redactadas como «propuesta

razonable al Comité central de la Liga por la Paz y la Libertad» de carácter burgués como se sabe, ni que el discurso quedase inconcluso o interrumpido, o acaso perdido, o destruido tal vez. Poco importa también que el Congreso central de la Liga aceptara las tesis bakuninistas aunque el Congreso las rechazase. Tampoco tiene mucho sentido fijarse en los detalles muy coyunturales, por ejemplo en la admiración de Bakunin en 1867 por la «democracia» de los Estados Unidos de Norteamérica, dado que Bakunin pensaba en unos Estados Unidos de Europa como negación precisamente de todo Estado. Sería injusto, una vez más, discutir tal o cual punto concreto, si lo descontextualizamos. Hay que leer en bloque *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo*.

Y a esto es a lo que se invita al lector. Por nuestra parte, quisiéramos que, aun guardando fidelidad al contexto y a la historia, se hiciese con la historia algo más que historia, proyectándola hacia adelante. Dicho de otro modo, quisiéramos plantear en este pequeño trabajo la actualidad o inactualidad de un tema central y difícil del presente libro: el ateísmo, el anti-teísmo, el ataque al cristianismo. Y, a par-

tir de ahí, la actualidad o inactualidad de dicho ataque, así como la posición posible de los cristianos en el seno del bakuninismo y el movimiento libertario en general. Al plantear este debate, queremos poner el dedo sobre una de las llagas más lacerantes y menos cuidadas y que a muchos cristianos nos preocupan, queriendo apelar por lo tanto al tribunal de la historia para que pronuncie nueva sentencia tras revisar el caso, que no puede estar, ni mucho menos, archivado. En todo caso, los tópicos usuales ni nos sirven, ni nos gustan.

La ocasión no puede ser, en nuestra opinión, más adecuada, pues las tres obras de mayor envergadura teórica de Bakunin —*Federalismo, Socialismo y Antiteologismo*, así como *Dios y el Estado* y las *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*— tienen en el centro el mismo asunto, el de la negación de cualquier teísmo y de todo dios, de toda fe y de cualquier religión. De ahí nuestra revisión, que pasamos a replantear con la mayor brevedad, a modo de guía de desagravios.

2

Bakunin, en efecto, asocia en *Dios y el Estado* lo divino a lo estatal, en las *Consideraciones filosóficas* identifica a Dios con el enemigo público número uno del hombre —en la línea en que más adelante habría de desarrollar el existencialismo francés, hoy extinto—, y en *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo* la negación de la divinidad es una condición sin la cual no cabría hablar ni de federalismo, ni de socialismo en libertad, ni de nada que dignifique al hombre. El resumen es éste: *Ni Dios, ni amo*.

La verdad es que a los cristianos se nos

ha atragantado en la garganta tan duro hueso, tras muchos años de intentar roerlo. Ni hemos asumido en profundidad el pensamiento de Bakunin, ni podremos hacerlo en la medida en que no asimilemos el sentido de tan furibundo rechazo de Dios. Considero intolerable miopía el hacer la vista gorda sobre ese escollo puesto en medio del camino. Tarde o temprano, las cuestiones teóricas hay que debatirlas. Cuanto antes, mejor. El escollo en el camino, o se remueve, o impide el paso.

Pero también pienso que si bien los cristianos hemos padecido miopía —ceguera, diría yo —ante el problema que Bakunin nos ponía ante los ojos, lo cierto es que los anarquistas, al enarbolar la bandera del ateísmo como algo consustancial al pensamiento libertario, han incurrido en una falta de óptica igual, sólo que de signo contrario. Si el cristiano ha sido miope ante la crítica libertaria, el anarquista ha permanecido hipermétrope viendo demasiados tapices de las maravillas donde no había nada que ver.

Vamos a tratar de situarnos en una perspectiva equidistante de la miopía y la hipermetrópia... ¡Y que Santa Lucía nos conserve la vista!

3

Pues bien, ¿cuáles son las raíces del *antiteologismo* bakuninista? En primer lugar, hay que hacer notar que Bakunin llega a ese antiteologismo a una edad muy avanzada, casi a los cincuenta años. Durante toda su juventud, y aún en su madurez, será un fervoroso creyente. Inmerso en pleno movimiento romántico, considerará a Dios —como lo hará entre nosotros John Robinson— «fuerza de nuestra fuerza», así como elemento fontanal y radical de donde todo procede y brota. En una

segunda época, pasará incluso a considerarse a sí mismo como ungido por una gracia especial en virtud de la cual sería representante en la tierra del soplo divino y portavoz de una misión redentora. Por fin, la lectura de los textos de la izquierda hegeliana —Strauss, Bauer, Marx, etc.—, así como el propio contacto con los círculos obreros, le llevará a un distanciamiento crítico con respecto a sus anteriores creencias.

Durante toda esta larguísima etapa, Bakunin tendrá al menos una constante: involucrar en un mismo proyecto a su propia persona, al nacionalismo panesclavista y a Dios en última instancia como coronación plenificadora. Un mismo soplo del espíritu soplaba sobre ese cuerpo con tres cabezas. Dios seguía siendo uno en esencia y trino en persona.

En su agudo artículo «El ateísmo de Bakunin»¹ ha visto bien el profesor Angel J. Cappelletti el problema. Fue algo más que una coincidencia el que, cuando Bakunin se alejó de su concepción nacionalista, se alejara también del teísmo. Ello explica la fuerte oposición que manifiesta por entonces a Mazzini, nacionalista y místico a la vez, cuyos partidarios estaban agrupados —como antes los sansimonianos y fourieristas— en una «Falange sagrada».

Bakunin, acto seguido, comprende que no tiene sentido creer en Dios, y que lo mejor será desembarazarse de él, identificándolo con el Estado. Muerto el Dios-nacionalismo, ¿qué sentido tenía el Dios-Estado? Como quería Hegel, el viejo maestro, estatismo y divinismo habrán de coincidir. La única diferencia: que Hegel creará en el Estado, y Bakunin no. El nudo gordiano queda ahora roto, y el camino expedito para el antiteologismo.

1. Ruta, Caracas, junio de 1976.

Este es el camino teórico que acabó desligando, a grandes rasgos, a Bakunin de la religión.

4

Pero la vida de un hombre como Bakunin no se ha cincelado a golpe de teoría abstracta. Ha sido fraguada en la fragua de Vulcano, frecuentemente en la barricada, y siempre entre el pueblo. Y precisamente el pueblo que tenía a su lado en la lucha diaria no era «el pueblo de Dios», el «pueblo de los justos». Los cristianos de la era de Bakunin certificaban con su comportamiento sociológico la alianza con el poder, en contra de la libertad y la justicia. De ahí que la hostilidad de Bakunin hacia el Dios teórico rebrote con fuerza en la hostilidad a los cristianos como tales, y a las instituciones eclesiales que los mantenían. Y así, cuando Mazzini ataca en su *Roma del popolo* a la Comuna de París como un producto del espíritu antireligioso y acusa a la Internacional de ser atea, Bakunin escribe: «¿Dónde pudimos encontrar el otro día a los materialistas y a los ateos? En la Comuna de París. ¿Dónde estaban los idealistas, los creyentes en Dios? En la Asamblea Nacional de Versalles. ¿Qué es lo que querían los hombres de París? La emancipación de la clase trabajadora, y, por lo tanto, la emancipación de la humanidad. ¿Y qué quiere ahora la triunfante Asamblea de Versalles? La degradación de la humanidad bajo el doble yugo del poder espiritual y temporal».

Bakunin llevaba razón en su juicio sobre los cristianos que así se comportaban. El comportamiento de los cristianos, en nombre de los sagrados ideales, ha dejado muchísimo que desear. En nombre de Cristo se ha vivido un auténtico anticristo. Todas las fobias contra tanta hipocre-

sía son pocas. Es preciso, incluso, mantenerlas como actitud metodológica: valen, por principio, mientras no se demuestre lo contrario. El constantinismo que Bakunin critica está lejos de haber pasado entre los cristianos. A nuestra Iglesia le siguen acechando en demasía sus propios demonios, no estando todavía suficientemente exorcizada. En ella, el Cristo crucificado no puede encontrar fácilmente su autoconciencia reconocitiva. En suma: en la medida en que la Iglesia no se asemeje a Cristo, pienso que nadie debería bajar la guardia nunca respecto a ella. Esto dista mucho de ser anticlericalismo, y sólo los clericales lo entenderían como algo dirigido contra ellos.

5

Creo que hasta aquí no habrá mayores discrepancias. Pero hay más. Bakunin pasaba a examinar, como un águila ávida de presa, no ya el comportamiento sociológico de unos señores que podían equivocarse a título personal y colectivo. Bakunin pedía cuentas a una institución donde la democracia brillaba por su ausencia, donde la verticalidad era total, donde la jerarquización hacía muy similar su funcionamiento al de los partidos burgueses y los parlamentos de igual signo: «La Roma jesuítica y papal —escribirá— es una monstruosa araña eternamente ocupada en reparar los desgarrones causados en la trama que urde sin cesar por acontecimientos que nunca ha tenido la facultad de prever, con la esperanza de poder valerse de ella algún día para asfixiar por completo la inteligencia y la libertad del mundo».

Tal vez aquí también los cristianos reflexivos puedan lamentablemente dar la razón a Bakunin: Roma ha tenido muchos

siglos de hierro. Sus pontífices han sido, en muchas ocasiones, humanos y demasiado humanos.

Pero la cuestión más delicada viene a continuación. Lo grave, en el fondo, no es que Bakunin se diera cuenta de que la «democracia» de la institución eclesial no funcionaba, en la medida en que el amor había ido siendo expulsado de sus estructuras por la burocracia. Tiempo habría para volver al amor, en cualquier caso. Lo grave —y lo difícil de elucidar, y por ello mismo el punto en que merece la pena ahondar más— es que Bakunin considera que la culpa de todo el verticalismo no la tiene en el fondo el papa tal o cual, la curia tal o cual, la burocracia tal o cual. Realmente, será discutible siempre —y de hecho está hoy en discusión por los teólogos— eso de que el papa se encuentre investido por una iluminación especial directa de Dios, o si no hay poder papal extrasambleario, etc. Lo grave es que para Bakunin detrás de todo esto se halla el auténtico responsable: Dios. Dios le parece un superjefe tiránico, fanatizador, al que nunca se ve y al que siempre se obedece, ante el que todos los pueblos se doblegan. Así escribe: «A Dios, todos los hombres le deben una obediencia ilimitada y mansa, ya que contra la razón divina no hay razón humana posible, y contra la justicia de Dios no hay justicia terrenal que valga. Esclavos de Dios, los hombres deben serlo también de la Iglesia y del Estado, siempre que éste haya sido consagrado por la iglesia».

De hecho, para Bakunin la idea de Dios supone la negación de todo cuanto constituye el ser y la dignidad del hombre. Tal idea «implica la abdicación de la razón y de la justicia humanas, es la más decidida negación de la libertad humana, y necesariamente desemboca en la esclavitud de los hombres, tanto en la teoría como en la práctica».

El resultado, ante tan fiero y tiránico ser, es que hay que oponerle resistencia a muerte: «Enamorado y celoso de la libertad humana, a la que considero como la condición absoluta de todo lo que adoramos y respetamos en la humanidad, doy vuelta a la frase de Voltaire y digo que, si Dios en verdad existiera, habría que hacerlo desaparecer».

En definitiva, lo que tenemos que comprender es que Bakunin, tras el ataque al verticalismo de la iglesia, pone un ataque a un Dios al que considera fuente de todos los males.

¿Pero es esto así? Conviene precisar bastante. Para mí, está claro que a Dios no se le acepta democráticamente para ver «qué hacemos entre todos». A Dios se le acepta como algo vertical, o no se le acepta como dios. Todo depende, sin embargo, de cómo sea esa aceptación, y esa verticalidad.

En principio, no es lo mismo un dios-terror que un dios-fraternidad o un dios-amor, al que sólo se llega después de haber hecho posible la fraternidad por la libertad. En mi opinión, Dios —para los cristianos, Cristo— sólo es posible si se ama al prójimo y se organiza esa búsqueda de amor. Nadie ama a Dios a quien no ve, si no ama a su hermano a quien ve. Y si dice lo contrario, es un embustero. No creo, pues, eso que afirma Bakunin —y todo el materialismo histórico— de que «los principios sociales del cristianismo trasladan al cielo la compensación de las infamias y justifican de este modo la perpetuación de esas infamias sobre la tierra». Al menos sociológicamente, y aunque minoritariamente, esto ya ha empezado a cambiar en el seno del cristianismo.

De modo que una cosa es un dios-autoritarismo, y otra un dios-autoridad. El propio Bakunin distinguía y afirmaba: «si

se trata de hacer puentes busco la *autoridad*, de un arquitecto o un ingeniero». Confundir la crítica a la autoridad con el autoritarismo no es justificable, y Bakunin lo hizo porque en su época no vio sino autoritarismo. ¿Seguirán los anarquistas repitiendo el tópico?

Puestas así las cosas, Cristo no resulta una entidad alienante. Es una fe que impulsa al compromiso. Es una fe invisible. Y si aún se arguye que hay que desconfiar de lo que no se ve, ¿cómo —reargüimos— podría confiarse en la «libertad» o la «fraternidad», que a muchos pancistas les parecen invisibles monsergas de menor cuantía? La verdad, por el contrario, es que la mayoría de los militantes libertarios tienen «en última instancia» en su corazón, más o menos fustigados por cárceles y luchas, una vivencia de fe en el futuro, desde una afirmación en el presente. Esa es la instancia que algunos cristianos queremos también, y exigimos se respeten nuestras convicciones íntimas, siempre y cuando esas convicciones no sean reaccionarias. Sólo pedimos credibilidad para aquellos cristianos que demuestren merecerla.

No pedimos ventajas, sino erradicar los tópicos. Demostrar que merecemos confianza es algo que, a su vez, todo tenemos que exigir a todos. Serán las actitudes, los hechos —las ortopraxias más que las ortodoxias— las que nos llevarán a la misma meta, dado que para llegar a cualquier meta es preciso andar una andadura convergente.

Pero volvamos a Bakunin: ¿hubiera él identificado cristianismo con versallismo, si hubiese conocido a los primitivos cristianos enemigos del Imperio? ¿O si hubiese contemplado el actual testimonio de muchos creyentes? Pongámonos en el lugar de Bakunin: si a mí mismo me dicen que los anarquistas creen en la libertad

como algo a lo que sólo se llega por la libertad, pero les veo caminar por sendas autoritarias, ¿podría creerles, aun cuando yo conociese a fondo por la historia del movimiento obrero que los libertarios del pasado fueron muy consecuentes? Francamente, hoy ni les creería, ni les seguiría. Tome nota el cristiano: no basta con que los primitivos cristianos fueran enemigos del Imperio; hay que seguir habitando las catacumbas, y negando tributo al César. «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». A veces, me han dicho: ¿Cómo un seguidor de tales máximas puede ser libertario? Yo no veo por qué no. Cristo respondió sibilamente, para zafarse del círculo dilemático con que sus seguidores le perseguían, que había que dar al César lo que fuere suyo: eso es todo. ¿Pero y si *nada* fuese suyo? Bakunin, pues, identifica a Dios con el tipo de Dios que él vio encarnado en los «creyentes» de entonces. Pero, ¿y si hubiese otros creyentes, irreductibles frente al Estado, y si Dios para ellos no fuese el Gran Inquisidor de Dostoyewski? Entonces no quedaría del antiteologismo nada, y volveríamos a parar al Bakunin antiantiteologista, para el cual «la religión es necesaria a todos, en la medida en que a través de la religión buscamos a Dios, e identificamos a Dios con la libertad».

Personalmente, no puedo concebir a un Cristo-rey, pero tampoco un Cristo-esclavo, y por tanto no puedo concebirle como esclavizador. Y del mismo modo que creo en ese Cristo, no creo en los dioses de determinados «anarquismos» burgueses, dadaístas, aristocratizantes e insolidarios. Con frecuencia, sin embargo, se dice que el cristianismo es el cordero que rehúsa la violencia y, por tanto, la revolución. Ese *por tanto* no está nada claro. ¿No hubo anarquistas con pacifismo a ultran-

za? Además, ¿qué se entiende por violencia? ¿Acaso el anarquismo rinde culto a la violencia? ¿Caeremos, en suma, en el cliché anticristiano con la misma candidez con que caen en el cliché antianarquista aquellos que identifican anarquismo con terrorismo?

6

Tampoco deberíamos mantener el anti-teísmo militante a base de filosofías del siglo XIX. No podemos identificar el cristianismo con una cierta filosofía —ya superada— que en el siglo XIX se presentaba como *la* filosofía cristiana. Cristianismo y filosofía son cosas distintas, y cristiano se puede ser desde filosofías muy dispares. Bakunin, en esto, coge el rábano por las hojas. Y afirma: «Los idealistas de todas las escuelas —aristócratas y burgueses, teólogos y metafísicos, políticos y moralistas, religiosos, filósofos o poetas, sin olvidar a los economistas liberales, que son, como se sabe, adoradores desenfrenados del ideal— se ofenden sobremedida cuando se les dice que el hombre, con toda su magnífica inteligencia, sus ideas sublimes y sus aspiraciones infinitas, no es, como todo lo que existe en el mundo, nada más y nada menos que materia, nada más y nada menos que un producto de la vil materia. Podríamos responderles que la materia de que hablan los materialistas —materia espontáneamente, eternamente móvil, activa, productiva, materia químicamente u orgánicamente determinada, y puesta de manifiesto por las propiedades o las fuerzas mecánicas, físicas, animales e inteligentes, forzosamente inherentes a ella— no tiene nada en común con la vil materia de los idealistas. Esta, fruto de su falsa abstracción, es efectivamente un ente estúpido, inanimado, inmóvil, incapaz de producir

la menor cosa: es un *caput mortuum*, una villana imaginación opuesta a esa bella imaginación que se llama Dios, Ser supremo, frente al cual la materia —la materia de ellos, por ellos mismos despojada de todo cuanto constituye su naturaleza real— necesariamente representa la suprema Nada. Le han robado a la materia la inteligencia, la vida, todas las cualidades determinantes, las relaciones activas o las fuerzas, y hasta el movimiento, sin el cual la materia no podría ni siquiera pesar, y no le han dejado nada más que la impenetrabilidad y la inmovilidad absoluta en el espacio. Han atribuido todas estas fuerzas, propiedades y manifestaciones naturales al Ser imaginario creado por su fantasía abstractiva, y luego, invirtiendo los papeles, han llamado al producto de su imaginación, a ese Fantasma, a ese Dios que es la Nada, Ser supremo. Y debido a una necesaria consecuencia, han declarado que el Ser real, la materia, el mundo, es la Nada. Tras lo cual vienen a decirnos, con toda gravedad, que la materia es incapaz de producir nada, ni aun de ponerse en movimiento por sí sola, y que, por consiguiente, ha debido ser creada por su Dios».

¿Quién de los cristianos de hoy firmaría lo que Bakunin pone en boca de los cristianos de ayer? Ahí está —no siendo santo de mi devoción, por su acientifismo, pero ahí está— la obra de Teilhard de Chardin, que no sólo revaloriza lo material, sino que llega a Dios, el Cristocentro, como consecuencia de un despliegue de lo material. A buen seguro que entre el Lenin materialista de *Materialismo y empiriocriticismo* y el tratamiento de lo material en la nueva teología de la secularización hay grandes diferencias, apareciendo Lenin como un materialista-idealista. Hoy, las viejas monsergas de materialismo *versus* idealismo, como si hubiese entre ambos una diferencia cualitativa,

han quedado archivadas. ¿Y qué decir del viejo dualismo de sabor tomista entre cuerpo y alma, entre *res cogitans* y *res extensa*? Yo no conozco filósofos cristianos que hoy se reclamen en exclusiva del dualismo, y conozco por el contrario muchos partidarios de un monismo evolucionista —hay también algún trialista— que no es incompatible con los datos reales de las ciencias ni con el mensaje de Cristo. ¿Será muy fastidioso insistir en que el cristianismo no es una filosofía, sino una escatología, y que ninguna filosofía puede arrogarse la exclusiva de su interpretación?

7

No. La religión no es opio del pueblo, ni aguardiente espiritual, ni lenitivo o sedante, como quería Bakunin. No busca empobrecer al hombre para enriquecer a Dios, no desea esclavizar al verdadero ser ante un Ser fantástico.

Tampoco es un estadio de la humanidad a superar, un mal inevitable en una época oscurantista. Cualquier interpretación —comtiana— de la religión como estadio primitivo de la humanidad está siendo desmentida hoy, en medio de una civilización «positiva». La religión es un hecho constitutivo e interpersonal, que a veces se prolonga en la creencia en Dios, cuando la fe en ese Dios —que es gratuita— se tiene.

Creemos que Bakunin afirmaba demasiado, cuando decía que la justicia y la propaganda social —en esto, de acuerdo con Lenin— acabarían por desterrar la huella de Dios: «Sólo la revolución social —escribía—, mucho más que las propagandas teóricas de los librepensadores, será capaz de destruir hasta los últimos vestigios de las creencias religiosas y de las costumbres licenciosas del pueblo —unas y otras

están más íntimamente ligadas de lo que se cree—... La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real, y, por otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada por la desgracia, el alma de un mundo sin corazón, del mismo modo que es el espíritu de una época sin espíritu. Es un opio para el pueblo». ¿Opio? ¿Es el socialismo, como quiere Bakunin, el remedio contra ese opio? ¿Y si el hombre religioso entendiese —como debería— la religión como lo que ella es, como religación, como comunión, como expresión de vida y de proyecto común, y por supuesto como comunismo en el terreno material, sería entonces opio o placer?

8

La religión no puede encaramarse a la altura, si no pasa por una lucha por la dignidad de los hombres y las mujeres. La religión no puede tomar al hombre como un medio, sino como un fin en sí mismo, y sólo así puede entregarse al fin. La religión no puede darse sin una utopía dialéctica, imaginativa, creadora, incitante e inconclusa. La religión es abierta, y lucha, como diría Bergson, contra la moral cerrada.

La religión busca la transformación exterior e interior de la vida del hombre y del entorno.

La religión no puede existir sin una profunda educación y una continua conversión del egoísmo en comunitarismo.

La religión entraña una utopía liberadora.

Bakunin pudo desconocer esto, porque no lo vio. Pero los anarquistas de hoy no deben temer por la religión, y acaso harían mejor dejando a los hombres reli-

giosos seguir estas pautas que no les son ajenas, y que les unen.

9

Yo no comprendo cómo los cristianos de los últimos tiempos han sido tan cerrados para la óptica anarquista, y tan «abiertos» para la marxista. Fuera de razones puramente circunstanciales, no hay razón alguna para que esto haya ocurrido. Acaso la ausencia de anarquismo militante les llevó a comprometerse en el marxismo, como opción nunca desaparecida, o acaso los sedicentes cristianos desconocen mucho de su propia identidad, razón por la cual les da igual ocho que ochenta, o tal vez es que también desconocían al anarquismo, identificado con los bochornosos estereotipos de cuarenta años de paz, o quizás la propaganda haya minado la sesera de los que más lucidez deberían tener...

Pero, en todo caso, los cristianos se han ido al marxismo, por do éste más pecado había —al decir del poeta. Hora es de enderezar el tópico para convertirlo en utópico. Fuera el tópico también por parte de un anarquismo que consideró esencial a su decimonónica cosmovisión la cuestión del ateísmo. La imaginación es una extraña senda que deben explorar tanto teístas como antiteologistas. De lo contrario, nuestro reloj vital permanecerá oxidado, sin manecillas, más muerto que vivo.

10

Atención: aquí nadie está proponiendo el mitad anarquista-mitad cristiano, del mismo modo que se proponía el mitad mar-

xista-mitad cristiano. Tales «progresismos» los he rechazado en varios escritos anteriormente, y a ellos remito al lector interesado. No se trata de hacer un híbrido resistente —pero estéril, por híbrido— sino de respetar mutuamente las libertades de ambos sistemas del mundo, ahondando en las coincidencias, pero sin desconocer las discrepancias. Sólo este camino, el del progreso al través de la lucha, es merecedor de ese manoseado sustantivo al que llaman dialéctica.

Estamos ya bastante esquilmos; no deseamos incurrir en los viejos errores, y sería un viejo error el quitarle tanto al anarquismo como al cristianismo la gracia de sus propias salsas para hacer un revoltijo amorfo y monstruosamente mutilador.

Ahora bien, es grande nuestra convicción de que el cristiano —sin perder su fe en Cristo y el mensaje evangélico que éste alienta— se ha de entender tanto en cuestiones teóricas como en cuestiones prácticas con un nuevo bakuninismo. Y eso es lo que replanteamos.

Pidiendo perdón por la nueva osadía.

II

Lo que aquí se propone, no se dispone. Espera ser debatido en profundidad, profundidad que no puede menos de encontrarse comunitariamente.

Lo que aquí se propone, no es un sistema, ni una filosofía. Es un método práctico luego de una discusión teórica.

Lo que aquí se propone, pretende encontrar un eco, una autoconciencia reconocitiva, en teólogos y antiteólogos.

Si Bakunin hubiera levantado esta mañana la cabeza, no hubiera dicho en principio que no. Hubiera lanzado su cansado cuerpo a la calle, y comprobado que hay nuevos datos que incorporar a *Federalismo, socialismo y antiteologismo*.

No nos podemos contentar con debates imaginarios entre Bakunin y nosotros. Es preciso encarnar la imaginación, y continuar nuestra larga e infinita lucha.

Con el mayor de los respetos, querido maestro Miguel Bakunin, «los muertos que vos matáis, señor, gozan de buena salud».

Ediciones Ruedo ibérico

A. Sáez Alba

La Asociación Católica de Propagandistas

**Reproducción y métodos
de la derecha permanente**

Aportación fundamental para el conocimiento de la naturaleza y del papel político de la derecha católica en la España contemporánea. Libro polémico y, sin embargo, de una riqueza de datos y anécdotas difícilmente superable. Documento fundamental del anticentrismo y la antirreconciliación.

Prólogo del editor: Introducción a la ACNP. La ACNP y las derechas católicas españolas antes de la segunda República. La ACNP, la segunda República y la guerra civil. Los propagandistas y la construcción del nuevo Estado en los años cuarenta. El fracaso del Estado nacionalcatólico (1956-1965). La preparación del posfranquismo. Introducción. De los orígenes al franquismo. Incondicionales a Franco. Por los secretos claustros de la ACNP. La religiosidad acenepista. Ideología y práctica política. El humanismo acenepista. ACNP, Promotora Nacional de Altos Cargos. Al asalto de la información. La aperturita: ¿Conversión o adaptación? Apéndices: Cronología del caso de El correo de Andalucía. Índice biográfico.

444 páginas

51 F

Los dos anarquismos

El anarquismo ha pasado a la historia como la doctrina política que ha defendido con mayor vigor la libertad individual y, a la vez el más absoluto populismo, entendido éste como la unión de los estratos sociales más desposeídos para poner fin a su subyugación económica. «Soy un amante fanático de la libertad —escribió Bakunin— [...] la libertad que implica el desarrollo total de todas las capacidades materiales, intelectuales y morales en cada uno de nosotros; la libertad que no conoce otras restricciones que las impuestas por las leyes de nuestra propia naturaleza. En consecuencia no existen, hablando estrictamente, restricciones»¹. Y en otro lugar: «La libertad es el derecho absoluto de todo hombre adulto y toda mujer adulta de no juzgar sus actos más que según su propia conciencia»². Pero, a la vez, «sólo soy verdaderamente libre cuando todos los seres humanos, los hombres y las mujeres son igualmente libres. La libertad de los demás hombres, lejos de negar o limitar mi libertad, es, por el contrario, su premisa necesaria y su confirmación»³. En la idea de libertad confluyen, así, las dos corrientes doctrinales de las que bebe el anarquismo: el individualismo liberal (libertad como ausencia de trabas para la expansión personal) y el comunitaris-

mo socialista (libertad como capacidad de obrar, como poder de hecho para todos, para la sociedad, gracias a la colectivización de los medios de producción). El mismo Bakunin comprendió esta dualidad al escribir que «la concepción materialista de la libertad» era algo muy complejo, en la que habría un primer elemento positivo y «social»: «se trata del desarrollo completo de todas las facultades y poderes de cada ser humano por medio de la educación, el entrenamiento científico y la prosperidad material»; y un segundo elemento, negativo: «es la revuelta del individuo contra toda autoridad divina, colectiva o individual»⁴. Lo que no vio —o no aceptó— Bakunin fue la posibilidad de que estos dos aspectos fueran antagónicos. La solución, para él, residía en su creencia —de origen liberal—, nunca explicitada con toda franqueza, en una armonía natural última que, más allá de los conflictos superficiales,

1. Bakunin, «La Comuna de París y la idea del Estado», en la antología de Sam Dolgoff *La anarquía según Bakunin*, Barcelona, Tusquets, 1976, p. 312.

2. «Catecismo revolucionario», en antología de Dolgoff, *op. cit.*, p. 84.

3. «Dios y el Estado», en *ibid.*, p. 281.

4. *Ibid.*, p. 281-282.

conciliaría los intereses individuales y los sociales, la máxima expansión de cada personalidad y el máximo bienestar y libertad de la sociedad en su conjunto⁵. Pero no todo el anarquismo ha aceptado este fácil arreglo ni todo el anarquismo ha pretendido defender los dos polos de esta tensión con el mismo ahínco que Bakunin, heredero quizás, a pesar suyo, de Rousseau. Por un lado, el individualismo se vio especialmente acentuado, enfrentándolo a las exigencias de la colectividad, por un Max Stirner, que si en su época no se consideró anarquista sí fue luego reivindicado por los nietzscheanos, a fin y comienzo de siglo. En el extremo opuesto, Kropotkin subrayaría el socialismo o comunitarismo, a veces en detrimento de la individualidad. Naturalmente, elegimos a estos autores sólo como símbolos de las distintas actitudes que atraían a diversos individuos o grupos hacia una doctrina que sin embargo se denominaba de una forma única: anarquismo. Y por anarquismo —tampoco es mal momento para aclararlo— no entendemos ninguna esencia o actitud eterna e inmutable, sentada a la extrema izquierda en el firmamento de las ideologías, sino una doctrina política compleja y cambiante, como todo, en la historia, nacida con el fortalecimiento del Estado liberal y la sociedad industrial en el siglo XIX, casi desaparecida a partir de 1914-17 aproximadamente (si se exceptúa España y algún país latinoamericano, donde dura dos décadas más), y renaciente en Europa y Norteamérica a partir de los últimos años sesenta. Con objeto de explicar, en cierto modo, este renacimiento y de vislumbrar sus perspectivas de futuro es para lo que queremos analizar los distintos componentes de aquel anarquismo del que el actual se proclama heredero. Para liquidar todo lo «sagrado», todas las abstracciones en cuyo nombre se opri-

me la libertad —Dios, Patria, Bien Común, Sociedad, Ley, Razón de Estado—, Stirner había recurrido a los puros deseos y «pasiones» individuales como base de la filosofía política: «Yo basaré, pues, mi causa en Mí; soy como Dios, la negación de todo lo demás, soy para mí Todo, soy el único [...]. Fuera de Mí no existe ningún derecho. Lo que para Mí «es justo», es justo»⁶. Pese a no influir en nuestro país directamente Stirner hasta muy tarde, existió también la corriente individualista, que entre los militantes anarquistas puede considerarse representada por un Ricardo Mella —influido por Proudhon y Benjamin Tucker— y entre los círculos filoanarquistas por los nietzscheanos —del hombre stirneriano fundador de su causa sobre sí mismo a la omnipotencia de la voluntad nietzscheana no había más que un paso—. Ricardo Mella escribía: «En rigor, la sociedad es una abstracción de nuestra mente [...]. En nombre de la superstición política del derecho social, es sacrificada la personalidad humana, desconocido y atropellado el derecho individual»⁷. Y el joven Julio Camba, representante de los nietzscheanos, afirmaba retórica pero significativamente: yo «voy

5. Véase, p. ej., «La Comuna de París...», *op. cit.*, p. 323-325.

6. M. Stirner, *El único y su propiedad*, Barcelona, Mateu, Maldoror, 1970, p. 25 y 149. Stirner se desdice en buena medida de todo ello en las páginas 203-216, al describir la unión o asociación libre, la cual, aunque «me quita, sí, ciertas libertades», «proporciona mayor libertad y podría considerarse como una nueva libertad» (p. 204 y 206). Pero las tajantes afirmaciones iniciales son el auténtico *leit-motiv* del libro.

7. R. Mella, «Por el derecho individual», en *Tribuna Libre*, Gijón, 1909, n.º 1. Ver sobre todo este tema del individualismo y la idea de libertad, mi *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Madrid, Siglo XXI, 1967, cap. 1.º.

solo», «voy libre», «no existe para mí otra realidad que mi yo, ni otro dios que mi yo, ni otro mundo que mi yo; yo lo soy todo, para mí, y si para mí los demás son algo es porque yo consiento que lo sean»⁸.

En el otro extremo de la filosofía social libertaria, Kropotkin parte de una confianza aristotélica en la socialidad «natural» de la especie humana, hasta el extremo de excluir la posibilidad de una vida individual, aislada y el antagonismo entre los diversos sentimientos o intereses individuales. La sociedad, escribe Kropotkin en la introducción a *La ayuda mutua*, «se ha creado sobre la conciencia —aunque sea instintiva— de la solidaridad humana y de la dependencia recíproca entre los hombres [...] y sobre los sentimientos de justicia o de equidad, que obligan al individuo a considerar los derechos de cada uno de los otros como iguales a sus propios derechos»⁹. Y pone como ejemplos de sociedades «naturales», sobre cuyo modelo estaría organizada la humana de no haberse «corrompido» en sentido autoritario, algo tan antitético del individualismo como los hormigueros o las colmenas. Su más fiel seguidor en nuestro país, Fermín Salvochea, prototipo del anarquismo andaluz, mantiene con el mismo vigor la condena del individualismo: «Comunismo e individualismo. El primero es la vida, el segundo es la muerte. A la sombra del uno nacen y se desenvuelven todas las buenas cualidades del hombre; a la del otro todas las malas»; el «bárbaro individualismo», añade en otro momento, es precisamente el principio característico de la sociedad burguesa, y «hora es ya de que el brutal lema individualista de uno contra todos y todos contra uno sea reemplazado por el de uno para todos y todos para uno, escrito en la gran bandera comunista libertaria llamada a redimir a la humanidad»¹⁰.

Naturalmente, puede sostenerse que ni Stirner ni luego Nietzsche fueron verdaderos anarquistas, o que, en realidad, la filosofía moral y el proyecto comunitario de Kropotkin tampoco han sido dogmas aceptados por todos los anarquistas. En cierto modo, ambas objeciones serían válidas. Pero: o el anarquismo queda reducido, como doctrina, a la nada, o se acepta que su único axioma fundamental es la destrucción de la autoridad, y en esto estaban de acuerdo Stirner y Kropotkin. Y, además, no importa —recuerdo que no lidiamos con esencias y autenticidades, sino con fenómenos históricos— quiénes fueron de verdad anarquistas, sino quiénes pasaron por tales, manteniendo una postura que sirvió de símbolo y de atracción para otras muchas personas. Y lo que quiero subrayar es que bajo el término anarquismo se ofrecían dos actitudes diferentes atractivas según esquemas de valores distantes e incluso enfrentados: la realización —y hasta la diversión— del revolucionario como último fin y la redención de la humanidad como objetivo al que se subordinaba la militancia personal.

Lo que se intentó fue armonizar estas dos posturas. Hemos visto ya cómo coexistían en los textos de Bakunin, que en cierto modo juega aquí un papel conciliador, logrando la exposición más equilibrada del anarquismo entre estos dos polos (como entre «razón» y «fe» Santo Tomás; espero que Bakunin supiera excusarme la comparación). También Malatesta intentó la armonización en la fórmula

8. J. Camba, en el *Almanaque de la Revista Blanca para 1904*, p. 106; y, también de Camba, «Filosofando», en *El Rebelde*, Madrid, 1903, nº 5.

9. *El apoyo mutuo*, Madrid, Zero, 1970, p. 15.

10. F. Salvochea, «Comunismo e individualismo», *El Corsario*, Valencia, 1902, nº 1 y 25.

«cuanto más comunismo sea posible para alcanzar el máximo posible de individualismo, mayor será la solidaridad para disfrutar del máximo de libertad»¹¹. Y, más superficialmente, Jean Grave, quien, tras escribir que «los anarquistas saben que el hombre no puede vivir aislado» y que «la asociación es una necesidad para el hombre», asegura, sin embargo, «que la sociedad, abstracto ente de razón, creado por los sociólogos y los políticos, no tiene virtualmente ningún derecho ni poder alguno sobre el individuo; que el bienestar y la autonomía de éste no deben sacrificarse nunca (contra su voluntad) en pro de las necesidades de aquella...»¹². Entre los españoles, los mismos intentos pueden encontrarse en el propio Mella (quien, no obstante su citada proclama individualista, escribe que «no hay realidades fuera de la vida social. Somos porque coexistimos...»), Anselmo Lorenzo o Teobaldo Nieva¹³. Pero estas soldaduras no resultaban demasiado resistentes. O eran meramente acumulativas de materiales contradictorios, como en el caso de Grave, o, escarbando, se acababa viendo inclinar el fiel de la balanza hacia uno de los principios (habitualmente, entre los ideólogos consagrados por el movimiento anarquista, hacia el lado del societarismo).

11. *Pensiero e Volontà*, 1 de abril de 1926, in Vernon Richards, *Malatesta, vida e ideas*, Barcelona, Tusquets, 1975, p. 47. Unas líneas antes Malatesta intenta salvar también a Kropotkin, diciendo que si bien fue «el más elocuente propagador de la idea comunista, fue también un gran apóstol de la independencia individual».

12. J. Grave, *La sociedad futura*, Valencia, Siempre, s.f. (¿1909?), tomo 1º, p. 156 y 165.

13. Ver citas en mi *La ideología... op. cit.*, p. 21-22. Dos textos más largos, muy significativos, de las dos posturas, pueden verse en L. Krimerman y L. Perry, *Patterns of Anarchy*, N. York, Anchor Books, 1966, p. 18-37.

Y no sólo en el terreno teórico se puede observar la diferencia entre las dos posturas. Es también curioso —e interesante para el propósito de este artículo— comprobar la correspondencia de estas distinciones doctrinales con la diversa extracción social de los grupos que se proclamaban anarquistas. Porque si bien el anarquismo es una de las ramas del socialismo y adquirió su nombre como movimiento político —y no como simple epíteto despectivo— a partir de la Asociación Internacional de los Trabajadores, no todos los acogidos a ese nombre han sido trabajadores (como ocurre con el socialismo en general, aunque en éste la correspondencia entre extracción social y subdivisiones ideológicas puede que no sea tan neta). Entre los anarquistas se distingue con claridad un núcleo «obrero» y otros grupos, más pequeños pero muy destacados siempre, de «intelectuales». El «obrero» debe entenderse en sentido muy amplio; en España, dada la escasa industrialización y a la vista de los datos demográficos, podría hablarse más bien de artesanos en las ciudades y de braceros en el campo, al menos durante las décadas anteriores a la primera guerra mundial: sastres, zapateros, tipógrafos, etc., son los predominantes en las organizaciones anarquistas catalanas, mientras que los más típicos obreros industriales, los textiles, no eran ni siquiera socialistas, sino reformistas de «Las Tres Clases del Vapor». En cuanto a los «intelectuales», me refiero a los estudiantes de la primera etapa, que tienen enorme importancia en la defensa de la pureza bakuninista: García Viñas, Meneses, Soriano, Sentiñón; y a los modernistas y noventayochistas más tarde: Marquina, Azorín, Julio Camba, Baroja; en la etapa posterior a 1910, aunque menos conocida por el autor de este artículo, parece reducirse el atractivo del anarquismo sobre los intelect-

tales y extenderse, en cambio, la doctrina entre el proletariado propiamente industrial.

El atractivo de lo libertario entre medios no obreros es perfectamente comprensible; más incluso que el del marxismo, pues éste se presenta como doctrina «obrerista», que sólo liberará a la humanidad a través de la emancipación del trabajador, y su predominio entre la *intelligentsia* sólo se explica por complejos impulsos morales, redencionistas, y dogmático-intelectuales, de perfección y seguridad en las construcciones mentales. El anarquismo, en cambio, extiende su crítica a los más diversos terrenos —no sólo el de la producción alienada, sino la autoridad, la religión, las relaciones sexuales, la guerra, las prisiones—, lo que lógicamente atrae a «rebeldes» de cualquier procedencia social¹⁴, y además propugna una libertad personal inmediata, en la práctica diaria, lo que es muy del gusto de quienes se dedican a la creación artística (y es sabido que los artistas, desde el romanticismo para acá, se han lanzado a la crítica estética del mundo burgués y han sido especialmente propicios a declaraciones anarquizantes). También es lógico, por tanto, que los medios artístico-intelectuales fuesen quienes apadrinaran la postura que hemos calificado de «egoísta-individualista» y los obreros quienes sostuviesen mayoritariamente la «solidario-colectivista».

Otra observación de interés es que, si en algunos países como España, Italia o Rusia, predominó el anarquismo comunitario, de filiación obrera (con esporádicos núcleos intelectuales, como el nietzscheano, que fue descalificado pronto, tras dura polémica, por la corriente libertaria dominante)¹⁵, en la mayoría de los países europeos y en la América anglosajona el anarquismo fue, en general, ya desde el siglo XIX, un fenómeno típico de núcleos

intelectuales y con marcado carácter individualista. O sea que, para entendernos con la máxima brevedad y hablar desde ahora con los datos que mejor conocemos, se puede distinguir por una parte un anarquismo «obrero», «comunitario», del que tomaremos como ejemplo el español, y otro «individualista», «artístico-intelectual» y «europeo» (canalizado hacia España por franceses, en general, aunque anglosajón de origen), por otra. Perdónese la simplicidad de los términos, a veces inevitable para llegar a alguna conclusión.

Veamos ahora las más claras consecuencias doctrinales y tácticas de esta dualidad de principios:

1) El anarquismo individualista ha llevado con facilidad a posiciones elitistas, mientras que el anarquismo solidario siempre consideró principio intangible la igualdad entre los hombres y la confianza en las «masas» populares, tan despreciadas por las individualidades «rebeldes» (capaces —ellos solos— de llevar una vida «libre», contraria a la vulgaridad imperante). Stirner llegó a escribir: «todo goce de un espíritu cultivado está vedado a los obreros»; «la caída de los pueblos, así como la de la humanidad, será la señal de mi elevación»¹⁶; los trabajos artísticos «son los de un Unico, son las obras que solamente este Unico puede

14. Y es sabido que Bakunin confiaba en los estudiantes (y no en los científicos profesionales), los campesinos o el lumpenproletariado como elementos revolucionarios, frente a la rigidez proletario-industrial de Marx.

15. Siento tener que remitir de nuevo el cap. 6 de mi *La ideología...*, op. cit., que ni puedo ni merece la pena resumir aquí.

16. *El único y su propiedad*, p. 131 y 238, según la edición alemana citada por Carlos Díaz en *Por y contra Stirner*, Madrid, Zero, 1975, p. 40 y 94.

llevar a cabo, mientras que los primeros son trabajos banales que podrían llamarse 'humanos' [...] y cabe enseñarlos más o menos a 'todos los hombres'»¹⁷; «la 'igualdad de derechos' que proclamó la Revolución no es, bajo otro nombre, más que la 'igualdad cristiana'»¹⁸; etc. En España podemos encontrar expresiones similares en los nietzscheanos —pues del Único al Superhombre tampoco había mucha distancia—, que despreciaban al «Gran Rebaño Humano, pacífico y estulto», a «la turba de siempre, plebe imbécil, anónimo montón, multitud, nada», e incluso al «rebaño anárquico, plebe ácrata», anunciando que «sólo se salvarán aquellos que tengan alas para surcar el espacio», «los de duro corazón, los que llevan en el alma el heroísmo»¹⁹. Pero no sólo en ellos, pues todo el anarquismo, a pesar de su populismo, atribuyó siempre gran importancia a los «espíritus rebeldes», a los «librepensadores» que —comenzando por Satanás, según Bakunin— se atrevían a poner en cuestión las estructuras vigentes. De ahí que leamos (en Ricardo Mella, pero también en Antonio Pellicer, en Anselmo Lorenzo o en José Prat) expresiones como: «allá va la multitud, arrastrada por la verbosidad de los que no llevan nada dentro...»; «la muchedumbre es siempre pobre e ignorante, supersticiosa, conservadora y reaccionaria [...]; [es] una fuerza enemiga poderosísima»; «una minoría que haya sido probada por el crisol del desengaño y que nada espere del orden actual, obligará en cualquier tiempo a la mayoría...»²⁰; etc. Pese a tales expresiones circunstanciales de desprecio a las masas —reproches por su inactividad revolucionaria, más que nada— los libertarios supieron reaccionar contra esta postura cuando podía servir, como en el caso de los nietzscheanos, para fundamentar un nuevo aristocratismo: «Gracias a Nietzsche —reprochan

— sabemos que el anarquismo es una religión de esclavos y mendigos; [...] la solidaridad es una mentira, cosa de cristianos y de místicos [...]. Nada de fraternidad ni de amor al prójimo. Duros de corazón, como el burgués». Frente a ello, «los anarquistas no podemos olvidar que formamos parte del socialismo internacional» y que «los hombres verdaderamente fuertes son los que saben coordinar sus esfuerzos con los demás, son los que saben que no hay quien pueda ser del todo libre mientras haya un prójimo que sea esclavo»²¹. El anarquismo «es todo lo contrario del individualismo del *superhombre*, que pisotea y oprime, que hunde a los demás para mejor elevarse. Este es el individualismo burgués»; en fin, si el triunfo de los superhombres es «la elevación de los soberbios, de los

17. *El único...*, op. cit., p. 187.

18. *El único...*, op. cit., p. 147.

19. A. Sux, *Cantos de rebelión*, Barcelona, Maucici, 1909; «Ahumano Precursor», en *Buena Semilla*, Barcelona, 1901-1907, n° 18; y R. Vándar, en *El Productor Literario*, Barcelona, 1906-1907, n° 25.

20. R. Mella en *La Revista Blanca*, Madrid, 1904, n° 107; Pellicer, *El individuo y la masa*, Barcelona, 1903, Salud y Fuerza, p. 5 (donde, de todos modos, añade: «pero sin ella —la multitud— no nos liberaremos nunca»); y S. Campos, *Primer certamen socialista*, Reus, 1885, p. 204. Otras varias citas en este sentido en mi *La ideología...*, op. cit., p. 159-160 y 381-383. También Eliseo Réclus, entre los anarquistas no españoles ni individualistas, expresa su desprecio a la masa: «La inmensa mayoría de los hombres se compone de sujetos que quieren vivir sin esfuerzo, como viven las plantas, y que no hacen nada para reaccionar para bien o para mal contra el ambiente en que están sumergidos como una gota de agua en el océano» (*Evolución, revolución y anarquismo*, Proyección, 1969, Buenos Aires, p. 28).

21. Agrupación «Natura», en *El Porvenir del Obrero*, Mahón, 1899-1914, n° 250; «Buena labor», en *ibid*, n° 251; y «Los hombres fuertes», en *El Trabajo*, Sabadell, 1910, n° 170.

orgullosos, aunque sean fuertes y sabios, yo reivindicó para mí y para mis hermanos ignorar el derecho a combatirlos a sangre y fuego»²².

Stirner había observado, no sin razón, que la igualdad revolucionaria era una secularización de la igualdad cristiana, y los nietzscheanos reprochaban al anarquismo que heredase la «moral de esclavos» de la religión judía. Este era, efectivamente, un aspecto significativo de la disputa: pese al enorme sentimiento anticlerical del anarquismo, que le hacía dar la bienvenida en principio al anticristianismo nietzscheano, las razones para la confluencia de unos y otros en este terreno nunca fueron las mismas. El nietzscheísmo sólo vio en Cristo la moral de la resignación y el sufrimiento y frente a él intentó rendir culto al «rebelde» y «hermoso» Satanás, mientras que el movimiento obrero libertario centraba sus críticas en la corrupción de la Iglesia, su oscurantismo, sus conexiones con el poder temporal o el aspecto represivo de la moral cristiana, pero intentando siempre salvar el mito de Cristo como «hijo de humilde carpintero» «que decía que todos los hombres eran iguales ante Dios», «que enseñaba a sus discípulos que no tuviesen dos mudas de calzado ni más trajes que uno» y que murió víctima de una coalición de los poderes civiles y religiosos²³. Muchas veces se ha destacado el aspecto «cristiano» del anarquismo español clásico (Brenan dijo que fue nuestra Reforma protestante) y ciertamente parece que en este punto su solidarismo hereda en buena medida las aspiraciones comunitarias e igualitarias del cristianismo primitivo, probablemente vivas aún entre el pueblo español, que censuraba el alejamiento de la Iglesia respecto de tales ideales y se adhería a un movimiento que inconscientemente seguía esa línea; de ahí también el feroz anticlericalismo anar-

quista, por identificación precisamente con una doctrina cristiana original a la que la Iglesia había «traicionado». Decir esto no es decir nada nuevo, probablemente. Pero lo que aquí interesa es observar que con esta herencia solidario-cristiana no tiene nada que ver el anarquismo individualista «satánico» representado en aquel momento por los nietzscheanos.

2) El anarquismo individualista intentó construir su moral —y su modelo político— sobre premisas egoístas (que podían llevar a un hedonismo de tipo clásico o, sencillamente, a proclamar el «inmoralismo»), mientras que los solidarios, al rechazar el egoísmo o al aceptarlo en términos muy teóricos e identificándolo con el interés de la especie, negaban —en la práctica más que en la teoría— todo lo que se pareciese a una moral del placer e incluso se caracterizaban por conductas personales puritanas y por proyectos ético-políticos basados en el trabajo como supremo valor. En resumen, placer o trabajo, inmoralismo o «moral de la humanidad». Ya Stirner había querido rechazar toda moral, como invención de los poderes autoritarios e incompatible con el egoísmo: «¿Qué es lo bueno, qué es lo malo? Yo mismo soy mi causa, y no soy bueno ni malo; esas no son, para Mí, más que palabras»²⁴. Y Nietzsche, al rea-

22. «Buena labor», en *El Porvenir del Obrero*, n° 251; y «Saturnio», en *El Productor*, Barcelona, 1905, n° 11. Véanse, entre los anarquistas comunitarios no españoles, similares condenas a las élites en Jean Grave, p. ej., *La sociedad futura*, op. cit., p. 189 o 205-209.

23. «El calvario», *El Corsario*, La Coruña, 1891. El *Suplemento de la Revista Blanca*, Madrid, 1900, n° 68, llega a defender a Cristo, frente a Nietzsche, porque «amaba a la masa». Más elogios anarquistas a Cristo en mi *La ideología...*, op. cit., p. 128.

24. *El único...*, op. cit., p. 25.

nimar el individualismo medio siglo más tarde, quiso proyectar su filosofía «más allá del bien y del mal», aunque puede pensarse que en ella lo bueno y lo malo reaparecen bajo la forma de lo que favorece a la vida y fortalece al individuo y lo que perjudica a ambos. Además de los intentos de puro «inmoralismo» había, por tanto, entre los anarquistas individualistas, intentos de construir una moral no idealista, basada en la biología, el vitalismo, el egoísmo, el placer, etc.

Esta postura podía llevar a muy importantes avances intelectuales e incluso a posiciones de rebeldía personal nada despreciables. Pero también podía servir para justificar, en nombre del «realismo», la opresión de los «fuertes» sobre los «débiles», como automerceda por éstos: «Se habla mucho —escribe Stirner— de la injusticia secular de los ricos con respecto a los pobres. ¡Como si fuera culpa de los ricos que existan pobres, y no fueran también los pobres culpables de que existan los ricos! ¿Qué diferencia existe entre ellos sino la que separa la potencia de la impotencia, la capacidad de la incapacidad?»²⁵; con lo que, como vemos, también por este camino se llega, igual que con el elitismo, a posiciones prefascistas. Y desde luego no era la ideología más idónea para inspirar un movimiento revolucionario popular, que seguía pidiendo objetivos «morales» e «idealistas».

Y esto es lo que ofrecían los anarquistas comunitarios. Desde Godwin, para quien, siguiendo a Kant, «si hay algo fijo e inmutable es precisamente la moralidad, ese algo que nos induce a aplicar para una acción los conceptos de rectitud, deber y virtud»²⁶. Hasta Kropotkin, que elaboró más de una obra dedicada exclusivamente al tema de la moral anarquista. Pasando por Bakunin, en quien la muerte interrumpió un proyecto de desarrollo de una obra sobre la moral colectivista, aun-

que no sin legarnos, en sus escritos anteriores, fragmentos como estos: «Sí, Maquiavelo tenía razón [...]. Pero nuestra conclusión será enteramente diferente a la suya por una razón muy simple. Nosotros somos los hijos de la Revolución y de ella hemos heredado la religión de la humanidad [...]. Creemos en los derechos del hombre, en la dignidad y en la necesaria emancipación de la especie humana...»; «la razón, la verdad, la justicia, el respeto por sus semejantes, el sentido de la dignidad personal, que es inseparable de la dignidad de los demás, el amor a la libertad personal y la libertad de todos, la convicción de que el trabajo es la base y la condición de los derechos: éstos deben ser los principios fundamentales de toda educación pública»²⁷.

El trabajo como base de los derechos..., ése era precisamente un punto clave en la fricción. Para un movimiento obrero, se trataba de reconocer los méritos del trabajo y fundar la organización social sobre ellos. Para un grupo de personas que buscaban la liberación individual, se trataba de eliminar de una vez por todas el trabajo, actividad degradante y represiva, y basar la conducta personal y la organización social en «el derecho al placer», según el título de un folleto de José María Blázquez de Pedro, poeta anarquista catalán de comienzos de siglo. Entre quienes dicen que «el dogma del trabajo es la negación de la libertad» y quienes aseguran que el trabajo es «el *summum* de todas las virtudes, así como el *summum* de todos los pecados capitales es la pere-

25. *El único...*, p. 301, edición alemana citada por C. Díaz, *Por y contra Stirner*, op. cit., p. 83.

26. *An Enquiry concerning the Principles of Political Justice*, Londres, 1793, p. 76.

27. Bakunin, *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, en antología de Dolgoff, op. cit., p. 155; y *Catecismo revolucionario*, en *Ibid.*, p. 104.

za»²⁸, hay, verdaderamente, un abismo. El mismo que hay entre quienes quieren crear una sociedad placentera —y además obtener placer en la actividad revolucionaria misma— y quienes pretenden fundamentalmente establecer unas bases justas para la remuneración de la clase trabajadora, aunque en su crítica incluyan otros aspectos de la opresión, como la autoridad, por los que se diferencian de los meros socialistas. Los anarquistas actuales que mitifiquen a sus antecesores, creyendo que fueron gente «liberada», y que bajo el nombre de «amor libre» se escondía algo diferente a la monogamia no sancionada por la Iglesia, sólo tienen que recordar que Francisco Ferrer, por su conducta «libertina» (haber tenido más de un amor «libre») no estuvo bien visto por el movimiento obrero hasta después de fusilado; y en cuanto a beber, fumar o drogarse, lo hacían sin duda los artistas bohemios de fin de siglo y los surrealistas más tarde, pero no los libertarios que en 1936, al constituir las comunas, cerraban los cafés y otros lugares «de vicio»²⁹.

3) El movimiento libertario obrero consideró siempre que los avances científicos y culturales, como aspectos del progreso general de la «razón» contra el oscurantismo religioso, tenían un significado político liberador para el proletariado y para la humanidad entera; mientras que los grupos anarcoindividualistas de origen intelectual se han caracterizado por realizar la crítica más contundente contra el concepto mismo de «razón» —empezando por el propio Nietzsche—, han inspirado los movimientos contraculturales de los últimos años y han roto con el optimismo de la teoría del progreso advirtiendo de los peligros políticos —por las posibilidades que dan al poder— e incluso ecológicos de los «avances» científico-técnicos.

No parece que para demostrar este punto sean necesarias muchas citas. Bakunin mismo, tan capaz de advertir los peligros de las tecnocracias, compartía sin embargo totalmente con el resto de los ideólogos liberales o radicales la creencia en el progreso hacia una «finalidad suprema de la historia» (que era, naturalmente, el paraíso socialista no autoritario); y su fe en la ciencia se expresaba por su confianza en la capacidad de ésta para organizar incluso las relaciones sociales, igual que pensaba Augusto Comte: «las leyes naturales relacionadas con el desarrollo de la sociedad humana son tan necesarias, invariables y fatales como las leyes que gobiernan el mundo físico» y «una vez que la ciencia las reconozca y pasen entonces a la conciencia de todos los hombres,

28. «El dogma del trabajo», *El Rebelde*, Barcelona, 1907, nº 4; y Teobaldo Nieva, *Química de la cuestión social*, Madrid, 1886, p. 194. Otras muchas citas en ambos sentidos en mi *La ideología...*, op. cit., p. 131-132.

29. Entre los miles de ejemplos que podrían mencionarse, tengo ante mí ahora el artículo de A. Capdevila publicado en *L'Espoir*, órgano francoespañol de la CNT editado en Toulouse, de 24 de junio de 1973, titulado «La droga», cuya lectura probablemente haría comprender a algún ácrata universitario la distancia que media entre él y un libertario de la vieja cepa y la cercanía entre éstos y los moralistas tradicionales. Capdevila describe los «antros de vicio» y se refiere a los «viciados toxicómanos», productos de esta sociedad donde «el provecho personal prima por encima de toda consideración moral»; reprocha a las autoridades sus hipócritas condenas cuando «nada de positivo se hace contra tan perniciosas plagas»; observa como colmo de la situación que antes el «cochino vicio de fumar» sólo afectaba a los varones, mientras que ahora también las mujeres, «por snobismo estúpido» siguen su ejemplo, y «en su ignorancia e inconsciencia van cayendo bajo las garras del vicio que las esclaviza para toda la vida»; y concluye: «hemos de reaccionar con voluntad inquebrantable contra toda clase de drogas».

la cuestión de la libertad quedará enteramente solucionada»³⁰.

Entre los españoles, baste citar a Anselmo Lorenzo, quien, tras observar que la ciencia ha producido ya hoy el «hombre nuevo», capaz de comunicar su pensamiento a larga distancia, de recorrer en un día miles de kilómetros o de dominar la atmósfera, concluye que de estos grandiosos poderes «ha de salir la sociedad racional y justa, inspirada en este criterio de economía perfecta: realizar, con el mínimo de esfuerzo, el máximo de ventajas posibles en vista de la mayor felicidad de todo el mundo»³¹. La ciencia significaba a la vez el fin de la escasez y el comienzo de la organización racional de la sociedad. «En el año 2000 —decía Berthelot, citado por Lorenzo— no habrá agricultura, ni pastores ni labriegos; el problema de la existencia por el cultivo del suelo estará suprimido por la química; no habrá minas de carbón, ni huelgas de mineros por consiguiente, ni combustible, ni aduanas, ni guerra, sustituyéndolo todo por operaciones físicas y químicas»³². La ciencia, aplicada a la sociedad, suponía el fin de la barbarie, es decir, de las jerarquías, de la violencia, de los terrores religiosos como bases últimas de la cohesión social: la ciencia acabaría con la autoridad y la explotación del hombre por el hombre para establecer la administración del hombre sobre las cosas. Hasta tal punto confiaban en la razón y la ciencia para resolver los problemas sociales que en los proyectos anarquistas sobre la delincuencia, tras asegurar que ésta casi desaparecería al estar bien organizada la sociedad, se preveía para los escasos «actos antisociales» que subsistiesen —sólo concebibles en «enfermos»— un tratamiento «científico», es decir, siquiátrico. La siquiatria, como la sociología y la estadística, figuró entre los mitos anarquistas revoluciona-

rios del siglo pasado.

Y hoy, sin embargo, no hay revolucionario que no haya denunciado como falacia la liberación por la ciencia. La química no elimina la guerra, como suponía Berthelot, sino que la convierte en mucho más mortífera: la mayor productividad no elimina la escasez, sino que puede multiplicar unas necesidades artificiales; la ciencia no es siempre objetiva y liberadora, sino que encubre intereses de clase y es temible instrumento al servicio del poder; la «razón» misma puede ser una argucia represora de la sexualidad o la imaginación; el progreso técnico supone radiactividad, contaminación y destrucción de reservas naturales; la «expansión cultural» manipulada con unos medios técnicos enormemente avanzados puede dar lugar a una mediocridad y una alienación insuperables; la siquiatria puede servir para reprimir a los disidentes políticos... El anarquismo primitivo de base obrera no pudo soñar todo esto: se puso a la cabeza de los defensores de la racionalidad cartesiano-burguesa cuando ésta empezaba ya a ser criticada, empeñado en la vieja guerra contra la ideología aristocrático-religiosa, e intentó «despertar» al pueblo analfabeto, ponerle a su disposición la ciencia y la cultura porque éste era uno de los monopolios fundamentales de los privilegiados. El anarquismo actual, de base filosófica individualista, ha evolucionado y profundizado mucho más en su crítica: frente a los «revolucionarios» simplistas que, aceptando los valores productivistas del capitalismo, defienden el

30. Bakunin, *La Internacional y Carlos Marx*, antología de Dolgoff, *op. cit.*, p. 375; y Dios y el Estado, *ibid.*, p. 267.

31. Lorenzo, *El pueblo*, Valencia, 1909, p. 61. Sobre todo este tema, véase caps. 3 y 4 de mi *La ideología...*, *op. cit.*

32. Lorenzo, *El proletariado militante*, Madrid, Alianza, 1974, p. 138.

socialismo basándose en su mayor eficacia para el desarrollo, los anarquistas han sabido desprenderse de ese viejo mito liberal del «progreso», hoy, como «desarrollo», raptado por los tecnócratas conservadores que pretenden evitar con él el planteamiento de la transformación de las estructuras sociales. Y, negando la racionalidad «progresista», los anarquistas han optado por una sociedad más humana aunque produzca menos bienes materiales. Pero si además de reconocérseles este mérito pretenden proclamarse continuadores de la tradición obrera revolucionaria, verdaderamente es una acumulación un tanto abusiva. Entre el campesino analfabeto admirado ante aquellos libros de Spencer o Réclus que contenían la «verdad» y la «ciencia» con que desmascarar las falacias de sus explotadores y el estudiante que escribe por las paredes «sociología = mierda» o se desnuda para horrorizar a su profesor, hay pocas cosas en común.

Y 4) Por último, consecuencias tácticas: el anarquismo individualista, o bien se quedó en una mera crítica teórica —eso sí, más radical que ninguna— o llevó a la acción individual, fuese del tipo terrorista o del tipo que podemos llamar «intimista»; mientras que el anarquismo comunitario o populista desembocó, bajo diversos nombres, en el anarcosindicalismo. El primero se basa en la convicción de que la liberación, antes que colectiva y material, ha de ser individual y mental: es necesario lograr una libertad personal o interior frente a la corrupción autoritaria y capitalista de la sociedad burguesa, y tal purificación se puede buscar por medios pacíficos (el vegetarianismo, el esperanto, el naturismo, el espiritismo incluso, el yoga hoy día o cualquiera de las tendencias religiosas orientalistas que están brotando entre la juventud

euroamericana) o por medios violentos (el atentado, normalmente con el sacrificio personal, prueba definitiva de «pureza» revolucionaria a la vez que de desesperación). El segundo tipo de acción —el sindicalismo— significa, por una parte, la subordinación de la liberación y la acción personal a un proyecto colectivo, es decir, una «disciplina revolucionaria» mínima, aunque nunca se usase este nombre, poco grato para oídos libertarios; por otra, el relegamiento de la «pureza» revolucionaria ante una actividad que en términos rigurosos no puede por menos de considerarse «reformista»: pedir un aumento de sueldo, e incluso pedir la reducción de la jornada laboral a ocho horas —el gran objetivo sindicalista, desde los sucesos de Chicago, por el que luchan en primera línea los libertarios— es reconocer y aceptar la existencia del trabajo asalariado, lo que va, sin duda, en contra de los principios revolucionarios maximalistas.

En la importancia concedida a la acción, a la fuerza, la rebeldía y la lucha personal, el individualismo anarquista heredaba, creo, una buena dosis de romanticismo, de la que la corriente comunitaria estaba, probablemente, más libre (o, si se quiere, su romanticismo surgía en otro terreno: el del populismo). «Es una característica del privilegio —dejó dicho Bakunin— y de cualquier situación privilegiada, la liquidación del corazón y de la mente de los hombres»³³; es decir, los burgueses no sólo son explotadores y malvados, sino también aburridos, tontos y cobardes; y probablemente gordos y calvos. Mientras que los revolucionarios —los «rebeldes», mejor—, como el pirata de Espronceda, el Sandokán de Salgari

33. *Dios y el Estado*, antología de Dolgoff, op. cit., p. 269.

o los tupamaros de Costa Gavras, son jóvenes, hermosos, audaces y apasionantes. Así confiesa verlos ingenuamente Kropotkin (y obsérvese que incluso los comunitarios caen en esta halagadora visión romántica; en realidad, es propio de casi todo el revolucionarismo): en *El espíritu revolucionario* o en *A los jóvenes*, el científico ruso no deja de hablar del «valor», la «audacia», el «sentimiento de rebeldía», etc., y en *La moral anarquista* ofrece como aliciente para sumarse a la revolución la idea de que los revolucionarios «viven» mientras que los burgueses meramente «vegetan»³⁴.

Lo malo de esta condena ética y estética de la vida burguesa es que la acción del revolucionario, la lucha, la rebeldía, se acaban desligando completamente de la doctrina u objetivo por el que se lucha, y acaban convirtiéndose en importantes y atractivos en sí mismos; es la «fiesta», el sentido lúdico, que los ácratas modernos valoran por encima de todo en una situación revolucionaria. Y me permito decir que esto es «lo malo» porque, desgraciadamente, estas revoluciones «estéticas», este culto a los «hombres de acción», al margen de los principios que inspiran tal revolución o acción, es otro de los puentes entre el anarquismo individualista y el fascismo: también Mussolini exaltaba el «vivere pericolosamente», y José Antonio Primo de Rivera se declaraba «antiburgués» (lo que no significaba querer desmontar el capitalismo, sino que le atraía la audacia y la violencia), y la «revolución» (de «estilo») que el fascismo ofrecía engaño, al menos por un momento, a más de uno. En todo caso, al revés de lo que hemos dicho sobre la crítica a la ciencia y el progreso, la postura anarco-individualista es, en este punto, más bien superficial: es muy dudoso que la vida de la oligarquía sea menos excitante, plancentera y «libre» que la del pueblo; y qui-

zá algún individualista, convencido de lo contrario, y justificándose por su «inmoralismo», haya acabado adaptándose a ese «anarquismo de derechas» que representa la alta sociedad. Y no quiero con esto calumniar a nadie, sino mostrar las conclusiones que se pueden deducir de cada postura: los hijos de la burguesía que rechacen las razones «científicas» del marxismo y las «éticas» del anarquismo comunitario y se consideren revolucionarios sólo por razones estéticas (que sus padres son tontos, incultos, aburridos) o por «inmoralismo» o egoísmo (que la sociedad burguesa impone trabas a su realización personal), pueden muy bien acabar, por esas mismas razones, abandonando toda militancia o compromiso personal y aceptando —cínicamente, esto es, burlándose de las justificaciones tradicionales— el goce del privilegio heredado. Los comunitarios, en cambio, están lejos de cualquier confluencia con la alta sociedad. Su actividad consiste en formar conciencias, ganar adeptos y organizar sindicatos y huelgas con cuidado, hablando cuando sea necesario el lenguaje del trabajador en vez de mostrar en su totalidad su distanciamiento personal respecto de las normas sociales vigentes y conteniendo sus ansias lúdicas o sus deseos de acción contra los privilegiados cuando las condiciones no sean las adecuadas³⁵. Eficacia

34. *La moral anarquista*, Valencia, Sempere, s.f. (1905-1910 aprox.), p. 7.

35. Véase curiosos ejemplos de «prudencia» en Bakunin, *Cartas a un francés*, antología de Dölgoff, *op. cit.*, p. 219-220 y 226: «En aquellos lugares donde el emperador es reverenciado, casi adorado, por los campesinos, no se debe provocar su antagonismo atacándole...»; y «que las autoridades revolucionarias se guarden de pronunciar frases violentas, pero mientras utilizan un lenguaje lo más moderado posible, que al mismo tiempo actúen y hagan la revolución». Recomendaciones de escaso eco, en general, entre nuestros bakuninistas.

gris, en una palabra, con la dosis de represión que ello comporta, frente a vida personal fascinante; libertad colectiva frente a libertad individual.

En resumen, hay dos anarquismos, porque hay dos modos abiertamente divergentes de entender la libertad —el individualista y el comuntario— y de estas diferencias de principios se derivan conclusiones doctrinales y tácticas que llegan a situarse casi en los dos polos opuestos del abanico de actitudes políticas posibles. Llamémoslos libertarios y ácratas, si se quiere, pues parece que éstos han sido, respectivamente, los términos más usados para referirse al anarquismo en la época en que cada una de estas actitudes ha prevalecido; o llamémoslos anarquistas, como siempre, pero sepamos que con este vocablo se designan dos cosas bien diferentes. Pío Baroja, en la época en que por anarquismo se entendía en España el comunismo libertario, negó ser anarquista: «y no lo digo porque tenga miedo a la palabra, sino porque siento demasiado la fuerza de mis instintos egoístas para llamarme de esa manera. Soy un individualista rabioso, soy un rebelde; la sociedad me parece defectuosa porque no me permite desarrollar mis energías, nada más que por eso»³⁶. Hoy, con la confusión de las dos posturas en un solo término y la moda del anarquismo, un joven artista rebelde como don Pío se proclamaría anarquista. De aquí la necesidad de la distinción.

Pero esta distinción —que conste— sólo tiene por objeto contribuir al entendimiento por medio de palabras cuyo significado conozcamos. De ningún modo trato de saber cuál es el verdadero anarquismo (obsesión de los doctrinarios metafísicos, pero no de los historiadores) o cuál es el bueno; me limito a aclarar los con-

ceptos, dejando luego a cada cual que elija o rechace, pero sabiendo en qué consiste cada cosa, para evitar tanto decepciones como conflictos inútiles.

En este terreno de análisis, y a la luz de lo hasta aquí dicho, quiero ahora plantear el segundo objetivo de este artículo: el resurgimiento actual del anarquismo, en qué consiste, a cuál de los dos anarquismos se asemeja e incluso cuál es el que parece tener futuro inmediato. Para ello, tendré que abandonar el terreno cómodo de las citas, que manejo gracias a una tarea de investigación histórica sobre el tema ya bastante prolongada, y aventurarme por las arenas movedizas de la intuición y la observación de los hechos que se están desarrollando a mi alrededor en el mundo, en la universidad, y que cualquiera conoce igual que yo.

Parece, en primer lugar, que hay dos elementos de la doctrina anarquista que explican, por su carácter precursor, el resurgimiento de ésta en la actualidad: el primero de ellos es su crítica de las dictaduras revolucionarias y de los movimientos socialistas de tipo «autoritario»; el segundo, su denuncia de los aspectos más diversos y sofisticados de la «opresión», frente a los restantes movimientos socialistas, que se centraron exclusivamente en la explotación del trabajo por los propietarios de los medios de producción.

El primero parece consecuencia del derribamiento del mito revolucionario que había supuesto Rusia desde 1917. Era la primera revolución socialista triunfante; el partido de tipo leninista, disciplinado y jerárquico, demostraba su eficacia; una doctrina, el marxismo, parecía probar también la exactitud de sus pre-

36. «Mi moral», *Juventud*, Valencia, 8 de marzo de 1902 (in la selección de M. Longares, *Escritos de juventud*, Madrid, 1972, p. 271).

dicciones, más aún cuando el mundo capitalista se hundía en una grave crisis económica pocos años después... Los intelectuales «revolucionarios» se sintieron casi invenciblemente atraídos por el marxismo en su versión leninista. Los movimientos obreros, aunque profundamente sugestionados por el ejemplo ruso, reaccionaron más lentamente, o eran más sensibles a la oleada de propaganda antisoviética, y no abandonaron con tanta facilidad la línea sindicalista tradicional. Pero desde los últimos años cincuenta —1956 quizás: acusaciones antistalinianas del XX Congreso, invasión de Hungría—, tanto el prestigio de la URSS como el del partido disciplinado han sufrido un retroceso, y paralelamente han rebrotado viejas ideas libertarias, como el espontaneísmo y el antipoliticismo. Los movimientos estudiantiles de los sesenta, la *New Left* americana o el Mayo francés parecen haber ido en esa línea. Hoy pocos creen en los planteamientos «científicos» de la revolución socialista (quizás unos cuantos intelectuales franceses alrededor de Althusser): las revoluciones se han ido haciendo acoplándose a las circunstancias, inventando, y no desde esquemas preconcebidos, y han surgido en lugares y circunstancias bastante inesperados (Cuba); como los anarquistas vieron hace tiempo, ser sensible a las aspiraciones y necesidades populares es más importante que un perfecto planteamiento teórico —trotskista o maoísta, por ejemplo—, del que la gente se siente alejada. En este sentido hay que suponer que cualquier movimiento revolucionario de un futuro próximo tendrá un tinte anarquizante. Y en el interior de los partidos y sociedades socialistas, las tendencias a la democratización, pluralidad ideológica y críticas a los dirigentes van a dejarse sentir con fuerza. Todo esto, al menos, referido a las sociedades económica y culturalmen-

te más desarrolladas. En el llamado «Tercer Mundo», puede muy bien preverse la subsistencia del atractivo del socialismo de Estado de tipo autoritario como única fórmula política de organización social rígida y de desarrollo económico acelerado capaz de sacarle de la miseria y el caos en que el capitalismo le mantiene sumido. En cuanto al segundo aspecto, está indiscutiblemente ligado con el primero. Parece también comprensible que en las sociedades desarrolladas, en que las necesidades materiales más apremiantes van encontrándose satisfechas para la mayoría de la población, el objetivo político primordial de los descontentos con el sistema no sea tanto la supresión radical del capitalismo y su sustitución por la propiedad colectiva como otros aspectos en los que la libertad personal se encuentra coartada: por ejemplo, las formas un poco menos primarias de la opresión, la falsificación de la cultura, la represión sexual, el sistema penal, policial o militar, los destrozos ambientales, la discriminación contra las minorías raciales, culturales, sexuales, etc., aspectos todos que el anarquismo clásico —de forma, sin duda, más elemental— se adelantó a denunciar, al revés que el socialismo de tipo marxista, que dejó su planteamiento para un segundo momento, después de la revolución principal —la lucha por la posesión de los instrumentos de trabajo— de cuyo triunfo la solución de aquellos problemas sería de algún modo un «subproducto». Los herederos actuales del anarquismo aparecen, por tanto, en sociedades desarrolladas, son gente de un cierto nivel cultural —frecuentemente estudiantes o profesionales liberales— y plantean una serie de cuestiones diversificadas, no estrictamente políticas ni económicas y tampoco propiamente maximalistas (los viejos objetivos anarquistas van siendo apropiados por movimientos paci-

fistas, reformistas e incluso por los partidos políticos, lo que puede interpretarse como una póstuma victoria o como una derrota definitiva del movimiento libertario); a la vez que en las antiguas canteras de «revolucionarios» no se ponen ya todas las esperanzas en la revolución total e inmediata y no se decide vivir totalmente enfrentados con el sistema, toma mayor fuerza la tendencia a denunciar «totalmente» la opresión, en sus más diversas y aceptadas facetas.

Hay un tercer elemento de la doctrina anarquista clásica que debe considerarse a la hora de valorar su resurgimiento. Es un aspecto no tan negativo o crítico como los anteriores (en la crítica doctrinal, lo referente a la opresión; en la táctica, lo relacionado con las revoluciones «autoritarias»), sino positivo (pues sabido es que todas las doctrinas, incluso las de la negación absoluta —*nihilismo* se llamó al anarquismo en Rusia—, necesitan presentar un proyecto constructivo, un «Estado ideal» que contraponer al real contra el que se lucha y con el que seducir a sus seguidores): me refiero al proyecto de comunas autónomas federadas, elaborado en parte por Bakunin y Guillaume y perfeccionado por Kropotkin. Tal proyecto no forma, en mi opinión, parte esencial del anarquismo: ni fue anarquista en su origen, sino que procede de Fourier y los socialistas utópicos, ni es hoy exclusivo de los libertarios, pues ya no va habiendo movimiento socialista que se precie de diferenciarse del modelo soviético que no hable de «autogestión». El problema de este proyecto comunal y federal es, como suele observarse, su difícil compatibilidad con el desarrollo tecnológico contemporáneo (y más aún con el futuro); pero hay otra incompatibilidad que no debe olvidarse y es la de la autonomía con la planificación, y la planificación parece parte

esencial al socialismo. En todo caso, sea o no viable, se considere sólo un bello sueño de regresión a pequeñas unidades económicas comunales en las que se combine producción industrial, actividades artísticas, agricultura, etc., todo ello en perfecta libertad, o se crea profundamente en la posibilidad real de tal proyecto, lo que aquí interesa es observar que éste no figura, en general, en los programas de los movimientos obreros o sindicales, y que incluso entre los de base intelectual y estudiantil lo que más atrae del anarquismo no es este aspecto, sino su sentido crítico y rebelde, su burla del poder y de las jerarquías, su negativa a aceptar el capitalismo tecnocrático y dominador.

Los aspectos que más futuro parecen tener, por tanto, resultan ser los más críticos, hijos del anarquismo individualista y no del comunitario, y su éxito parece darse entre las capas intelectuales y profesional-liberales de los países económica y culturalmente más avanzados. La clase obrera de estos países parece embarcada en un sindicalismo reformista (de principios marxistas, pero en el que la lucha por las mejoras materiales ha eliminado cualquier aspiración, e incluso terminología, revolucionaria), difícil de alterar. Y tanto intelectuales como trabajadores de los países atrasados buscan en un marxismo nacional la revolución «eficaz» y productiva que les libere del hambre, la incultura y las formas más bárbaras de opresión, en vez de plantearse el tema de la libertad en toda su profundidad.

¿Por qué, entonces, en el pasado sí fueron anarquistas las masas trabajadoras de países atrasados, como España? La pregunta es inevitable, a partir de la afirmación anterior, y además su respuesta debe contribuir a aclarar las posibilida-

des futuras de un movimiento a la vez obrero y libertario. Se me ocurren tres razones:

a) Porque el sistema no ofrecía la menor posibilidad de mejora. El grupo dominante no daba opción al reformismo: cuando en la España de 1870-1873 o de 1881-1882 el internacionalismo obrero de tipo libertario se plantea en términos moderados y sindicalistas y tiene un éxito inmediato, la autoridad (Castelar, Sagasta) se asusta o se enfurece, complica a la Federación de trabajadores en insurrecciones o crímenes en los que no había participado (la Cantonal, la Mano Negra), la desbarata *manu militari* y lanza, inevitablemente, a los supervivientes hacia un maximalismo violento. Situaciones similares pueden observarse en los negros americanos durante los últimos años sesenta y, en general, en las minorías a las que se niega la posibilidad de integración en una sociedad, en pueblos enteros como los palestinos o casi, si se me apura, en el Tercer mundo en su conjunto. Cuando no se ofrecen posibilidades reales de mejorar la situación material de un grupo social, no se puede esperar que tenga éxito duradero el reformismo; por el contrario, los argumentos maximalistas tienen enorme fuerza. Esto, sin embargo: 1º, no explica el anarquismo, sino sólo el «revolucionarismo» o maximalismo frente al reformismo; y 2º, no es el caso, parece ser, de la clase trabajadora en los países capitalistas avanzados.

b) Por la influencia de las doctrinas milenarias y redentoristas en pueblos cargados con un pasado religioso muy fuerte, desaparecido sólo reciente y superficialmente. En esta situación, los argumentos que insisten sobre la «pureza» de los revolucionarios, la «maldad» del régimen del privilegio, la imposibilidad de compro-

misos entre unos y otro, y la cercanía de una «salvación» o transformación colectiva y global de las estructuras vigentes para dar paso a una sociedad de plena libertad y fraternidad, tenían también sin duda mucha fuerza, porque eso era lo que se le había estado enseñando como ideal al pueblo durante muchos siglos y a lo que respondía el subconsciente colectivo. Este aspecto: 1º, explica no sólo el revolucionismo frente al reformismo, sino también el anarquismo (la liberación «total», la aspiración a una sociedad «feliz») frente al socialismo; y 2º, parece ir retrocediendo, con la progresiva secularización de las sociedades; en España, tierra del «quijotismo», del desprendimiento y del «idealismo» —es decir, intocada por los valores capitalistas—, los cuarenta años de Franco han acabado por operar la transformación, la secularización que los liberales y progresistas no consiguieron durante más de un siglo, y los valores dominantes en el pueblo parecen ser hoy los estrictamente «materiales», terrenos, más aptos para reformismos o sindicalismos economicistas de tipo europeo que para redenciones y milenios.

Y c) por el carácter en general agrícola y relativamente autosuficiente de las sociedades en que el anarquismo prendía, en reacción contra un Estado urbano y centralizador que pugnaba por imponer sus normas de forma por primera vez eficaz y en sentido abiertamente violentador de los modos de vida tradicionales de las masas campesinas (desaparición de los bienes comunales y conversión de los señoríos en propiedad privada, por ejemplo, con la desamortización española). Lo que hoy piensan los campesinos —como lo que siempre han pensado— es una incógnita, pero no parece lógico suponer que en zonas como el sur de España o de

Italia, en que floreció el anarquismo, crean todavía en la posibilidad de vivir sin el Estado, en vez de tender a pedir al Estado créditos, planes de desarrollo o protección aduanera. En países como los del Tercer mundo, en que la situación es quizás comparable a la española de hace medio o un siglo, sería más plausible que subsistieran los ideales autárquicos y antiestatistas entre el campesinado; allí, sin embargo, la *intelligentsia* intentará, hay que suponer, dominar las ansias milenarias y antiestatales ofreciendo los nuevos mitos, de signo marxista, que ya proliferan; si estas suposiciones son acertadas, puede que el campesinado construya su propio movimiento, al margen de los intelectuales, como ocurrió en España —y así resurgiría el anarquismo clásico—, o pueden imponerse las corrientes favorables a un socialismo nacionalista y autoritario, que hoy parecen, desde lejos, estar ganando la batalla.

Mi impresión, por consiguiente, es que no es entre los trabajadores manuales (ni agrícolas ni industriales; ni de sociedades desarrolladas ni —más dudoso— de subdesarrolladas) donde se observan causas o indicios de resurgimiento del anarquismo; que el anarquismo actual es indiscutiblemente el individualista, en su forma terrorista o intimista, y que aflora entre las capas más sofisticadas de la población o entre aquellos sectores a quienes el capitalismo no puede o quiere integrar en su sociedad «del bienestar» (y, por supuesto, no puedo pronunciarme sobre las posibilidades del capitalismo para acabar ofreciendo a estos grupos —e incluso a todo el Tercer mundo— una participación en su bienestar material, es decir, la capacidad del capitalismo para «superar sus contradicciones»; eso ya se verá). Que no se engañen los viejos libertarios creyendo que hoy, al fin, la juventud les da la razón porque, probable-

mente, reprobarían muchos de los actos «contraculturales» de ésta; ni se engañen los jóvenes ácratas creyéndose, además de los más críticos e imaginativos, los portadores de la sagrada llama del obrerismo que el marxismo transmitió, como pesada herencia del tercer término dialéctico hegeliano liberador de la humanidad a los intelectuales. La protesta «total», incapaz de tolerar incluso la represión más refinada de la sociedad burguesa, se da entre gentes de procedencia estudiantil, intelectuales, profesiones liberales, etc.; las grandes protestas de los últimos sesenta tenían poco que vez con las condiciones económicas (se estaba en la cúspide del último *boom* capitalista, tanto en España como en otros países), y sus reivindicaciones no eran materiales sino que se combatía contra la alienación, la sumisión, el aburrimiento, la vulgaridad de la vida. Para objetivos tan difusos, ¿quién podía pensar en formar un partido leninista clásico?

Permitaseme ahora, para terminar, un poco de futurología. Frente al papel a la vez racionalizador e integrador del marxismo, al anarquismo le espera probablemente un futuro inmediato más brillante, pero también más complejo, y puede desembocar en terminales variadas e incluso contradictorias.

En principio, podría ocurrir que surgiese, entre esas capas de población de raíz estudiantil y en países desarrollados a que nos referimos, un movimiento de inspiración anarcoindividualista de nuevo tipo, con organización y objetivos absolutamente inimaginables. Entre este movimiento y los sindicatos de trabajadores, presumiblemente se produciría un divorcio creciente: los intelectual-profesionales se caracterizarían por un radicalismo a ultranza e incluso un antiproductivismo que podría derivar en un antiobrerismo (liberados ya de mitos marxistas); los traba-

jadores podrían responder adhiriéndose a movimientos políticos de derechas, incluso profascistas (piénsese en los sindicatos americanos ante el movimiento de protesta contra la guerra de Vietnam), apoyados en prejuicios antiintelectuales y algún aditamento racista, demagogia contra los inmigrantes, etc. Todo esto parece posible, dentro de la lógica.

Sin embargo, no hay que despreciar un dato nuevo que aún no ha empezado a surtir efectos políticos más que en las universidades: la masificación de los centros de enseñanza superior, que va a llevar en un futuro próximo a la multiplicación de los «intelectuales», hasta hacer de ellos una numerosa clase asalariada. Podría entonces ocurrir que el divorcio con los trabajadores manuales no se produjera, sino que, por el contrario, ambas categorías se fundieran en una «nueva clase obrera», del estilo de la analizada por Touraine o Mallet: ahí confluirían, quizás, de nuevo sindicalismo y anarquismo, y los *white collars* podrían jugar un papel de «aristocracia obrera» y «obremos conscientes», como aquellos tipógrafos del siglo pasado que arrastraban al resto de sus compañeros, con una interesante interrelación dinámica.

Una tercera y última hipótesis: la cualificación intelectual podría acabar convirtiéndose (como previó Bakunin) en el eje de la nueva división en clases y la garantía de los nuevos privilegiados. Y si al distanciamiento de la hipótesis primera entre trabajadores intelectuales y manuales se le añaden unas circunstancias socioeconómicas de crisis, con superproducción y subempleo de profesionales «titulados» y recrudecimiento de los conflictos de clases, también podría esta «aristocracia obrera» ser atraída por un movimiento de extrema derecha, basado en un programa político elitista e irracionalista (afín al individualismo renaciente; entre

Stirner y Hobbes, filósofo del primer capitalismo, no hay tanta distancia)³⁷, y en un programa económico liberal a ultranza, opuesto a las nacionalizaciones que presumiblemente preconizarían los sindicatos de obreros manuales (recuérdese que, en definitiva, el proyecto de pequeñas unidades económicas independientes del anarquismo individualista podría compararse al de un Friedman, o Reagan, por ejemplo)³⁸.

Y así, si el primer anarquismo, pese a su aparente oposición frontal con el sistema, era en buena medida la asunción y radicalización de la cara más ingenua del liberalismo, con sus ideas de progreso, razón, ciencia, libertad, igualdad, fraternidad y armonía natural, el último anarquismo podría volver a encontrarse con el liberalismo en su cruz competitiva y darwiniana: egoísmo, individualismo, irracionalismo, supervivencia del más fuerte, elitismo.

37. Véase Stirner, *El único...*, op. cit. Maldoror, p. 131 («Mi libertad no llega a ser completa más que cuando es mi poder») o 169 («No es un derecho exterior a mi poder el que me hace legítimo propietario, sino mi poder mismo y sólo él...»; «la libertad pertenece al que la toma»; etc.). Y también se asemeja al liberalismo extremo, antidemocrático, de un Constant al escribir: «La república no es más que una monarquía absoluta, porque poco importa que el soberano se llame príncipe o pueblo, uno y otro son una majestad» (*El único...*, p. 251, edición alemana citada por C. Díaz, op. cit., p. 94, nota).

38. Según Bakunin: «La libertad de la industria y del comercio es de hecho algo importante [...]. Así como amamos la libertad, toda clase de libertades, también debemos amar ésta» (*Federalismo...*, antología de Dolgoff, op. cit., p. 122; cfr. *La Comuna...*, ibid., p. 313). Y Ricardo Mella elogia por igual la «libertad política o de acción, libertad económica y libertad religiosa...» (*Organización, agitación, revolución*, p. 8; véase mi *La ideología...*, op. cit., p. 120, y otras citas en pro de la libertad económica en la sociedad anarquista en p. 342-345).

¿Ha habido una « ideología política » en el anarquismo español?

«La ideología subyacente en la mayor parte de los numerosos trabajos consagrados últimamente al anarquismo español emplea tiempos verbales de pasado: fue un fenómeno importante en la historia moderna española; fenómeno hegemónico, portador de potencialidades altamente estimables; fenómeno criticable, incluso condenable (pues también en historia se condena), explicable desde puntos de vista diferentes, opuestos; hay trabajos —pocos— que reivindican el carácter revolucionario, luego realista, de la práctica social de las organizaciones anarquistas; trabajos —muchos— que critican esa práctica atribuyéndole un carácter contrarrevolucionario, retrógrado, incompatible con las exigencias de la sociedad industrial. Pero, con pesadumbre o con satisfacción más o menos evidentes, coinciden en una premisa elemental: el movimiento libertario español «fue». Nada permite afirmar hoy que ello es así.»

En estos términos se expresa Felipe Orero en su artículo *Reflexiones sobre lo libertario al margen de una encuesta*¹, artículo que cuanto más lo leo más necesario me parece que se edite en folleto aparte —desglosado de su circunstancia y título— para difundirlo al máximo; porque no creo haber leído un análisis más certero del MLE y una toma de posición a su respecto más clara y lúcida en tan pocas páginas como en este trabajo de Orero. Pero bien; ¿podría decirse lo mismo que dice Orero de un libro como el de José Álvarez Junco, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*², que por su envergadura, cohesión discursiva

y grandeza de empeño merece el más amplio y detenido comentario por nuestra parte? Libro que, para empezar, no puede haber entrado en la cuenta de Orero, puesto que el Suplemento del que hemos transcrito el fragmento de arriba salió en 1974 y el libro de Álvarez Junco fecha su primera edición (que es de la que me sirvo aquí) en febrero de 1976. Aparentemente, el hecho ya de que en el título del libro aparezca la expresión «ideología política» podría dar a entender que, en efecto, hay una «ideología subyacente» en su autor; y que, luego, esta misma suponga un «fue», todavía tiene más apariencias de verdad, dado que el estudio se cierra en un pasado, bastante remoto por cierto, y que, por si fuera poco, en la contraportada se termina la página de presentación (que aunque vaya sin

1. Suplemento de *Cuadernos de Ruedo ibérico* consagrado al Movimiento Libertario Español, p. 247.

2. Siglo XXI de España, Madrid, 1976.

firmar y se suponga del editor hay que creer que es del autor como de costumbre) con esta frase: «Intentar definir los movimientos y doctrinas con exactitud, antes de juzgarlos, es lo mínimo que debe exigirse a la historia si queremos que ésta pueda contribuir, como tantas veces se le ha pedido, a «liberarnos» de los mitos del pasado» (Subrayado nuestro, FC). Entre paréntesis: también incurro yo en el mismo «vicio» y ya veremos por qué.

No vamos, sin embargo, a fiarnos de las apariencias, sino que vamos a jugar a fondo la carta de la confianza, y no a base del diplomático *benefit of doubt*, sino de la confianza fundada en la amistad —que aunque sea un fundamento poco convincente y aún menos científico, no tengo otro más firme—. Queremos creer que tanto el sustantivo *ideología* como el adjetivo *política* están empleados en sus primeras acepciones corrientes de filosofía general y en su sentido directo, recto y lato. Es decir, el de ideología tomado como conjunto de ideas, sin más, o como ideario; y política en su más amplio significado de cosa pública, de acción y pasión concernientes y repercutibles en la sociedad. Pero como se da el caso de que estos dos conceptos vienen tan cargados de significaciones históricas muy determinadas y determinantes, las cuales se dan de patadas con el sujeto de estudio a que se aplican, la verdad, habríamos preferido otros términos para el título, términos que por lo demás emplea el autor de vez en cuando como sinónimos: de ideología, por ejemplo, ideario, filosofía, pensamiento, ideas, etc. O, de ponerlos, explicarlos en el contexto de la intención del libro. Lo que quiero decir se ilustra en seguida así: para un marxista, anteponerle ideología es condenar al anarquismo sin remisión, y para

un anarquista «estrecho», decir que su ideología es política es hacer que se niegue en redondo a admitir semejante herejía. Ya sabemos que al comunista no le hace falta ese detalle para anatematizar igualmente al anarquismo; pero, ¿qué costaba de precisar más lo que el autor entiende en su libro por ideología, siendo este término tan ido en plumas y lenguas y no para paladearlo, precisamente? ¿Se trata de la ideología de Hegel o de Marx, de la de Scheler o de Pareto, de la de Mannheim o de la vulgar? Y en cuanto a política, ¿no es un poco inoportuno endosarle al anarquismo español un predicado contra el que siempre ha erizado el lomo como el gato a la vista del perro? Y no lo digo por mí, que estoy convencido de que es absurdo huir de la política porque sería tanto como querer huir del aire que respiramos; luego me explico suficientemente, creo. Pero los hay que entienden por política politiquería, y esa acepción «vulgar» sigue bien vigente y a fe que no le falta razón al «vulgo» para así denostarla, desde luego, que por no ir más lejos ahí está la politiquería de una oposición «política» que le ha puesto en bandeja a Suárez «la suave continuidad de una monarquía posfranquista».

Quede, pues, bien entendido que habría preferido otro título para no dar pie a suspicacias, apriorismo y prejuicios dogmáticos que arrastran unas u otras doctrinas. Y es tanto más de lamentar cuanto que este título del libro puede despistar sobre su contenido, siendo así que a todo lo largo de sus 660 páginas veo desplegar un gran esfuerzo voluntarioso para desmentir toda acepción malévola atribuida a esa *ideología política* del anarquismo español, precisamente. Y digo gran esfuerzo voluntarioso queriendo traducir mi admiración por la cantidad de buena voluntad y de energía derrochada

por el autor en doblegar sus preferencias de (de)formación profesional ante los hechos que va descubriendo y ahondando. Veo, sí, en la obra de Alvarez Junco un constante forcejeo entre su hipótesis inicial y el desarrollo de su tesis (que tesis doctoral ha sido el libro originariamente) y que creo que aún sigue y suma, como es sano que así sea en todo hombre que antes que el título académico persigue alumbrar una parcela del saber humano.

Pero todo esto puede parecer demasiado subjetivo. Lo que objetivamente no puede negarse es que *La Ideología política del anarquismo español (1868-1910)* es el libro hecho desde fuera más importante sobre el pensamiento anarquista español del siglo XIX de que tengo conocimiento. Obra honrada, generosa en los dos sentidos de la palabra: por el abundante acarreo de datos significativos y por la abnegación puesta en el estudio de algo que en principio no se asume del todo; obra, en fin, concienzuda e inteligentemente llevada con buen gusto de escritor y buen pulso de ordenador pensamiento. Quiero decir que la división y jerarquización de la materia es ejemplar, el estilo claro y correcto, no se omite ni se escamotea nada por arduo o mentalmente escabroso o indigerible que sea y se ofrecen síntesis parciales y resúmenes bien pensados y propiamente formulados que es agradecen. Y hablando de agradecimientos, sí que debemos agradecerle mucho a José Alvarez Junco sus índices bibliohemerográficos de capítulo, y sus bibliografías de apéndice. Otra muestra ésta de generosidad y de puntualidad científica a la que no estamos muy acostumbrados en la edición española, por desgracia. Pero hay que entrar en esas buenas costumbres de la edición anglosajona, aportando la máxima bibliografía, así como añadiendo los apéndices e índices

onomásticos y de materias para facilitar la tarea del lector, sobre todo ahora que disponemos todos de tan poco tiempo. ¿Qué maravilla no sería si se nos diera incluso el sitio donde encontrar y consultar las publicaciones mencionadas? Con una inicial convencional habría bastante. Pero, en fin, en un libro de 660 páginas invertir más de 100 en material bibliográfico nos parece un *tour de force* poco común que merece ser efusivamente saludado.

Como buen libro que es y de un buen investigador, se presta a eso de lo que decían nuestros padres y abuelos que sale la luz, a la discusión. Si no, no sería un buen libro, en eso estamos todos de acuerdo y el autor el primero. Y no me refiero al laudable antecedente de que él mismo, el autor Alvarez Junco, se haya anticipado *motu proprio* a la autocritica (sobre todo en Introducción y conclusiones), sino al hecho de que, también él mismo, en más de una ocasión, se muestre indeciso, remiso o vacilante, como pidiendo opiniones para formar consenso. Y como el temario que plantea el libro de Alvarez Junco es en extremo apasionante, me permito departir sobre el mismo y, más que nada, prolongar por mi cuenta la discusión del tema principal.

Para poner un poco de orden en el discurso, voy a dividirlo por apartados con los que recapitular lo que me interesa replantear por hoy, a saber: —anarquismo y liberalismo; —anarquismo y federalismo; —anarcosindicalismo rural; —el porqué de «España terreno abonado para la siembra anarquista»; —malentendidos en torno a la FAI, y —¿ha habido ideología política en el anarquismo español?

Con lo que, como se ve, cerraremos el círculo que hemos ya entreabierto.

Anarquismo y liberalismo

Más de una vez se pregunta Álvarez Junco de dónde le viene al anarquismo español ese principio inquebrantable y hegemónico de la libertad individual y lo va a buscar a la *tradición liberal*. Prescindamos ahora de connotaciones románticas más o menos literarias, desde el héroe fascistoide de Carlyle hasta el bandolero de Sierra Morena, pasando por «La canción del pirata», el Félix de Montemar o el Don Juan Tenorio. Pero, ¿hace falta ir en busca de precedentes culturales para justificar el sentimiento intrínseco y universalmente humano de la libertad? Desde el momento en que la sicología infantil constata como una de las necesidades del niño más vitales e incoercibles la necesidad de la afirmación de la personalidad, tenemos ya la mitad de las pulsiones innatas de la humana si que a la vista. Lo otra mitad es la necesidad de seguridad o protección, de la que se deriva la sociabilidad (el apoyo mutuo). Ya tenemos, pues, los dos componentes de toda vida de hombre: el yo y el vosotros. ¿No sirve esta fórmula, sin más, para definir el anarquismo? Eso, a lo mejor Álvarez Junco se refiere a fórmulas, a buscar precedentes de fórmulas en la anterior historia de la cultura. Y una de ellas sería la de los *liberales*, que por algo sale de España la palabreja luego adoptada en todo el mundo. Ahora bien, *liberales* en oposición a *serviles*, no liberales en oposición a comunismo y socialismo como han adoptado los «partidos de la libertad»... de morir de hambre para los unos y de matar de hambre para los otros. Y ahí se bifurca, ¿qué digo?, ahí se corta la palabra *liberal* de raíz y se queda penduleando durante los sagastianos juegos al escondite como una olla de

piñata tragicómica, hasta que el pueblo español la suplanta definitivamente por la de libertario o anarquista. En aquel «río revuelto ganancia de pescadores» (léase de curas y caciques) que fue la Guerra de la Independencia y sus secuelas, no todo fue echarse al ruedo por la ganadería patriótica y caer de rodillas al grito de «vivan las caenas». Ya entonces, al lado de aquel gigantesco escamoteo de la reacción habían señales de un movimiento popular auténtico, aunque por confusión vistiese la casaca nacional. Y no me refiero tan sólo a los «renovadores» e «innovadores» (según clasificación de Suárez Verdeguer), sino a lo que en la *Historia de España y América social y económica* de J. Vicens Vives *cum suis* se califica de «revolución nacional», en cuyo volumen V, p. 287-288 leemos lo siguiente:

«Pero bajo el lema 'Dios, Patria y Rey', que presidió este alzamiento, no es difícil desentrañar, tanto en la lectura de las proclamas como, asimismo, en la transparente crudeza de muchos actos de fuerza, el deseo de aprovechar aquella oportunidad para dar al Estado una orientación nueva, que evitara, en primerísimo lugar, la humillación que España estaba sufriendo... Hasta ahora lo que ha atraído más la atención ha sido el fenómeno cantonalista, la disgregación del poder en Juntas regionales autónomas. Se ha olvidado que existió un tercer nivel histórico, el de las Juntas corregimentales. Estas fueron en realidad los núcleos de resistencia al invasor y las que recogieron directamente el espíritu del movimiento popular. La lectura de la documentación revela que si en las Juntas regionales prevaleció la intención de reorganizar políticamente el país, en las corregimentales ocuparon el primer plano problemas sociales... sería craso error ignorar el fermento de renovación social, incluso la tendencia antiaristocrática, que estimulaba a los garrochistas de Bailén, a los somatenes del Bruch o a los defensores a ultranza de Gerona y Zaragoza. En los primeros tiempos del movimiento era muy fácil que se llamara «afrancesados» a los principales contribuyentes de una localidad.»

Quiere decirse que la presencia del pueblo se hacía sentir, de un pueblo en cierto modo libertario ya *avant la lettre*, pero todavía en actitud de serpiente y no de águila: astuto por desconfiado, tortuoso a falta de ver claro y por no dominar aún la situación interior ni exterior. Esa misma presencia, o mejor, ese mismo peso se dejó sentir a través y por debajo de las Cortes de Cádiz, como se dice en el mismo volumen, ahora p. 289:

«...debería examinarse nuevamente el proceso de las Cortes que la Junta central suprema reunió en Cádiz en 1810, cuya obra máxima fue la Constitución de 1812, más española en el fondo de lo que parece en la forma, según ha precisado con tanta clarividencia Sánchez Agesta. No se trató de un simple mimetismo del extranjero, sino de expresar lo que realmente sentían los legisladores gaditanos como herederos del siglo XVIII español y representantes de la burguesía intelectual de que formaban parte en su gran mayoría (eclesiásticos, abogados, funcionarios, catedráticos, y muy pocos comerciantes, propietarios, obispos y títulos del reino). Todos ellos sentían el peso que el pueblo o la nación ejercía en el seno del Estado... Por esta causa, es preciso calar mucho más hondo en la historia de la Constituyente de Cádiz, y no sólo en los grandes temas políticos (soberanía nacional, libertad de imprenta, supresión de la Inquisición...), sino en la manera como los diputados de aquella asamblea se hicieron eco de las inquietudes del país en el triple aspecto económico, social e ideológico.» (Subrayados nuestros, FC.)

Hay, pues, apenas se destapa la olla, un *grondement* libertario innominado, pero que sin duda alguna fue enormemente mediatizado, tergiversado y neutralizado por la más poderosa red propagandística de entonces: la del púlpito y el confesionario, cuando no la tribuna de los demagogos venales y la presión de «las fuerzas vivas» locales con o sin ayuda de la prensa. Hay una aspiración irresistible de libertad, llámese o no liberal, en los siglos XIX y XX, como en todos los siglos, como en todo hombre, llámese Espartaco o

Don Quijote, Rugiero o Palach, Durruti o Salvador Puig Antich. Porque, remedando a Rubén Darío: ¿quién que es no es libertario?

Y si nos empeñamos en buscar fórmulas, ¿tendremos que remontarnos a Spinoza y Descartes, a Sócrates y Protágoras? Para qué, si el pueblo no los conoce. Pero el pueblo *sabe*, y cuando le dan la fórmula que descifra su saber *reconoce*. Y así de los campesinos andaluces o de los proletarios catalanes: al hablarles Fermín Salvochea o José Prat, respectivamente, de libertad o de anarquía, reconocieron en la fórmula su saber («su conocer hecho dolor», ¿o sería más propio decir: su dolor hecho conocer?), sin necesidad de recordar a ningún tribuno liberal ni a ningún filántropo ilustrado, y aún menos a un Stirner o a un Nietzsche.

No quiero insinuar con esto que no tenga interés todo el tesoro de citas y comentarios traídos a colación por Alvarez Junco a fin de apuntalar su tesis y hacer desfilar ante el lector la cinta que va describiendo el proceso de formación de una mentalidad anarquista en la superestructura de una intelectualidad española. Sobre todo es lícito hacerlo si se parte de una ideología como petición de principio. Pero no me parece necesario para explicar la reacción del pueblo en favor de la idea libertaria. Como tampoco han hecho falta fórmulas ideológicas para explicarse la reacción libertadora de 1956 en Hungría y de 1968 en Checoslovaquia. ¿Hace falta darle una categoría ideológica clasificadora a la alegría del preso que sale de la cárcel o al liberto que deja de ser esclavo? Y en el terreno político: ¿tendrían el más mínimo eco los políticos si no ofrecieran libertad? Todos los políticos, incluidos los comunistas, por supuesto, aunque aquí quepan además del cimbel demagógico algún contrabando seudomístico y «razo-

nes de fuerza mayor» tales como las de «prestigio escolástico» y de «ciencia» para los intelectuales, y de eficacia respaldada por una superpotencia, de disciplina, de rigor y seriedad, que todo esto siempre «viste» e infunde respeto. Ahora bien; lo que conviene preguntarse es por qué, siendo el de la libertad un sentimiento-necesidad universal, sólo ha cuajado verdaderamente en el anarquismo, y por qué el anarquismo ha cuajado preferentemente en España. Esto último nos lo reservamos para un capítulo aparte, como ya está anunciado. Y para el porqué anterior habría que repasar toda la historia de la humanidad (esperemos que nos salga algún día un Toynbee libertario) y señalar el largo y penoso viacrucis de la libertad abriéndose camino un poquitín y levantando cabeza milímetro a milímetro siglo tras siglo. Porque todo este inmenso esfuerzo se requiere para ir venciendo la otra vertiente de la necesidad socioantropológica o sicosocial que presenta la necesidad de la afirmación de la personalidad, la cual si por un lado engendra, como decíamos, el sentimiento de la libertad individual, por el otro infanta el apetito de poder y posesión (que a veces se confundan ambos no nos importa aquí). Pero como ese camino es demasiado largo, sobre todo para recorrerlo aquí, y aunque cupiera en este trabajo el recorrido, tampoco tenemos ni fuerzas ni equipo para hacerlo, vamos a tomar el atajo «sicologista».

Una de las más fecundas enseñanzas de la sicología conflictiva es la de la resolución por proximidad (siendo proximidad directamente proporcional a fuerza de pulsión conductista o carga afectiva). En el caso de tener que optar entre libertad y poder, el número de condicionamientos de éste suele ser aplastantemente mayor que el de la libertad en toda sociedad

autoritaria (y no conocemos otra). Y este tremendo desequilibrio de la balanza vale para el que detenta el poder (económico, político, militar, científico, estético, no importa) como para el que lo sufre. Puesto que el poderoso se priva de libertad por atender a cada instante y con toda atención y celo a la conservación de su poder, siempre amenazado por el otro; y el «desapoderado» o desvalido ha de optar casi siempre por satisfacer algo más vital que la libertad: comer, vestir, dormir, cohabitar, presumir... De ahí que los momentos de libertad sean tan escasos, explosivos y efímeros. Y de que el efecto que dejan estos momentos libertarios —escasos, explosivos y efímeros— en el ánimo de las personas «serias» sea a su vez contraproducente para la misma causa de la libertad. (¿Quién sabe si esa nota de seriedad que parece tan superficial pero que tiene implicaciones tan profundas en la conducta personal —proyección de sí mismo en el otro, rol de grupo, familia, sociedad, etc.— ha escindido más que nada a socialistas estatales de socialistas libertarios, empezando por haber establecido la diferenciación caracterológica y behaviorista de un Marx frente a un Bakunin?)

Y son raros, explosivos y efímeros porque se producen esos momentos de expansión libertaria cuando la indignación (en el mejor sentido de reacción contra la pérdida de dignidad) se hace tan insoportable que rompe las compuertas del egoísmo; o cuando el ambiente comunitario se caldea tanto de entusiasmo, o se electriza a tan altas tensiones, que la comunidad se plastifica en masa, en aquella masa efervescente que califica Gurvitch como único estado propicio para la revolución (y no las cacareadas «condiciones objetivas» de los marxistas que nadie sabe qué son, como si a Lenin, a Mao y a Cas-

tro no les hubiera salvado el «pecador» espontaneísmo de sus seguidores —¡sólo seguidores *a posteriori*!—, porque la revolución es como la liebre que salta por donde menos se piensa, o como la ocasión que pintan calva y que hay que agarrar por los poquitos pelos que le quedan, como diría Vital Aza; porque la revolución la hace el pueblo cuando realmente le da la gana, y de reales ganas, ay, nadie sabe nada; pero si a todo esto se le llama «condiciones objetivas» por mí que no quede; aunque, a lo peor, ya no la hace más la revolución el pueblo, que ¿quién sabe qué es ni dónde está eso del pueblo, verdad?; o a lo mejor reaparece, como reaparece sin saber cómo el anarquismo, ¿o es lo mismo?).

De modo que, si se es revolucionario, lo primero que hay que hacer no es poner bombas, levantar barricadas ni chillar mueras ni vivas, abajos ni arribas, sino dar a entender al pueblo que *cuanto menos poder consienta más libertad tendrá*. Así de sencillo. Pero ya es sabido que lo más sencillo es siempre lo más difícil. ¿No lo estamos viendo cada día? A los que detentan el poder les interesa hacer ver que todo lo que quieren los oprimidos es difícilísimo, y lo que ellos quieren es la mar de fácil. Porque, ¿acaso no es infinitamente más fácil ir a la luna que dejar de fabricar armamentos? Por eso nadie se explica, al parecer, que la gente siguiera a los que predicaban lo que la gente quería, la libertad. ¿Qué absurdo es ése, hombre, decir que sí a lo que más se quiere y necesita?

Anarquismo y federalismo

Ya he sostenido en otras partes que en España paréceme ver una línea divisoria que separa izquierdas y derechas funda-

mentalmente según se tienda al federalismo o al centralismo. Siempre he creído que desde que se impuso el unitarismo político en la nación de nacionalidades española arrastramos el más grave problema político peninsular. Y todo lo que ha tendido y tiende a centralizar (integrismo u ortodoxia religiosos, imperio, absolutismo monárquico, academicismo cultural, administración centralizadora, economía de círculos concéntricos, planificación desde la cúspide, concentración de capitales, consorcios, cártels, etc.) ha tenido efectos retrógrados, reaccionarios, constreñidores, anticulturalizantes y anti-económicos; por el contrario, todo lo que ha seguido tendencias centrífugas y anti-unitaristas, o de diversidad en la unidad, ha contribuido de hecho o en potencia a enriquecer el patrimonio cultural, económico y social de España. Lo que pasa es que se ha podido hacer tan poco en un país por cuyos condicionamientos histórico-culturales ha sido capaz de apadrinar tan monstruosos negocios de exclusivo signo centrípeto como la Contrarreforma y el Concilio de Trento, y de cuyo seno han salido engendros tales como un Tomás de Torquemada, un Ignacio de Loyola, un José María Escrivá y un Francisco Franco... ¿Para qué seguir por este despeñadero?

Ahora bien, hay federalismos y federalismos. Ya el mismo Alvarez Junco nos dice:

«Contra la originalidad de los anarquistas puede argumentarse, incluso, que lo que aquí presentamos como «bases filosóficas» y, en buena medida, su crítica a la sociedad existente y su ideal de sociedad futura era probablemente compartido por otras corrientes radicales españolas, especialmente el federalismo, y procedía de las mismas fuentes; sólo en cuestiones tácticas divergen los anarquistas profundamente de los demás movimientos políticos del país» (p. 9).

En efecto, siempre y cuando eso de «cues-

tiones tácticas» sea sinónimo de «praxis», nada menos (¿hemos dicho algo?, porque si *praxis* es esencialmente unión y consecuencia responsable de la teoría y la práctica, ¿qué movimiento ha practicado más su teoría que el movimiento libertario, o mejor: ¿qué militancia ha llevado a las últimas consecuencias su teoría fuera de la libertaria?).

No obstante, por algo será que una figura tan eminente como Barriobero (el gran abogado rabelaisiano federal) fuese tan querido por los cenetistas, y que otra figura —si menos eminente no menos evidente como Angel Samblancat— se pasara a la CNT durante la guerra, no sin haber estado simpatizando mucho y de antes con la causa libertaria. Pero el federalismo a que aludo tiene raíces más hondas y frustraciones más viejas: es el federalismo que se hunde en las patrias chicas, aún más que en los reinos históricos, en las cortes y fueros medievales, en la autonomía de los municipios y las ciudades con sus privilegios y en el derecho consuetudinario en las regiones, etc. Sobre todo donde hay una lengua distinta a la oficial es donde se engarza con una oposición de raíz a todo centralismo. La lengua es un factor definitivo de diferenciación, por no decir de enfrentamiento si se terciara, aunque no el único (véase en Bélgica, ese producto político de cirujía estética entre dos cuerpos extraños, la imposibilidad de uncir a un mismo carro flamencos y walones, pero que, a pesar de tener aquéllos la misma lengua que los neerlandeses tampoco se unirían con éstos, si bien hay que decir que aquí se dan traumas por complejos de inferioridad contraídos y desarrollados a lo largo de los últimos cuatro siglos). Sabido es, por otra parte, que la CNT, en cuanto confederación y por sus estatu-

tos y principios, ha mantenido siempre una estructura federal en su organización, con una división regional casi coincidente con las regiones naturales e históricas (quizá tendiendo más a lo primero —naturales— que a lo segundo —históricas; ejemplo: Regional de Aragón, Rioja y Navarra). Y a pesar de esto, el MLE no ha secundado nunca los movimientos regionalistas. Y es natural, siendo en principio internacionalista por su pertenencia a la AIT, ¿cómo podría contradecirse añadiendo más patrias a las ya existentes, aparte de que en los regionalismos ha habido un claro juego de intereses burgueses que han enturbiado la causa originariamente popular. También por parte de la FAI, en lo que le corresponde por su I de ibérica, hay un simulacro, siquiera simbólico, de internacionalizar el anarquismo y extender su federalismo a Portugal, y la prueba es que tuvo un secretario general portugués (De Souza). Pero en esta misma línea igual han habido militantes de todas partes en el anarquismo español: Gastón Leval (francés), Max Nettlau (austríaco), Rudolf Rocker (alemán), Arthur Lehning (holandés), Rudiger (sueco), por no hablar ya del sembrador Fanelli (italiano).

La diferencia palmaria y de cajón entre federalismo del Partido liberal español y federalismo del MLE es que el primero es partido de táctica parlamentaria y el segundo sindical antipolítica. Ateniéndonos a la línea de demarcación propuesta más arriba, el MLE representa, sin lugar a dudas, la banda extrema de la zona izquierdista por ser los más federalistas y en eso, precisamente, «divergen los anarquistas profundamente de los demás movimientos políticos del país», concluimos con Alvarez Junco.

Anarcosindicalismo rural

Hay dos cosas que no se destacan bastante al atacar este peculiar fenómeno tan español: primero, que se trata de verdadero sindicalismo, con sus agitaciones reivindicativas, sus huelgas, sus boicots y sabotajes, sus cajas de resistencia y su organización basada en las decisiones de la asamblea local y en la comunicación e intercambio de solidaridad a través de su red de delegaciones comarcales, provinciales y regionales. En esto principalmente estriba su calidad de *unicum* en la historia del sindicalismo universal, demostrando de paso que el campesino —de momento el español— es tan capaz de organizarse sindicalmente por sí mismo y desplegar por su cuenta y riego campañas de tanta envergadura y eficacia como el proletariado industrial.

Otro aspecto que desvirtúa un poco la imagen histórica del movimiento anarcosindicalista rural español es la insistencia con que se presenta el caso del campesino andaluz, como si no hubiera habido anarcosindicalismo rural más que en la Andalucía del segundo decenio del siglo¹, merced a los puntuales servicios de un notario; por una vez hubo uno que tuvo interés y pundonor en registrar otra cosa que actas de propiedad, más bien lo contrario. *La historia de las agitaciones campesinas andaluzas* de Juan Díaz del Moral es una bella excepción de la regla de incuria general y sempiterna ignorancia que han tenido las profesiones «liberales» a los de oficio sin beneficio. Pero a los que hemos asistido a la formación de sindicatos únicos en pueblos agrícolas no andaluces nos parece que habría que ensanchar la atención y enriquecer la experiencia andaluza con otras no menos interesantes (en otras regiones, como Aragón, Levante, La Mancha, etc.).

Pero bien, esto no es lo que quería poner de relieve, sino algo que llama poderosamente la atención de propios y extraños. Y digo extraños, aunque lo sean muy relativamente, porque no son pocos los hispanistas que se han sentido fascinados por el fenómeno de la gran carga afectiva en el fondo y del favor tópico en la forma de que goza lo rural en la poesía española. Incluso en la última y aun más en la penúltima, según ha demostrado mi compañero Jan Lechner en su libro *El compromiso en la poesía española del siglo XX*². Me parece muy indicativo. Y aun sin tratar de poesía, no pocos son los hispanistas que han sentido la diferencia *cultural* entre el campesino español y el centroeuropeo, reconociéndole a aquél una mayor autonomía mental y una más profunda filosofía³. Una luminosa síntesis del campo español encarnado por el campesino y trascendidos ambos a superior poesía la tenemos en Antonio Machado. Pero, ¿a qué se debe esa singularidad del campesino español? A su *actitud defensiva*, a su *cuasi autarquía económica* y a su *aislamiento político*, creo yo.

El campesino español (y no sólo el castellano, otro tópico) suele ser taciturno y lo poco que dice lo dice por lo general con ironía, con segundas o terceras intenciones y con una socarronería semiesotérica; pero si alguna vez habla recto y en serio, emplea el tono sentencioso y doctoral para soltar unas frases que conserva como una herencia del patrimonio de sabiduría familiar. Es una tradición que

1. Ya se ve que hago aquí una digresión, porque el libro de Álvarez Junco sólo llega a 1910.

2. Universitaire Pers, Leiden, tomo I y Antología en 1968 y tomo III en 1975.

3. Cf. v. Werner Beinhamer, *El español coloquial*, Madrid.

va afinándose con el tiempo como la gracia y sutileza de los romances, otro fenómeno cultural único entre los pueblos del mundo llamado occidental. A la soledad de las familias que mantienen su legado de saber, hay que añadir la soledad de los pueblos y, por fin, la soledad de las comarcas. Ya no se pasa de ahí (no hablo de ahora, claro, sino de antes del automóvil). Y a propósito de aislamiento, puede que venga aquí a cuento —ilustrativo— la consigna de los partidos confesionales holandeses a sus adictos a fines del pasado y principios del presente siglo a fin de consolidar lo que en Holanda se llama, en traducción literal, «columnismo» (o «pilarismo», de pilar o pilastra), o sea, una estructura verticalista de la sociedad a base de «columnas» (y no de estratos o capas) formadas por todas las clases y profesionales, estados y estamentos, edades y sexos. Les decían los curas, o pastores, o «predicadores» y demás «directores espirituales» de las distintas iglesias a sus secuaces en religión: ¡aislaos para ser fuertes! A simple vista, exactamente lo contrario del socorridísimo slogan obrerista: La unión hace la fuerza.

Pero no, lo que predicaban era la unión también dentro de la columna formando grupo bien apretado, pero grupo *aparte* (de aquí que no sea tan raro que la palabra *apartheid* sea neerlandesa), porque así se forma la conciencia de grupo y éste se robustece y se defiende mucho mejor. Algo así como el famoso espíritu de cuerpo, de arma, etc. en el ejército. Y así, los pueblos del *rus* hispánico también: núcleos comunitarios apretados, reforzados psicológicamente por el aislamiento espacial y endurecidos por la espartana autarquía (y más en un medio ecológico bronco, como es frecuente en el agro español), siempre alerta, a la defensiva, lo que aguza todas las potencias del individuo con peli-

gro de exasperarlas o de fatigarlas.

Pero estas circunstancias pueden darse asimismo en otros países europeos, sobre todo en los balcánicos y en los de la periferia mediterránea, no así por ejemplo entre los escandinavos con mayor tendencia a aislarse por casas o caseríos que por pueblos o aldeas. Pero tal vez la ventaja que lleven los pueblos, villas y villorrios españoles estribe en su historia. No en balde España ha sido teatro de una guerra de ocho siglos y de toda una serie de otras invasiones y conquistas, amén de las enormes empresas de conquista que ha protagonizado y han despoblado o arruinado a esos lugares más o menos duraderamente. Este intermitente ejercicio de sufridas depredaciones y el menudeado contacto con extraños indefectiblemente enemigos, ha debido de agilizar el pensamiento del campesino español hacia una lucidez relativizante, llámese ironía o cinismo, escepticismo o cazarería, sorna o suspicacia, senequismo o picardía.

En todo caso, lo cierto es que a los españoles nos sale la tierra por los ojos, que por mucho que estemos en la ciudad nunca nos deja la nostalgia del campo, del campo nuestro exactamente, y que nuestra cultura no acaba de *urbanizarse* del todo. (¿Razón ésta más que suficiente para que el marxismo tuviera —y tenga— en España las de perder si impregnado del espíritu que le hizo deshacerse a Marx en elogios en favor de la burguesía «porque había rescatado a una parte considerable de la población del cretinismo de la vida rural»?)

El ruralismo de nuestra cultura podría explicar la cultura de nuestro ruralismo: de esta causa aquel efecto. Y trasvasado a la conciencia societaria, explicaría este hecho el que el campesino español haya sido más accesible a la verda-

dera cultura social, a la profunda verdad del anarcosindicalismo como ideal de libertad en casa y en el pueblo y de unión en la solidaridad entre los trabajadores hasta acabar con los amos de Madrid, sentida la capital como la ubicación de la mentira y de todas las traiciones.

Malentendidos en torno a la FAI

Uno no hace más que leer siempre lo mismo en todos los autores historiográficos externos al MLE. Pontificó un Carr y siguieron los Jutglar y demás sin más averiguaciones. Pero, ¿qué manía es ésta de que la FAI era una sociedad secreta? Como que lo era la *Alianza* de Bakunin, también la FAI, sirviéndose además de la CNT de «correa de transmisión». Si hubiera sido secreta, ¿cómo habría asistido yo a reuniones de la FAI sin haber ingresado ni cotizado nunca en la «específica»? Porque se trata de grupos específicos, grupos de afinidad, y nada más, sin atender a gremios o ramos. Era una posibilidad que se abría para formar núcleos de discusión con que mantener en ebullición los temas que importaban de veras: la manumisión del hombre y de la mujer, la revolución social. Pero su objetivo no fue jamás el de actuar como directivos o cosa parecida, porque para empezar no tenían consignas ni se fijaban ninguna línea ni menos se atenían a estructura jerárquica alguna. Siempre me ha parecido la FAI algo añadido e innecesario como la lluvia sobre el mar, pero a lo mejor sirvió de algo, al menos en la medida en que pueden servir los grupos como haces de comunión —en el sentido sociológico— aunque estos tipos de asociación de mayor presión que tensión pueden ser peligrosos, pero no sumergidos en el baño cenetista.

Porque lo verdaderamente importante es hacer que se enteren los que no lo saben de una vez por todas que la CNT se bastaba y se sobraba ella sola para mantener su fuego revolucionario y su carrera hacia la libertad sin términos medios, sin necesidad de fuelles ni motorcitos de explosión auxiliares, que la CNT contaba con «fais» para dar y vender pero anónimas. Esto es lo que deberían entender de una puñetera vez los historiógrafos foráneos: que ni Durruti, ni Ascaso, ni García Oliver —por no nombrar más que los grandes tribunos cenetistas— llevaban consignas a las «masas», ni orden de operaciones o plan de conspiración ninguno al grueso de las fuerzas cenetistas. En primer lugar, cada grupo de la FAI pensaba y actuaba a su buen entender y sin fijarse en lo que los otros pudiesen pensar o decidir, puesto que no había una disciplina intergrupos como en las células comunistas con respecto a radios, etc. Y en segundo lugar no tenían competencia ni ocasión o audiencia —aunque lo hubiesen querido— para imponer consignas a la base. Eran como los demás ni más ni menos. Si así no hubiera sido, ¿cómo comprender que se le dejara a un Francisco Ascaso ir a la muerte a las primeras de cambio? Es trágico, si se quiere, pero así era, así es. También podríamos decir que es sublime, ¿no?, aunque los fríos revolucionarios «científicos» se rían.

El porqué de «España terreno abonado para la siembra del anarquismo»

Este es un tema apasionante y me temo que aquí tendré que ser más largo. Álvarez Junco escribe: «Ante todo sería

preciso preguntarse el porqué del arraigo popular en España de una ideología como la anarquista, cuyo análisis nos remite al progresismo ilustrado»... (p. 587). ¿Por qué progresismo ilustrado, esa antigüalla? Ya hemos tocado este tema, pero reanudémoslo para derivarlo al tema de este capítulo. Juan Díaz del Moral, en el capítulo VIII de su citado libro, después de andar preguntándose y desechando hipótesis tras hipótesis de entre las barajadas por las autoridades y «fuerzas vivas» locales, estalla por fin: «La verdad es que los sembradores más eficaces fueron los periódicos y folletos, y que a la *fecundidad* del suelo y a su *aptitud extraordinaria* para la germinación del anarquismo se debió, más que nada, la cosecha maravillosa» (p. 186-187). Eso, eso que subrayo de la *fecundidad* del suelo y de su *aptitud extraordinaria* para la germinación del anarquismo es lo que explica éste que parece el milagro de los panes y los peces.

Sigamos la interrogación que se hace Alvarez Junco (misma página): «por qué nuestro campesinado o proletariado urbano se sentía tan atraído por los tópicos sobre el optimismo antropológico, el progreso, la educación o el materialismo anti-teísta, y en qué circunstancias se operó el trasvase ideológico desde el catolicismo». Pero, ¿cree de veras Alvarez Junco que el bracero cordobés o el obrero del ramo del agua barcelonés se sentían atraídos por tópicos? Y menos por eso del «optimismo antropológico» que no sabían lo que era ni falta. Lo que le volvía loco al paria del campo andaluz o de la fábrica del Clot era que de pronto se veía reconocido como alguien y, cosa inaudita, que no vinieran a expoliarle o a cambalachearle un voto con una promesa que sabía falsa, sino al contrario: que le venían a decir que él era el que tenía el

primer papel para forjarse un porvenir de libertad y de justicia con los demás tan parias como él. Se acabó el depender de los amos y de los demagogos, se acabó la mentira de la política y de la religión, la explotación del burgués, las vesanias de la guardia civil y los atropellos de la guardia municipal y del ejército. Era demasiado bonito para ser verdad, pero en un momento se había puesto a vibrar la atmósfera comunitaria y —si todos lo decían sería verdad, ¡por fin!— Fuera de sí —como decía antes—, la gente se había dejado arrebatar al sueño de la libertad en un momento de descuido, de confusión o de sorpresa del poder. Y si en vez de unas comarcas hubiera sido España, o la parte más dinámica y estratégica de la nación, se habría hecho *pendant* casi por las mismas fechas a la revolución de Octubre en Rusia, cuando lo de las agitaciones campesinas andaluzas. Pero aquí no se rebasó la medida del poder como allá, aunque por desgracia también allá reencauzó bien pronto las aguas desbordadas otro poder y se abatió sobre el pueblo la insípida y gris disciplina estéril de un partido que acabaría negando radicalmente hasta sus propios principios. Y ya llegamos al argumento religioso del buen Brenan tan archirrepetido: «el trasvase ideológico desde el catolicismo». Aparte de que lo ideológico no puede suplir a lo religioso, porque son dos categorías vivenciales diametralmente distintas, ¿quién nos asegura que el campo español era religioso? Yo no he tenido nunca esa impresión, por lo menos por lo que respecta a la mitad masculina de la población rural. Parece como si algunos intelectuales estuvieran creídos de que los campesinos se chupan el dedo y no tienen ojos en la cara ni sustancia gris donde hay que tenerla. Al menos se creen que hay que estudiar latín para descubrirle las mentiras al cura y ver cómo

les hace la pelotilla a los ricos y les hace el caldo gordo desde el púlpito y en sus visitas a los pobres repartiendo consejos de conformidad para ganarse el cielo con las penas y trabajos en esta vida. Yo recuerdo muy bien cómo actuaban los pobres curas de buena fe (¡qué sería los de mala!) atizados por aquellos inmundamente anticristianos portavoces de la Iglesia, *El Debate*, *El Siglo Futuro*, *Gracia y Justicia*, *El Mensajero del Corazón de Jesús*, etc. para comprender el monstruoso fenómeno de los «curas trabucaires» y frailes bendiciendo la «cruzada» franquista. Ahora imaginémonos qué sería con las monarquías absolutistas, en las épocas de represión, etc.

Pero, bueno, concedamos que los campesinos eran católicos. ¿Y qué? Resulta que un buen día dejan de serlo. ¿Qué pasa entonces? ¿Hay un *transfert* freudiano o algo así? No pasa nada. Sólo que se deja de creer. En el caso de la propaganda anarquista, podía ocurrir que el campesino se hubiese rendido a dos de entre las apostasías que esa propaganda le ofrecía, por ejemplo a apostatar de la religión y a apostatar de su condición de manso cordero obediente y trasquilable. Ya tenemos a nuestro palurdo ateo y rebelde. ¿Quiere decir esto que la rebeldía ha suplido a la fe religiosa? ¿Y eso sólo en el campesino andaluz exclusivamente? Los otros millones que se han hecho librepensadores, humanistas, agnósticos en todo el mundo, aquel siglo XIX, da la casualidad de que no suplen con su increencia la fe de sus mayores. ¡Qué casualidad! No digo que no ayude romper con la religión para abrir también los ojos a la realidad del mundo social engañoso. Pero si se quiere explicar la conversión de unos miles de andaluces al anarquismo como necesidad de sustituir la religión perdida, ¿por qué no hacer lo mismo con los millo-

nes de liberales, socialistas y comunistas que en Europa han dejado también su anterior creencia religiosa? No parece como si para los andaluces hiciera falta pasar de una mística a otra; es lo que parece que se insinúa: gente arrebatada, gente que gargantea y pone los ojos en blanco y no pueden vivir sin estar poseídos por la pasión o por el fanatismo. ¿Es eso? ¿A tanto llega la triste leyenda que hasta sin querer influye en los juicios más ecuanimes?

No, no hay tal mística. Puede haber una especie de sugestión colectiva, eso sí. Y sobre todo una excitación centuplicada por una atmósfera social galvánica. Hay sobra de vida, la gente se *sobrece*, como se dice en Aragón. Apices de vitalidad increíble. Pero si luego caen los palos, no hay consuelo religioso, hay blasfemia y rechinar de dientes... hasta otra. Y es que tampoco le cuadra al campesino español, tal como lo describíamos según la fama, que se entregue a misticismos, ¡con lo duro de pelar que es, y lo desconfiado y mal pensado y tan cortante de pensar como clavado de pies en el suelo bien firme!

No creo, pues, en ningún trasvase de fe; se ha llenado un saber con unas fórmulas que lo han hecho reconocible y transmisible, y basta. Si había fe o no, y si luego ha dejado de haberla o si sigue y suma, eso no viene a cuento para la conciencia revolucionaria, para luchar por el anarquismo. ¿O es que un religioso, un cristiano o católico no puede ser revolucionario y anarquista? Me parece mucho más lógico —dicho sea entre paréntesis y en apoyo de la idea de Carlos Díaz que por cierto quisiera desarrollara más— que sea un cristiano libertario antes que marxista, porque al menos entre Cristo y Bakunin están la libertad y el sagrario de la persona en común. Y otras cosas,

¿no? Alvarez Junco dedica no pocas páginas al tema de Cristo visto por los teóricos anarquistas. Me parece muy bien y equilibrada su exposición.

Pero a propósito de teóricos, volvamos a la carga. Todos los historiógrafos que llamábamos foráneos (y no me refiero a A.J., sino a los de corte marxista inequívoco, para ser más claros), se hacen cruces del arraigo del anarquismo en el pueblo español, sin darse cuenta de que es como el huevo de Colón: el pueblo español es seguramente el pueblo más divorciado del poder que hay en la tierra. El pueblo español ha sufrido de todo como ninguno, pero ha sufrido mucho menos de escamoteo político, de manipulación de la clase media, ha sido menos objeto de engaño con guante blanco y píldoras doradas, ha sido tratado más a palo seco y tente tieso sin más alternativa que el completo olvido si no es para sacarle tributos o soldados, votos a toma y daca y patriotismo cerril y primario. Pues bien, el resultado de semejantes relaciones entre pueblo español y política que nos da la clave del gran enigma que venimos planteándonos es la falta de práctica de la *representatividad*, para la cual haría falta tener previamente noción de lo que es, cosa que también brilla por su ausencia. De hecho, el pueblo español no *sabe sentirse representado* porque no le ha representado nunca nadie de verdad. No es de extrañar, pues, que le haya faltado siempre entrenamiento en el juego de las representaciones. Por no tener no ha tenido ni siquiera contacto con su gobierno, porque los gobiernos han estado siempre a mil leguas de él, en ese artificioso hotel de la villa de Madrid. Y mientras, el pueblo en sus casas bien atrancadas, de espaldas a la estampa del gobierno vuelta contra la pared. A propósito de la Restauración y del texto

canovista a la Constitución de 1845 añadido, se lee en el mismo volumen de la ya citada historia dirigida por J. Vicens Vives:

«Tal era el texto. Darle vida, incrustarlo en el país, procurar que se llenara de savia popular, tales debían ser los intentos de Cánovas o, por lo menos, los de Sagasta. Ni uno ni otro dejaron que el pueblo se acercara a la política... Cánovas y Sagasta decidieron gobernar mediante un remedo de la política británica de dos partidos, alternando en el poder gabinetes conservadores y liberales. Con la notable diferencia de que lo que en Gran Bretaña era resultado de movimientos de opinión, en España, lo era de las conveniencias partidistas de los capitostes de la vida política... De este modo fueron sucediéndose en España gobiernos liberales o conservadores según el infalible mecanismo siguientes: la monarquía otorgaba su confianza a un jefe político —Cánovas o Sagasta—; éste sacaba de las urnas, en elección falseada, un cupo suficiente de diputados para respaldar su acción parlamentaria; quedaba constituida una «situación» que duraba más o menos, según la apatencia de poder del partido opuesto o las crecientes rencillas del que disfrutaba las poltronas ministeriales. La única realidad viva, ante un país al que se negaba sistemáticamente todo aprendizaje cívico, fue el caciquismo... ¿Fue una necesidad o una imposición, una incrustación oligárquico-feudal o un recurso degenerativo de la democracia en un país «sin pulso»? Lo cierto es que la figura del cacique, señor de vidas, haciendas y honras, a veces paternalmente erigido sobre su distrito, otras siniestramente, y siempre conculcador de todos los códigos y procedimientos civiles y criminales, yergue su funesta figura sobre la parodia democrática de la Restauración» (p. 322-323).

Larga cita, pero necesaria, porque quería ir a parar a esa monstruosidad única (no hay como España para engendrar monstruos, y no de la Razón, precisamente) que es el caciquismo y que sólo se explica como inmundo *ersatz* de la carente práctica de la representatividad de que antes hablábamos. El caciquismo sólo se explica como «mercado negro» de la política representativa montado por la *maffia* de Madrid, pero propiciado abso-

lutamente por la despectiva indiferencia del pueblo que para las «sucias faenas políticas» delegaba a los trapisondas-logreros, a su vez delegados bajo cuerda de los antedichos jefazos «maffiosos». Claro que explicar todo el proceso que lleva a este tinglado exigiría un estudio como el que pide el autor del citado fragmento. Pero para nuestro objeto es el hecho consumado lo que importa: la falta de confianza, pero *absoluta* —que éste es el *unicum* del nuestro, ya que falta de confianza relativa es el pan de cada día de todos los pueblos—, del pueblo español por todo lo que se guisa, se apaña y se tratiblanquea en la casa de juego y lenocinio de la política española sita en Madrid. ¿Cómo había de tener fe en la política, el pueblo, si la política lo ignoraba en absoluto? ¿Y cómo no había de poner esa fe vacante en un movimiento como el anarquista que, no sólo no lo ignoraba, sino que lo hacía protagonista de verdad? (no de mentirijillas como los políticos marxistas con sus jefes infalibles que de hecho también desprecian al pueblo, o le tienen pánico de derecho, pero en cualquier caso no se fían por lo visto ni un pelo, ya que en seguida le ponen el collar y la trailla del partido.)

Ni Brenan ni Pierre Vilar, entre los más conspicuos intérpretes de este fenómeno, aciertan a dar la clave, a nuestra opinión. Siguiendo la misma historia bajo la dirección de Vicens Vives, leemos en la p. 327 un resumen de los argumentos del historiador francés:

«La principal cuestión que se plantea es, por tanto, la del proceso de arraigamiento y difusión del anarquismo en España, no sólo como actitud romántica revolucionaria, sino como eje del movimiento obrero en dos regiones tan dispares como la industrializada Cataluña y la Andalucía agraria y latifundista. Aparte el excelente estudio que dedica a ella Brenan, creemos que las futuras líneas de investigación están correctamente expuestas por Pierre Vilar cuan-

do busca las causas del afincamiento del anarquismo en los medios sindicales en la agravación del problema agrario andaluz; la dispersión de la industria textil catalana; la miseria en las grandes urbes; la inmigración de elementos ajenos a ellas; el «apoliticismo» obrero, consecuencia de un excesivo mesianismo en la acción de determinados personajes y partidos y de la desilusión ulterior ante su fracaso; la «tradición» revolucionaria, afecta a unos mártires y a unos principios; y el estigma ideológico contrario a la ciencia lógica de un Marx y propicia a la educación enciclopédica laica.»

1. Ya hemos visto que no hay tal «agravación del problema agrario». Y si lo hubiera habido, no nos explicaría ese hecho sin más por qué esa preferencia por lo libertario y no por lo marxista.

2. «La dispersión de la industria textil catalana» no puede desempeñar ningún papel aquí, porque igual hubo huelgas revolucionarias de inspiración libertaria en Barcelona que proclamaciones de comunismo libertario en Figols, La Felguera —cuenca minera catalana—, que no tienen nada que ver con la industria textil; aparte de que no tenían menos pujanza los sindicatos únicos del ramo textil en Sabadell, Tarrasa y Manresa que los de Barcelona.

3. «La miseria en las grandes urbes». ¿Y cuándo no? Pero ya es sabido que la miseria o desespera o embrutece y la CNT no se ha nutrido ni de desesperados ni de embrutecidos.

4. «La inmigración de elementos ajenos a las ciudades...» Todo lo contrario, diría yo. Esos «elementos» venían a Cataluña a hacer de esquirols, pero a los dos años se incorporaban a los sindicatos y se integraban en las luchas de los catalanes haciendo huelga y defendiendo barricadas, si hacía falta.

5. El «apoliticismo», etc. Ya Alvarez Junco habla de la injusticia que se comete con usar ese término en vez del de «antipoliticismo» y es de suponer que esa «acción de determinados personajes y partidos» se referirá a la de un Lerroux, digo yo, y con haber visto la película *La ciutat cremada* —aunque aquí Lerroux salga caricaturizado más de la cuenta— basta y sobra para saber que el verdadero conflicto no estaba en el Paralelo con sus *happenings* de los «jóvenes bárbaros» radicales, sino en los tajos con sus sindicatos de acción directa frente al patrono escudado éste tras la fuerza pública; pero eso de la «desilusión» sí que es verdad, y no sólo por Lerroux, sino por todos los políticos aupados por el sistema caciquil y promovidos por la red propagandística de la Iglesia.

6. «La 'tradición' revolucionaria, afecta a unos mártires y a unos principios». Aquí sí que no hay manera de seguir al autor marxista, que se ha de suponer revolucionario en cuanto tal y que debería discernir entre «tradición» revolucionaria y «condiciones objetivas» revolucionarias, que aunque éstas no respondan al pronóstico etiológico marxiano no por eso hay que atribuir las a cualquier «tradición» incontrolable. Pero vale más no meneallo, por respeto al gran historiador hispanista: qué le vamos a hacer si alguna vez es parcial. (Peor es un Tuñón de Lara, que sólo es parcial sin ser historiador, y mucho menos grande, y a pesar de todo se le da un bombo escandaloso.)

7. Y, por último, lo del «estigma ideológico, contrario a la ciencia lógica de un Marx y propicia a la educación enciclopédica laica». Debe de haber un error y en vez de «propicia» habrá que leer «propicio», que si no, no lo entiendo. Pero por lo demás, sobre la «ciencia marxiana» ya

se habla en este número como para ponerla un poco en cuarentena (artículo de Arthur Lehning, pero si los revolucionarios creen que hay que hacer las revoluciones con ciencia marxista, que se esperen sentados. En fin, en cuanto a eso del «estigma... propicio a la educación enciclopédica laica» no sé a qué se refiere, si no es a la Institución Libre de Enseñanza, que de todo puede tener menos de revolucionaria y anarquista...

Por su parte, Alvarez Junco distribuye los argumentos sobre la misma cuestión en 3 apartados (p. 588-597), uno para cada nudo explicativo: el economicosocial, el religioso y el (anti)político.

a) En este primer apartado podemos seguir a Alvarez Junco casi sin pestañear y de algunos argumentos en que coincidimos hemos tratado ya al tener que rebatir a Pierre Vilar. Quizá un pequeño detalle sí que no queríamos pasar sin marcar nuestra desaprobación: cuando Alvarez Junco habla de las colectividades libertarias en nuestra guerra civil y a propósito de si el anarquismo habría caído o no en la «aceptación de la productividad como baremo exclusivo», pone la siguiente frase adversativa: «aunque las apologías libertarias de las colectivizaciones de la guerra civil española, debido a su rendimiento económico, nos hacen temer que también ellos pudieron haberse erigido en campeones de la eficacia». Aquí no tiene en cuenta suficientemente, Alvarez Junco, que se trata de una fuerza mayor: la guerra, exigiendo echar los bofes y producir el máximo en tiempo récord. Pero, por otra parte, un rendimiento económico saneado tampoco implica tener la eficacia como criterio omnímodo, si se entiende la economía con un criterio más amplio y más humano que el del *épiciér* y el de Taylor.

Tal vez para acabar con los restos del argumento económico, tratando de explicar la rebeldía por el hambre, convenga citar la nota —al menos el principio de la misma— que Juan Díaz del Moral pone al pie de la p. 211 de su citada obra (nota n. 40):

«Los curanderos sociales han atribuido siempre al hambre las exaltaciones obreras andaluzas, cuando la verdad es exactamente lo contrario. Los movimientos estallan siempre en períodos de relativo bienestar; y si el hambre colectiva hace su aparición, se detienen o mueren, como lo demuestran cumplidamente los hechos de este libro... Cuando las revueltas de 1919, había labradores que deseaban fervientemente un año malo como medio infalible de acabar con ellas.»

b) Sobre el segundo apartado en que figura la explicación de la alternativa religiosa, ya hemos hablado también y el mismo Alvarez Junca pone los puntos sobre las íes refutando a Mannheim y a Hobsbawm muy gallarda e ingeniosamente (por ejemplo, sirviéndose de los propios argumentos —citados— del primero, para revolverlos contra la clasificación del anarquismo como «el más primitivo de los tipos utópicos ideales, el mesianismo»; y distanciando netamente el «milenarismo» del anarquismo contra el segundo). En éste, como en muchos casos, los inventores de una fórmula teórica se empeñan en hacer pasar demasiadas cosas por el tubo de su teoría, aunque sea a la fuerza, y, claro, «a la fuerza ahorcan».

c) Finalmente, el tercer apartado es el verdaderamente importante: ahí le duele. Alvarez Junco se apoya en no pocos autores, desde Brenan hasta Peirats y desde Díaz del Moral a Romero Maura, pasando por Américo Castro y Gómez Casas. Hay un momento apasionante en la discusión y que además se da en el recodito de una nota a pie de página. En efecto, la nota

35 de la p. 598 dice: «Romero Maura, art. cit., p. 475 («su propia subcultura protegía así a la CNT contra el reformismo»); cfr. *Ibid.*, p. 461-2 y 472-75 (parece lógico este mecanismo para explicar la permanencia del anarquismo, pero no se ve cómo puede servir para explicar su implantación, como Romero Maura pretende, tras descartar todas las demás teorías)». Esta semiparadoja de Romero Maura puede que tenga por clave lo mismo que hace tiempo vengo proponiendo como idea que elaborar: las cosas públicas no son tan complicadas ni difíciles como quieren hacernos creer los «profesionales de la política». La prueba extrema que apunto es que los niños, juntos sobre todo, tienen un sentido infalible de la justicia. Las cosas públicas no requieren ciencia, al revés: la ciencia no hace más que estropear la marcha de las cosas públicas, como lo han venido demostrando la sociología y la politicología. O por poner otro ejemplo: las gentes no te seguirán más si les hablas de «plusvalía» que si «del sudor del obrero saca el oro el logrero», al contrario. Lo difícil es ser honrado y justo, no ver dónde está la justicia y la honradez.

Pero hay otro aspecto que puede haberle inducido a Romero Maura a ese hallazgo: esa subcultura es una barrera a la demagogia, a los «picos de oro». Con un «¡concretémos!» del rudo secretario general de la CNT Marianet, se desmantelaban los montajes oratorios de los émulos de Demóstenes en las asambleas confederales; con lo que quería decir: «Hablemos en plata y a ras de tierra; nada de teorías ni de expresiones técnicas: he aquí los hechos, ¿qué hacemos?» Ahora bien; ¿es esto *subcultura*? Yo creo que este lenguaje directo y positivo ante una decisión es el mismo en el culto que en el inculto, sustancialmente. Para tomar una

decisión frente a un problema de relaciones humanas, los hechos se presentan igual ante el intelectual que ante el obrero o el campesino. Y, aparte tacos o fórmulas de cortesía, los argumentos siguen siendo en el fondo los mismos para actuar justa y libremente en el catedrático que en el peón de albañil. (Por eso no comprendo por qué escribe Alvarez Junco las dos últimas líneas de su libro en su última nota (37) de la p. 599, cuando jamás me ha parecido mal que la CNT tuviese su autonomía cultural; lo que me parece mejor es que no se hagan distinciones entre trabajadores manuales e intelectuales, que si los primeros tienen que aprender de los segundos también viceversa.) Así que eso de la «subcultura» habría que explicarlo algo más, aunque me temo que sea una explicación insuficiente. Hace falta algo que esté por encima de sub o supraculturas, la verdad. ¿Por qué no convenir, simple y sencillamente, que la gente española seguía y sigue las proposiciones anarquistas porque se presentan a los ojos del pueblo como las más verdaderas? Porque lo asombroso es que nadie le niega al anarquismo su verdad. Cuando todo el mundo empieza a poner peros es al pasar del terreno de la verdad al de la viabilidad, de la factibilidad, de la realización.

O sea, todo el mundo ratonil está más que de acuerdo en que hay que ponerle el cascabel al gato. Las retractaciones, objeciones, evasiones, escauceos, reticencias y repugnancias empiezan cuando hay que decirse: ¡vamos a ponérselo! Pero el pueblo, que no tiene nada que perder, ve en seguida la verdad monda y lironda, y si pierde los estribos (o los pierde el que se los calza, mejor dicho, si es verdad que no tiene nada que perder) y se salta a la torera las barreras del miedo, se dice que la hora de la verdad ya es llegada. Y se

echa a la calle. Pues bien; esto que es posible en plena cultura popular sin adulteraciones ni anestésias preparadas por las clases superiores, puede que no lo sea tanto en medios de cultura superior, siempre más racionalizadora (en el sentido freudiano que se traduce por subterfugios, pretextos, disimulaciones y seudorazones). Quizá para hacerme entender con pocas palabras, aunque tenga que acabar en punta, tendría que decir que la revolución no es más que la hora de la verdad a nivel de la muerte y que, quizá por eso, por su más franco abordar y más asiduo trato con la muerte, entiende el español mejor que otros el mensaje anarquista.

¿ Ha habido ideología política en el anarquismo español?

Partiendo del famoso *décalage* de Maquiavelo entre realidad política e ideas políticas, si lo referimos al anarquismo español hemos de convenir en seguida que no se hizo bastante para corregir ese desnivel, o «desfase», más propiamente dicho. Pero antes de seguir hemos de echarles el alto a los super-realistas y no dejarnos engañar por sus llamadas a capítulo desde su complejo de superioridad u omnisciencia. Ojo cuando se nos dice: «Hay que ser realistas»; o cuando se nos reprocha nuestro idealismo, o cuando se nos tilda despectivamente de maximalistas. Es la eterna cantilena: «Los anarquistas son muy buenos chicos, no obstante», o: «Los anarquistas en el fondo ya tenéis razón, ya, pero...»

Primera réplica: Porque si hay que ser realistas, lo mejor es hacerse de derechas, de los que tienen la sartén de la realidad

por el mango (tanto en Pekín como en Moscú, en Wáshington como en Madrid);

Segunda: En cuanto al reproche de idealismo ya es el colmo de la hipocresía y la doblez. Porque hasta las derechas se llaman —a sus ratos perdidos— idealistas. No hay discurso necrológico en que no se apele, para honrar al difunto, a su idealismo; todos los finados han luchado por uno u otro ideal, aunque sea el de enriquecer a su empresa, siempre para bien de la humanidad, evidentemente; o por el ideal de su familia, de su patria, de su partido, de su clase, de su casta o de su religión. ¿Y qué decir en política? ¿Hay un solo político que no se presente defendiendo un ideal? Y es que está en la misma naturaleza de las cosas del hombre. Sin ideal no hay nada que decir, y sólo por ideal se piensa, se siente, se habla, se escribe, se propone, se plantea, se proyecta, se lucha y se muere.

Tercera: En fin, por lo que al reproche de maximalismo se refiere, es ésta una expresión más de entre los denotadoras de la imbecilidad acuñadora de los pontífices que dictan la ley de la línea política a sus catecúmenos neófitos. Si no, que me digan esos doctores de la iglesia socialista, o socialdemócrata, o comunista, que son los que más en la boca tienen esa palabreja-clave para abrir puertas abiertas, si hay amador o padre, amadora o madre, maestro o amigo, amiga o maestra que no desee *el mayor bien posible* para sus hijos, sus amantes, sus discípulos o amigos. Que me digan si, pudiendo dar 4 de bien, sólo dan 3, 2, ó 1. Hay tonterías insondables, y ésta es una de ellas. ¡Pues claro que somos maximalistas!; ¿qué persona normal no lo es? Esos mismos reformistas, revisionistas y no sé qué más *res* que nos echan en cara nuestro maximalismo, ¿dudan ni un solo ins-

tante en ganar (o hacer ganar) el 10 % más de salario si se puede? No siendo maximalistas habrían de decir: «Ah no, el 10 % no, todavía no, contentémonos con un 3 % discretito». Claro, a este maximalismo lo llamarán «vulgar» esos doctores. Pero no hay otro. Porque incluso tomando el maximalismo en el «refinado» sentido que se le ha querido dar de «no romperse la crisma contra el-molino-a-por-todo, sino descabalar ese mismo molino de la realidad social poco a poco y a mordiscos o pellizcos», viene a ser lo mismo, puesto que ese máximo a que el luchador social aspira está condicionado —¡y cómo!— por las posibilidades reales y, para él, cada mordisco o pellizco que arranque es el *máximo*, porque, sino, arrancaría más de uno. Corolario: los no maximalistas son contrarrevolucionarios y conformistas de la peor especie.

Pues bien, advertidos contra esos falsos e interesados objetores de (mala) conciencia, volvamos a tomar el hilo que hemos soltado un momento para reconocer ciertos ladridos y sigamos cabalgando. Ha habido a mi parecer desnivel o desfase, sí, pero no mayor, comparativamente hablando, que en los demás movimientos sociopolíticos. Porque al menos el anarquismo español ha tenido al pueblo consigo, ha seguido la onda de la verdad y le ha seguido el pueblo por esa onda... Nos damos cuenta de que hemos de hacer otro inciso, porque empleamos «formas verbales del pasado», como muy bien advertía Orero según decíamos al principio de este artículo cuyo título, por si fuera poco, está puesto en pretérito perfecto («¿Ha habido...?»). Pero es porque de lo que estamos hablando es del pasado, aunque sea para referirnos al futuro hipotético (desinencia —ría) y corregir, a ser posible, el futuro condicional o tético. No podemos hablar de *haber* respecto a una

ideología política del futuro, es lógico; pero tampoco del presente, porque no hay tal, que yo sepa.

Después de un total vacío político de cuarenta años (y seguramente el más total de todos haya sido el del Movimiento libertario por su propia condición antipolítica que supone una automática puesta fuera de juego) sin que se hayan reventado las compuertas (oh maravilla y baldón), el rellenado, al paso que vamos, de hilillos que dejan pasar diminutas válvulas de escape y no a todas horas, es muy lento y —sobre todo— la confusión enorme, porque según la experiencia de los cosmonautas, al pasar del vacío al medio atmosférico se pasa por una fase de transición que provoca estados de náuseas, de confusionismo y de atontamiento general. Esperemos que vaya pasando con el tiempo, ya que no se ve la posibilidad de que se rompan las compuertas y el aire entre en tolvenera. Todo lo cual no impide que esta última parte de mi comentario esté expresamente dedicada a los anarquistas de hoy en España.

Hablábamnos del desfase maquiavélico entre realidad política e ideas políticas a propósito de la ideología política del anarquismo español. Aclaremos que a estas alturas no me interesa tanto sonsacar las intenciones semántico-definitorias de Alvarez Junco en su título al libro que ha desencadenado este examen un poco torrencial (y perdón por lo que tenga, pues, de poco ordenado, que de torrentes es más bien desordenar), como proponer una nueva base real a la conducta del MLE a partir de las enseñanzas del pasado que son muchas y sustanciales.

Y sin andarnos con más rodeos, partamos de lo fundamental, de la gran experiencia quizá única en toda la historia de la humanidad de un pueblo que salta en el vacío y sin red un salto mortal que

le cuesta el sufrir un coma político medio siglo... si no hay más complicaciones. Voy a presentar de rondón el problema con esta frase:

Si el movimiento libertario español hubiera tenido a su disposición una ideología política, no se habría dejado arrebatar su revolución de 1936. No hablo ahora de ganarla o perderla, la revolución. Quiero decir que, como es sabido y está escrito por los historiadores, la CNT en julio de 19036 supo armar una plataforma revolucionaria, o si se quiere: dispuso de las condiciones objetivas de una revolución que había ella misma creado y se las dejó escapar entre los dedos, ¡por no haber sabido hacer a tiempo cuenco con las manos para retenerlas! Es una metáfora, pero nos da toda la clave de ese enigma que ha asombrado y dejado perplejos a los observadores extranjeros de nuestra revolución-contra-revolución y guerra civil de este siglo. Había un ámbito que la CNT no había pensado nunca ocupar. Los anarquistas españoles, que dieron seguramente la mayor lección de capacidad organizadora que se conoce en toda la historia de la vida sindical (¿Dónde y cuándo ha funcionado, con tanta intensidad además, en la vida del trabajo y de la cultura popular, una sindical de más de tres millones de afiliados sin burocracia y a golpes de asamblea desde la base?); los anarquistas españoles, que han dado tan alto ejemplo en la guerra civil, no sólo de valor, sino de *disciplina* (ya era hora que se supiera de una vez, léase a Cipriano Mera y basta); los anarquistas españoles, que tanta atención y dedicación prestaron a la enseñanza, a la educación sexual y a la educación en general, a la mentalización del pueblo por el advenimiento de una sociedad justa y libre por la que murieron a miles y entre

los mejores, esos anarquistas creían, sin embargo, que sólo había justicia social y ética individual y que lo demás se daría por añadidura, a base de conciencias libres en plena eclosión favorecida por una sociedad sin trabas. Pero llegó un momento en que, habiendo conquistado la sociedad sin casi darse cuenta, creyeron que ya lo habían hecho todo y que no había más que seguir haciendo rodar a la revolución por las calles. Llenaron con su arrolladora presencia las fábricas, los talleres, los campos, las escuelas, los hospitales y los frentes... sin percatarse de que hay algo que se llama política que es lo que imprime su sello a la sociedad, la hace inclinar según sus tendencias y la hace seguir rumbos —más o menos insensiblemente— concordantes con esas inclinaciones. ¿Por qué se produjo en Barcelona —que es donde se presentó la situación más típica y neta del momento a que nos referimos en julio de 1936— aquel famoso vacío de gobierno? Porque en esto del gobierno no habían ni pensado los de la CNT. Y lo grave es que no estaban ni mentalmente preparados ni prevenidos. No digo que *debieron tomar* el gobierno; lo que digo es que, una de dos: o tenían que haberlo tomado —y para eso sólo tenían que recogerlo del suelo y ya era suyo—, o *tenían que haber suprimido el existente* para que *no lo tomara nadie*, de haber sido consecuentes los anarquistas de Barcelona con su anarquismo. Pero se quedó el gobierno vacante, y al ver que los que podían *tomarlo o destruirlo* no lo hacían —¡algo sin precedentes en la historia de la humanidad, creo yo!—, el gobierno de la Generalitat, seguramente no creyendo lo que veían sus ojos, fue saliendo poco a poco de su rincón o burladero hasta volver a sentarse y retrepase en sus puestos de mando. De todo esto ya se ha hablado demasiado para insistir aquí. En el antes

citado artículo de Felipe Orero está dicho con tanta concisión como claridad, por no ir más lejos.

Lo que hay que ver es por qué el anarquismo español no supo hacer cuenco con la mano para no dejarse escapar la revolución de entre los dedos. Y esto creo que no se ha dicho —o por lo menos, no se ha dicho bastante y desinteresadamente—. Fundamentalmente, para mí no es otra la explicación sino que al MLE le faltó *ideología política*. Tenía un ideario económicosocial, una filosofía moral (quizá esto, sobre todo, y que no deja de ser capital para una ideología revolucionaria popular), ciertas ideas culturales y una flotante base de principios filosóficos, pero no una ideología política. Tiene razón Álvarez Junco al optar por el término antipolítico y rechazar el de apolítico, queriendo decir con eso que los anarquistas hacían política (la política de la antipolítica), porque política la hacemos todos, incluso aunque no queramos hacerla —que entonces es hacer política por omisión—, y por la misma razón supongo que titula su libro «La *ideología política* del anarquismo español», porque objetivamente ha hecho política —¡y no poca!— el anarcosindicalismo español. Y como él demuestra que también ha manejado una ideología, la conclusión es obvia. En su planteamiento al menos. Pero yo ya no me planteo la cuestión como historiador, sino como parte escarmentada, porque he vivido todos los pasos de esa pasión y muerte, y querría que no se repitiera más ese colosal fallo de 1936. Por eso es por lo que querría hacer entender a todos los anarquistas —o anarcosindicalistas, o libertarios— que hay una dimensión en el anarquismo todavía no alumbrada: es el cuarto oscuro de la política que de siempre ha aterrizado a los niños anarquistas. Querría

convencerles de que no tienen por qué dejar de ser niños —lo mejor del ser-hombre—, ni dejar de ser anarquistas porque entren de una vez en ese cuarto oscuro lámpara en mano y abran todas las ventanas para que quede bien iluminado... para sus fines, precisamente. Porque entonces habránse disipado las sombras de ese malentendido inmenso entre política y politiquería, o entre política y partidismo político.

De todos los ensayos —bastante mediocres, por cierto— que los Abad de Santillán, los Gastón Leval y los Isaac Puente pusieron en circulación antes de la guerra sobre el funcionamiento de una sociedad anarquista (comunismo libertario), ninguno abordaba claramente la superestructura política tal y como hay que entenderla: como red de organismos de ejecución del conjunto de resoluciones tomadas para la gestión corriente, así como de toda medida de gobierno inconsultable que hay que tomar sobre la marcha y a veces de improviso, sin olvidar la misión de representar a la sociedad en todo y por todo. ¿O es que los anarquistas tienen que prescindir de la fiesta, de la ceremonia, de toda solemnidad? Porque no hay sociedad feliz sin fiestas, ni hay sentimiento de comunidad que no venga reforzado por la ceremonia, ni hay conciencia de la historia sin el acto solemne. Y los anarquistas quieren, estoy seguro, edificar una sociedad feliz, una comunidad bien trabada por el afecto y el efecto ceremoniosos y un pueblo lo más consciente que sea posible de su historia. Y todo eso es política también.

La política es la espuma de todas las aguas que mueven el molino de una sociedad concreta y la flecha de todas las torres formando nación o comunidad con sus veletas y todo. Y no quiero hacer literatura; quiero tan sólo recordar a

grandes rasgos que, por sobre las estructuras económicas y sociales, y entre ellas, corren esas burbujitas de espuma que llamamos política alegrándolas y dándoles carácter. Quiero decir que si no queréis llamar política a la cresta resultante que indica el curso y horizonte de una comunidad, a eso que le pone cara a la conducta de un pueblo y de lo que deriva la lectura de su constitución y de su proyección en el mundo, a todos los niveles y en todas las actividades exteriores, ¿cómo lo llamaréis? La política imprime carácter a la enseñanza, a la información, a las relaciones humanas e internacionales, a los horarios, precios y salarios, a las sanciones positivas y negativas, a la justicia, la producción y el consumo, al tráfico, a las costumbres, a la habitación y urbanismo, a la ecología, a las vacaciones, a los juegos y deportes, a las artes y ciencias... Desde el diario que leemos por la mañana hasta el programa de televisión que vemos antes de acostarnos, pasando por el trabajo, el transporte, la comida, la bebida, el matrimonio, el no-matrimonio, todo está vinculado a la política del día. En una sociedad libre, la política es el resultado de la interacción entre régimen y opinión pública. Sólo con pensar la de cosas que caen fuera de los clásicos dominios de la economía y de la administración pública ordinaria, basta para admitir la necesidad de un servicio que sobrevuele, que coordine todos los organismos de funcionamiento más o menos automático y estrictamente necesario para rectificarlos en sus posibles fallos y desaveriarlos si hace falta o suplirlos de algún modo en caso de accidente, etc. Porque política es, en realidad, también la actividad social para salir de un accidente o salvar un incidente imprevisto e imprevisible, y no sólo accidente material, sino igualmente moral, cultural, etc. Pero en resumidas cuentas,

lo principal es contar con una filosofía política en la que fundar el derecho y justificar los deberes de una población congregada bajo un mismo régimen. En realidad, es la puesta en marcha, en el ámbito social, de una moral libre y mayoritariamente adoptada. Porque si Eliseo Reclus dice que la anarquía es la máxima expresión del orden, lo dice contando con esa armónica articulación de derechos y deberes llamada moral en el sentido abstracto, tanto más eficiente cuanto más conscientemente se viva (autodisciplina) y tanto más susceptible de mejorar cuanto más libremente evolucione.

Yo no pretendo servir ninguna fórmula, ni creo que haga falta tener la fórmula *a priori*. Lo que sí hay que tener es la *mentalidad* que haga posible que la fórmula de política anarquista se dé oportunamente. Y para eso hay que entender rectamente lo que es política. Tal vez por eso de que deriva de *polis* y de que el anarquismo tenga cierta proclividad ruralista —como apuntábamos más arriba— y aun en especial el anarquismo español, les venga a los anarquistas tan cuesta arriba la palabra política. Con *arquía* o sin ella, desde el momento en que se vive en sociedad se produce la convivencia y su organización, o sea: la política. O quizá, más matizadamente, la política sea la bóveda de crucería que corona la obra de esa organización de la convivencia. Comoquiera que sea, ya sería hora de que política no significara necesariamente gobierno de partidos ni Estado basado en el principio de autoridad. Porque aun teniendo solucionados los problemas de justicia social con un régimen socialista o comunista libertario, surgirán muchos otros problemas impuestos por mil cambios de gustos y necesidades de todo orden y no estrictamente del orden económico. Pues bien, competirá a la política

encauzarlos, esos problemas, y darles la mejor solución posible. De hecho, sin la política, al hombre le falta la cuarta dimensión, como si dijéramos. No basta en sociedad con las tres dimensiones: la económica, la social y la moral; es preciso coronarlas, «cupularlas» y «fachadearlas» con la política, que es el arte de vivir en sociedad. Todo lo demás puede hacerse —o en todo lo demás puede hacerse mucho— con las ciencias y las técnicas; sólo la política es sólo arte, estrictamente. Un arte que puede y debe valerse de todas las ciencias y técnicas, desde luego, como todas las artes. Por ejemplo, en la actualidad, con ayuda de la radio, el tele tipo, la televisión, el teléfono, los satélites y las computadoras, ¿cuánto más y mejor no podría articularse —al día, a la hora si hiciese falta—, ese intercambio en que decíamos consiste la política entre la representación popular y la opinión pública? ¡Cuánto más rápida, segura y fielmente que con el anticuado, lentísimo y, sobre todo, tan poco de fiar sistema parlamentario! Pero esto parecerá una chiquillada más a los ojos de los políticos profesionales (!) Claro, como que se les acabaría la bicoca y su satisfacción enorme de mandar y figurar, ¡que es algo bastante peor que una chiquillada! Los anarquistas, en este sentido, habrían de ser los verdaderos artistas de la política, porque por su moral no obedecerían a intereses creados ni a compromisos partidistas torcedores, y en su bendito maximalismo irían avanzando a grandes zancadas por una vía abierta y creadora, siempre a plena luz, convencidos como están de que el misterio y el secreto son pretextos de tapujos para encubrir algo non sancto o para disimular algo que huele a podrido.

Hay que llenar, pues, ese cuenco de la mano anarquista con buena política sana-

mente entendida, con el arte de hacer política que es el arte de vivir en sociedad. Ya que tenemos fama de utópicos —es decir, de creadores en política, diríase— honrémosla esa fama, inventemos una política anarquista que haga de la polis cerrada a cal y canto del Estado una ciudad radiante, gobernada por su propio

pueblo hecho a ejercer el arte de vivir en sociedad. Y así no ocurrirá más que una revolución anarquista se deshaga sola, después de haber costado tanto esfuerzo, tanto dolor y quebranto, tanto entusiasmo y tanta muerte, por no haberla trabado con el cemento imprescindible de una voluntad política nueva por libertaria.

Ediciones Ruedo ibérico

Gasteiz

Vitoria

De la huelga a la matanza

Escrito por las Comisiones representativas de las fábricas en lucha y por el pueblo de Vitoria, este libro revela el combate de más de dos meses que sostuvo a principios de 1976 la clase obrera gasteitarra y que desembocó en la jornada del 3 de marzo, con 5 muertos y varios centenares de heridos causados por la policía juancarlista a las órdenes directas del «centrista» Fraga Iribarne. Bajo el relato de los acontecimientos, escueto pero lleno de detalles, discurre el hilo rojo del análisis de la aparición de un nuevo movimiento obrero, que se organiza con toda la autonomía que permiten las circunstancias y que supo mantener a raya a la burguesía local y plantear a todo el pueblo de Vitoria alternativas distintas a las propiciadas por una oposición sindical y política esclerotizada.

Esta descripción y este análisis de urgencia llenan el vacío impuesto por el gobierno al ordenar la censura de artículos y publicaciones sobre el 3 de marzo de 1976 en Vitoria, fecha que ha señalado con evidencia brutal los límites de la pretendida liberalización ofrecida por la dictadura monárquica.

224 páginas

24 F

« El corazón que desprecia cualquier
[movimiento]
raramente es agitado por sobresaltos.
Así suena a veces en el silencio
de los campos un disparo de fusil. »

E. Montale

Del terror y la violencia

Hay temas que se escapan a la reflexión nada más planteados, temas refractarios al argumento o al análisis, buenos únicamente para el dictamen valorativo de conminatoria aprobación o rechazo; cuando finalmente la razón se arriesga a penetrar en ellos, lo hace abrumada de cautelas, atenta exclusivamente al distingo y la casuística, incapaz de ir realmente al fondo mismo del asunto o de tratar de iluminar ni siquiera negativamente lo que allí se oculta tras la niebla de espantos ancestrales. Este es el caso del tema de la violencia y el terrorismo como armas políticas o, mejor dicho, como armas revolucionarias. Esta precisión es importante, pues ya sabemos que, invirtiendo en buena dialéctica la frase de Clausewitz, la política es la continuación de la guerra por otros medios; es decir, que *la política lleva la violencia y el terror inscritos en su proyecto mismo*, aunque la discusión sobre cuáles pueden ser esos « otros medios » adecuados hace nacer en ella diversas escuelas, es decir, diversos partidos. En cambio, el proyecto revolucionario consiste precisamente en acabar con la guerra entre los hombres; es decir, en suprimir la necesidad de la violencia y el terror como fundamentos de la sociedad: por eso la revolución no es el desenlace de ninguna política, sino la refutación de to-

das las distintas modalidades o partidos de ésta. Para el político, pues, la violencia y el terror no plantean ningún problema teórico *en sí*, ya que acepta su necesidad como base del Estado que trata de conquistar, y sólo pueden ser materias a discutir a nivel *táctico*: cómo utilizarlas oculta o paladinamente, cómo tamizarlas, restringirlas o acentuarlas llegado el caso, etc. La posición del revolucionario es mucho más compleja porque, por un lado, su misma decisión revolucionaria ha sentenciado contra la necesidad y, por supuesto, contra la oportunidad de la violencia y el terror —es decir, se ha pronunciado contra el Estado— pero, por otro, sigue conservando *cierta* violencia y *cierto* terror como posible y conflictivo camino hacia la abolición de la violencia y el terror. Esta contradicción lleva al revolucionario a vivir y padecer radicalmente todas las dificultades especulativas que el tema comporta, en un desgarramiento que compromete por igual su teoría y su práctica o, mejor, ante todo, la artificiosa distinción entre ambas. Al decidirme a colaborar en esta colección de estudios sobre Bakunin y Marx, me ha parecido adecuado intentar contribuir, no a resolver, lo que está con mucho fuera de mi alcance, sino a plantear más atinadamente este nuclear foco infeccioso que compro-

mete por igual a ambos revolucionarios. Además, puesto que las simpatías del yo mas cercano a mí yo son mayormente libertarias y dado que terrorismo y violencia están íntimamente ligadas a lo más denostado del movimiento ácrata, he pensado que reflexionar sobre este tema puede ser la mas válida contribución que un amigo de la teoría puede prestar al advenimiento de la *anarquía*, es decir, de la comunidad y de la vida.

Lo que no parece en modo alguno adecuado es trastear el tema, echándolo por el lado del comentario histórico. Comenzar ahora a preguntarse qué pensaban realmente sobre la cuestión Bakunin o Nechaev, por ejemplo, no serviría más que para esquivar de mala manera el problema. En seguida nos desviaríamos por las peculiaridades sociopolíticas de las épocas en las que cada personaje vivió y acabaríamos encharcados de pleno en ese relativismo jesuitico que señalé al comienzo como uno de los mas próximos peligros que conlleva la meditación sobre estos escabrosos asuntos. Lo mejor es, pues, ir directamente a la cosa y tratar el problema tal y como nos afecta en este preciso momento y en nuestra concreta situación. De lo que los héroes del pasado o los luchadores del futuro dijeran sobre ello, sean el pasado y el futuro responsables y no nosotros.

En primer lugar, debe examinarse qué se entiende por violencia y terror, no sea que crezca un malentendido de base sobre los términos mismos que vamos a manejar. Se habrá advertido que, desde el título mismo de este artículo, doy por sentada la fusión de ambos azotes como si se tratasen de un caballo y un jinete, de una de esas cuatro figuras cuyo galope maldito ensombrece las páginas del Apocalipsis. En realidad, ambos se reúnen en ese fantasma privilegiado, la guerra, sobre

el cual siguen estando basados todos los imperios y poderes de este mundo. En cierto modo, tal como Hegel vio, el principal papel de todo Estado es mantener a sus súbditos bajo la permanente amenaza de la guerra, es decir, en paz. La paradoja de Unamuno no es tan chocante como parece: toda paz es paz en la guerra y cuanto más presente esté la guerra en la paz, impregnándola con sus modales y brusquedades, mas pacífica será la paz. Violencia y terror son la imprescindible dosis de guerra que necesita toda organización estatal para subsistir en paz; sin ellas, se entraría en un reino inimaginable situado mas allá de la guerra y la paz, mas allá, por supuesto, del Estado.

Según el mito más o menos aceptado, lo que el hombre buscó en la sociedad de los demás hombres fue su conservación física, el resguardo de esas violencias y terrores «naturales» de los que ya nada sabemos; el Estado, que aspira naturalmente a la máxima naturalidad, conserva la violencia y el terror, un permanente aunque frecuentemente relajado estado de guerra, para que el hombre no se olvide de la necesidad asociativa y se entregue a hacer lo que quiera, como si estuviera solo. Violencia y terror serán entendidos aquí, hasta entrar en mayores sutilezas, como *el acto y la amenaza de la destrucción física*. Obviamente, tal destrucción admite diversos grados y especificidades, según los sentidos atacados y la modalidad del ataque: mutilación de la voz o del silencio, imposición de sonidos, ocupación de la memoria, limitación mayor o menor de movimientos, privación de luz, de paisajes, deslumbramiento, hambre, sed, desgarramiento de los miembros u órganos del cuerpo, muerte. En el Estado, todo remite de uno u otro modo a la destrucción física, tanto la desobediencia como la insolidaridad, el egoísmo o incluso la

obediencia excesivamente confiada. La jungla poblada de rugidos y ojos brillantes que agrupó a los primeros hombres en torno al recién conquistado fuego se ha interiorizado, es la *voluntad del individuo*. Dentro de cada ciudadano potencialmente levantisco acecha la destructiva naturaleza, lo que justifica todas las coacciones estatales: al individuo, demasiado natural, hay que hacerle violencia para que se pliegue a la ciudadanía. Es *natural* que así sea, dice el Estado, que está basado en el terror y la violencia porque se compone de individuos inevitablemente «naturales»; y la coacción queda justificada en un doble sentido: la violencia sobre el Individuo se explica apelando a que su naturalidad se opone a la Sociedad vigente, mientras que el terror reinante en la sociedad tiene por coartada la multiplicidad de naturalidades individuales que hay violentamente que reprimir. Consecuentemente, la revolución sería la completa abolición de los violentos y terroríficos residuos naturales que el Estado administra en la sociedad humana: la revolución pretende propiciar la comunidad plenamente *artificial*. En ella, la distinción misma entre individuo y Sociedad desaparecería como un último resabio de ese estado de naturaleza que se mantiene como principal cimiento de la naturaleza del Estado.

La violencia y el terror son el instrumento de cohesión por excelencia que se utiliza en el Estado. No se conoce fuente más eficaz de *unanimidad*... Admitido que en el hombre acecha la naturaleza, es decir, lo antisocial —ferocidad rapaz, egoísmo desenfrenado, concupiscencia que no admite límites—, sólo por terror y violencia se puede sacar algo «humano» de él. Los males que provienen de la *fisis* sólo por medio de la destrucción *física* o su amenaza pueden curarse. Aquí hay que salir

al paso de la habitual banalidad que trata de distinguir entre terror y violencia de los oprimidos, de los que se enfrentan por la violencia a la violencia estatal. En el *Estado fundado en el terror y la violencia, toda violencia y todo terror son estatales*, es decir, provienen de la convicción de que en el individuo opuesto a la sociedad y en la sociedad opuesta al individuo hay una naturalidad a controlar y que sólo puede ser controlada por la amenaza o el acto de la destrucción física. El Estado no son los capitalistas, la policía ni los bomberos, sino todos y cada uno de quienes no conocen otro instrumento que la violencia y el terror para reprimir la voluntad del individuo, ese foco infeccioso de naturaleza que quiere lo indebido, en cualquier momento y a toda costa.

Da exactamente igual para el caso que el brote de voluntad natural a reprimir adopte el aspecto de ansia de poder en el autócrata, de codicia sin escrúpulos en el explotador o de pasión destructiva en el dinamitero: todos caen bajo la violencia y el terror, todos son reos de muerte condenados por un mismo tribunal —el Estado represor-conservador de la Naturaleza— aunque unos sean ejecutados por instancias oficiales y otros por «espontáneos» ilegales. Por medio del terror y la violencia sólo se puede imponer y conservar el tipo de sociedad estatal que conocemos, escindida en una racionalidad represora y una naturalidad destructiva y reprimida: la primera legisla, jerarquiza, controla, explota y produce, mientras que la segunda sufre en el trabajo, se frustra en el matrimonio, enloquece de anhelos sin medida y sueña con degollinas e incendios. Esta sociedad escindida puede ser más justa o puede estar peor organizada, pero en todo caso será radical y profundamente *insatisfactoria* para quienes aspiran a una comunidad crea-

dora, armoniosa y pacífica: pues la sociedad escindida nunca podrá prescindir de la guerra, cuyos dos bandos irreconciliables se desgarran perpetuamente en el corazón devastado de cada uno de sus aterrorizados y violentos ciudadanos.

En cambio, para el alma rebelde que no acepta la escisión, el problema se plantea de manera muy distinta. En primer término, la Naturaleza es una sombra de obiedad sospechosa, cuya perturbadora presencia está demasiado ligada a todos nuestros males como para aceptarla sin disputa. Quizá hubo Naturaleza, quizá vuelva a haberla, de eso nada podemos saber de cierto: pero por el momento lo único cierto es que la Naturaleza es el prototipo mismo de falsa gran idea, núcleo insondable que positiviza nuestras desdichas demasiado humanas ligándolas a una inexorabilidad prestigiosa, a una necesidad inatacable por definición que, aspirando a reconciliarnos de inmediato con nuestros orígenes y todo nuestro pasado, en realidad justifica nuestro presente y condena nuestro futuro. Nada hay en el hombre ni en el mundo de ciertamente natural, nada desde que el hombre piensa, trabaja o desea: aceptemos las consecuencias de la manzana que cominos en el Jardín y aceptémoslas hasta el fondo, pues es la única forma de que lleguen a redundar en nuestro provecho y no sólo en nuestro exilio. Cierto que en el hombre, en cada hombre, hay una voluntad que la razón productiva, legislativa y analítica no domina por entero, pero esa voluntad es tan inmaculadamente artificial como la razón misma; nuestros deseos no son antisociales, sino antiestatales; son nuestra más refinada y lírica capacidad artística: no son el último recuerdo del tigre, sino quizá el primer regalo del ángel. Precisamente el carácter artificioso del deseo lo

vincula indisolublemente al gran artificio racional, esperanzándonos de este modo sobre el posible fin de la escisión. La violencia y el terror no son el último residuo de la naturaleza, sino la primera invención del Estado: de anteriores violencias y terrores, como de anteriores batallas, cacerías o amores quizá sepan nuestros sueños, pero en todo caso no *nosotros*; y somos nosotros quienes nos hallamos enredados en un terror y una violencia particulares que ninguna apelación a lo primigenio puede hacer sin más tolerable. Son un terror y una violencia plenamente artificiales quienes perpetúan la escisión estatal entre trabajo y ocio, poseedores y desposeídos, normalidad y perversión, hombre y mujer, razón e imaginación... Nuestra supuesta espontaneidad salvaje es *inducida*: el poder separado que se sustenta de y en nuestra debilidad necesita reflejar de vez en cuando su ferocidad en la impotencia del individuo que trata de convertirse él mismo en poder, es decir, que aspira inútilmente a separarse de sí mismo sin pagar por ello, o sea, conservando su fuerza. La represión que acaba con esta insurrección falsa, que en realidad es un acto de desesperada sumisión, marca la recaída en la debilidad y el reforzamiento consiguiente del Leviatán. Los supuestos atributos de la antisocial voluntad «natural» son en realidad los del Estado —rapacidad, egoísmo paranoico, agresividad, desprecio del interés minoritario por débil o diferente...— proyectados en una intimidad cuya presunta espontaneidad está controlada y determinada de antemano. Lo que se nos consiente como Naturaleza es lo que el Estado monopoliza como auténtico heredero de la Naturaleza y para precavernos de recaer desconsideradamente en ella. De este modo, cuanto más naturales nos empeñamos en ser, en mejores ciudadanos se nos convierte.

De nuestros deseos poco podemos decir, salvo que su espontaneidad creadora está inextricablemente mediatizada por las leyes y canales del Estado en que se dan. Esta mediatización no sólo es represiva, como superficialmente puede creerse: el control del Estado estriba tanto en suscitar y orientar deseos como en mutilarlos.

Si tuviésemos que describir brevemente esa intimidación artificial y artística que consiste de algún modo frente a lo vigente, los rasgos negativos serían los únicos válidos. Intimidación que no acata la necesidad de lo necesario, es decir, la necesidad de la muerte, que no consiente identificarse con lo instrumental, que frente a la mediocridad sin esperanza o el boato cruel proclama su ardiente parentesco con la excelencia. Esa intimidación trasciende en cierto modo la contraposición subjetivo/objetivo, pues no aísla de la empresa de vivir en común sino que requiere para ella un fundamento mejor. Si la llamamos por el nombre que ha recibido en la tradición cultural —lo *sagrado*— quizá escandalicemos oídos progresistas, pero apuntaremos directamente a lo que en ella escapa a los repetitivos y legislados mecanismos de lo «natural». No trato de pintar con purpurina beatífica la intimidación, que ciertamente encierra los riesgos más hondos y oculta quizá más sangre en sus entresijos de la que todos los Tamerlanes del mundo podrán verter jamás. Pero en su negación sin límites está la nostalgia *activa* de una vida no escindida, de justicia sin crueldad y amores sin cálculo: ella es el único motor que nos levanta contra la muerte, la coacción y el expolio. En tanto que el Estado no acalle efectiva e irrefutablemente toda disidencia —es decir, no logre convencernos realmente de la inexorabilidad de nuestra miseria y dolor— el ímpetu del deseo seguirá siendo para las almas

rebeldes, no la coartada del terror y la violencia, sino la promesa grabada a fuego en nuestra carne y nuestro espíritu de que un día han de acabar.

Ahora bien: hemos hablado de revolucionarios, de almas rebeldes. Pero esos míticos y refulgentes personajes aparecen raramente: quizá algún día los veamos apuntar en unos ojos amados o latir en nuestro propio corazón, pero por breve tiempo. Todos somos simples ciudadanos, de primera o segunda, afortunados o abrumados hasta la desesperación: todos ciudadanos y poco más. En tanto que ciudadanos, simples reflejos del Estado y menesterosos de terror y violencia para casi todo: para entendérselas con el amor, para mejorar en nuestro trabajo, para tener a raya a los otros y a lo que en cada yo hay de otro. En tanto llega o no llega la revolución, somos Estado y apenas podemos ni imaginarnos de otro modo. Si bien claro está que el terror y la violencia son lo único eficaz en nuestra condición, ¿cómo habremos de renunciar a ellas en los pasos previos a la liberación definitiva? En las urgencias de la explotación y la vida mutilada, ¿cómo no utilizar el medio por excelencia, aunque sea con el fin de volverlo contra sí mismo y llegar a inutilizarlo para siempre? Se ha dicho: *simil similibus curantur*. ¿No podemos lícitamente imaginar que sólo el terror puede espantar al terror, que sólo la violencia puede doblegar la cerviz de la violencia? Después de un más o menos trabajoso recorrido teórico, llegamos ahora al caso práctico que quizá motive nuestra indagación. Digo «quizá» porque ninguno hemos esperado tanto para optar por el terror y la violencia en nuestra práctica cotidiana: los hemos aceptado como se acata lo inevitable y sin duda esperamos ahora de la teoría una final justificación de su uso, el definitivo

espaldarazo a lo real que el discurso hegeliano nos ha acostumbrado a exigir de todo teorizador que se precie. Aquí, sin embargo, no se juega a eso: que algo sea irremediable no basta para que merezca pleitesía. En el fondo, lo que se pide comúnmente a la teoría no es tanto un planteamiento problematizador de los temas que acomete como un certificado de buena conducta para lo que, con falsa resignación, hemos decidido que «hay que hacer queramos o no». La reflexión, en cambio, paraliza, sobre todo cuando no se limita a dar el visto bueno a lo vigente. En mi caso concreto, cuento con la excusa de haber advertido al lector desde un comienzo que mi objetivo era sólo contribuir a plantear correcta y radicalmente el tema, en toda su profundidad y más allá de cualquier anecdotario histórico-político, pero que en modo alguno aspiraba a resolver la perplejidad ante el «¿qué hacer?» de cada revolucionario. Fundamentalmente, porque la respuesta al «¿qué hacer?» nunca es teórica ni especulativa. Intentaré ahora unos últimos apuntes más ceñidos a lo circunstancial, a modo de prolongación episódica de lo antes expuesto: si su insuficiencia se hace demasiado patente, vaya en mi descargo que el propósito primordial de este trabajo se agota de algún modo en lo hasta aquí expuesto.

El revolucionario *quiere* ser eficaz: la pasión exige cumplimiento, conquista, no tan sólo contemplación deleitosa. Puesto que el terror y la violencia son lo más eficaz, la tentación de recurrir a esas armas —como cualquier político— se hará casi irresistible. Sin embargo, algo debe ser destacado, algo que cambia totalmente el enfoque práctico del asunto: el terror y la violencia son lo más eficaz y útil *para el Estado*. No para la revolución; es decir, no para la destrucción del Estado. El

Estado no puede subsistir, como hemos visto, más que apoyado en la guerra; pero la revolución no puede declarar la guerra ni siquiera al Estado, pues tan cierto es que el Estado se apoya en la guerra como que la guerra necesita y engendra Estado. Por decirlo de otro modo, de toda guerra, incluso de la guerra contra el Estado, sólo un Estado puede derivarse. La guerra no es un medio neutro, no es un cuchillo de excursionista que sirve para lo que uno pida en cada momento dado. La eficacia estatal y la eficacia revolucionaria se contraponen; incluso podríamos extremar este dictamen: puesto que la revolución no tiene lenguaje propio, sino que tan sólo se acomoda en los intersticios del lenguaje vigente, en su inversión semántica, conceptos como «eficaz» y «útil» sólo pueden expresar lo eficaz y útil según el Estado, mientras que lo efectivo para la revolución pasará a ojos del discurso establecido como lo máximamente ineficaz y estéril. ¿Hará falta recordar una vez más que tanto el Estado como el fugaz y puntual revolucionario coexisten en cada uno de nosotros, en el discurso que nos afirma y en el que nos desmiente, en el que nos tranquiliza y en el que nos alarma? A quien diga que sin terror y violencia nada ha logrado nunca hacerse, pídasele que muestre una sola ocasión en que el terror y la violencia hayan producido otra cosa que Estado con todas sus lacras definitorias, un solo caso en que el terror y la violencia hayan exterminado eficazmente violencia y terror. Es evidente que, puesto que aún somos ciudadanos y vivimos en estado de paz/guerra, a veces la violencia es lo único que puede preservarnos de la destrucción física y así nos vemos forzados a recurrir a ella; en modo alguno pretendo negar en todo caso la oportunidad del empleo de terror y violencia para rescatarnos de la aniquilación a nosotros mismos, a los débiles o a los

que amamos, o para evitar irreparable daño de la justicia o la libertad. Tampoco dentro del Estado y resignados a él puede tolerarse todo... Pero lo importante es saber que vernos obligados a recurrir a terror y violencia es parte de la miseria misma que nos oprime, que nada de revolucionario ni de realmente liberador hay en tales armas, que ninguna esperanza de superar nuestra condición de ciudadanos puede extraerse de ellas y que la vida y la autonomía que su uso nos conservan las pagamos al más alto precio, al de ver vida y autonomía perpetuamente amenazadas por la sociedad de la guerra. Quien sólo recurre a la violencia al verse estrictamente forzado a ello, sin ilusión y sin énfasis, con la amargura de quien se mutila para conservar el resto del cuerpo sano, en una palabra, quien sólo recurre a la violencia y el terror *haciéndose violencia a sí mismo y aterrorizándose de su condición*, ése es, si no un revolucionario, al menos un ciudadano lúcido, cuyo íntimo desgarramiento quizá porte en sí gérmenes eficazmente liberadores. Pero como cada uno de nuestros gestos violentos va acompañado de un íntimo vértigo feroz, de un regocijo cruel, poca duda puede cabernos de nuestra complicidad artificialmente «natural» con lo que necesita de la guerra para subsistir y medrar. El terror y la violencia, incluso por la mejor de las causas, nos convierten siempre en sicarios del tirano.

Esta consideración del terror y la violencia como contrarrevolucionarios nada tiene que ver, según creo que queda claro, con los rechazos *tácticos* de tales armas por parte de los partidos socialdemócratas y parlamentaristas. Estos últimos se mueven en el plano de la política: dan por hecho la existencia y la necesidad de un terror y una violencia institucionales, para conseguir cuyo control —lo que se

llama «el Poder»— a veces bastan instancias democráticas, pactos, cabildeos económicos o intrigas de salón, etc... A fin de cuentas, pueden permitirse el lujo de ser pacíficos en pequeña escala precisamente porque están decididos a ser violentos en grande, es decir, a mantener cárceles, ejércitos, policías, manicomios, fábricas, etc. tal y como hasta ahora. Para una modificación tan nimia —nombres nuevos en lo alto del escalafón o nuevas técnicas de rendimiento laboral— no parecen precisas ni siquiera aconsejables grandes matanzas fuera de programa... basta con mantener vigentes todas las solitas instituciones de la muerte o con prometer solemnemente al respetable público la firme decisión de mantenerlas.

Pero lo auténticamente difícil empieza cuando se aspira a eliminar todas las instituciones de la muerte y se percibe la imposibilidad radical de volver el terror y la violencia contra sus propias pompas y obras. Y es que la violencia y el terror son un *estado* general de la sociedad, no la decisión personal de tal o cual individuo: esto invalida el mito de la responsabilidad *privada*, de tanto alcance ético como superfluo en lo social, es decir, en la aspiración no a un conjunto aleatorio de individuos buenos o malos, sino a una comunidad ética en la que se den las condiciones públicas de ejercicio de la virtud. El funcionamiento social del mito de la responsabilidad privada es base de instituciones de la muerte de tanta solera como la pena capital y el atentado criminal contra hombres políticos. En este sentido, el viejo dictamen de que el terror se alimenta de terror y la violencia engendra violencia es perfectamente exacto. Sólo la renuncia al uso de ambos flagelos puede lograr hacer apagarse sus piras funerarias, por falta de combustible. La ambigüedad de la instancia a lo respon-

sable «en mi fuero íntimo», en «mis intenciones», cuando se trata de este campo, tiene una curiosa confirmación en las «infiltraciones» de policías en grupos terroristas. Frecuentemente, los biempensantes se escandalizan afirmando que tal secuestro o tal crimen de un grupo terrorista de izquierdas sólo beneficia a la derecha y de ello deducen que en tal organización se ha infiltrado algún representante del Orden que desvía de sus sanos propósitos a los revolucionarios. Incluso dentro de esos mismos grupos late constantemente la sospecha sobre quién pertenece «en su fuero íntimo» a la policía y quién a la rebelión. Y, claro está, muchas veces alguien que es «en su fuero íntimo» policía se incrusta en un grupo subversivo y finge poseer un «fuero íntimo» revolucionario, del mismo modo que el suspicaz terrorista que vigila a sus compañeros en busca del delator tiene que superponer un «fuero íntimo» policial a su primigenio «fuero íntimo» subversivo.

En realidad la infiltración del Orden se ha realizado desde un principio y sin necesidad de ningún agente doble: ha penetrado en forma de necesidad del terror y la violencia entre quienes aspiraban a terminar con la sociedad basada en ambos. Y luego sólo cabe comprobar desoladamente que el Orden, que tantas dificultades parece experimentar para asimilar ciertas costumbres o ciertas ideas, nada asimila con tanta fruición y aprovechamiento como la violencia «venga de dónde venga» y reciba «en el fuero íntimo» de quien la maneja el sentido que sea. Por eso el policía tiene que financiar grupos terroristas o inventarlos cuando no los hay, y participar con entusiasmo en auténticos actos subversivos, mientras que el terrorista interioriza los hábitos y trucos del policía para tratar con sus camaradas y acaba a veces cediendo a la

«neurosis de delación» que culmina dramáticamente el doble (o triple) juego, creando repentinamente el policía cuya presencia latente conjuraban sin cesar todos los miembros del grupo. El Orden no es más que la administración del Desorden y para que funcione necesita echar constantemente Desorden (naturalmente, Desorden del «suyo», es decir, violento y terrorífico, guerrero) en sus calderas. Atascado en las trampas de una responsabilidad cuya privacidad es puramente acusatoria y, en último término, mortífera, el individuo termina por aceptar «en su fuero íntimo» que sólo se puede ser víctima o verdugo, que la reja es necesaria y sólo puede elegirse entre estar a un lado o a otro. Aquí cobra todo su sentido la desesperada e irónica exhortación del condenado de Bataille a los mirones que asistían a su ejecución: «No confeséis *nunca*».

Privado de lo eficaz por excelencia desde el punto de vista del Estado, el revolucionario que no confía en el terror ni la violencia no tiene por qué verse condenado, empero, a la inacción ni resignado a ser convertido en víctima por quienes no quieren renunciar a ser verdugos. Para Georges Sorel, por ejemplo, la cristalización de lo que él llamaba violencia revolucionaria era la *huelga general*, un medio que, como toda clase de huelga o forma explícita y activa de *no querer*, no entra en modo alguno en lo que aquí se ha considerado violencia o terror. Estos tipos de patente no querer siguen siendo, mientras no se demuestre lo contrario (y, ¿cómo se ha de demostrar definitivamente?), formas válidas de lucha revolucionaria. Lo mismo ocurre con todas aquellas fórmulas paralelas o alternativas que la imaginación propone a las formas vigentes de gestión de las cosas, basadas ahora en terror y violencia. Y, ante todo, en aquella

retórica crítica, persuasiva, preguntona, dudadora, que hace permanente propaganda de las objeciones al Sistema de la Razón establecida y acumula sospechas sobre la necesidad de lo necesario. Esta retórica no se dirige a la supuesta «naturalidad» feroz y espantosa del hombre, que el Estado suscita y apalea alterna-

tivamente, sino a las cualidades más artificiales con que contamos: el humor, el escepticismo, el placer que busca compañeros y cómplices, la pereza, el aburrimiento, la piedad... Sólo en ellas pueden irónicamente confiar para esperar lo auténticamente Otro quienes abominen sin vacilar de toda guerra santa.

Colección España contemporánea

Ortzi

Historia de Euskadi

El nacionalismo vasco y ETA

Libro histórico que arranca de un pasado lejano (organización tribal, feudalismo, luchas banderizas, nacimiento de la burguesía y del capitalismo comercial, guerras carlistas), libro de historia cercana (desarrollo del capitalismo industrial y financiero, República y guerra civil), libro de historia que se está haciendo (franquismo y ETA). Índice: Apuntes prehistóricos y medievales para la comprensión de Euskadi. La Edad moderna y los Fueros vascos. Carlistas y fueristas: el antijacobinismo popular vasco del siglo XIX. La Restauración de 1874 y el surgimiento del nacionalismo vasco: independentistas y colaboracionistas. Fascismo contra nacionalismo vasco. El Estatuto de autonomía y el gobierno de Euskadi en la guerra civil y en el exilio. La crisis del franquismo y la cuestión vasca: Euskadi ta Askatasuna (ETA), movimiento socialista vasco de liberación nacional. Epílogo. Reflexiones sobre socialismo y patriotismo vasco. Índice de nombres.

456 páginas

60 F

Ruedo ibérico

Ayuntamiento de Madrid

jo» fuera la fuente de la producción y del valor. Además hoy se sabe que muchos de estos pueblos primitivos dedicaban a actividades directamente encaminadas a su subsistencia un tiempo muy inferior a la actual jornada laboral dedicando, sin embargo, buena parte de su tiempo y esfuerzo al rito y al intercambio simbólico con la naturaleza. Todo esto se considera desde la óptica de la nueva religión como reminiscencias de un estadio infantil de la humanidad. Con ello no sólo se relega a la «madre naturaleza» al papel de mero objeto pasivo y dominado que se ofrece sin contrapartida a las veleidades depredadoras del «padre trabajo» con una única finalidad «productiva», sino que se desprecia cualquier otro tipo de intercambios entre el hombre y la naturaleza que no vayan destinados a este fin. No es el intercambio simbólico, gratuito, placentero, lo que se estima que debe orientar esta relación entre el hombre y la naturaleza «válida para todas las formas de sociedad», sino la procreación de productos materiales.

La exportación a todo tiempo y lugar de estos conceptos e ideas propios de la «economía política» o la de otros —como los de relaciones de producción, fuerzas productivas, superestructura...— más o menos originarios de Marx se debe a que éste, como buen creyente en la idea del progreso, consideraba que el capitalismo, más que un sistema social distinto de los anteriores, era «la organización histórica de la producción más desarrollada y variada»¹⁷. Al igual que ciertos alquimistas esperaban que el conocimiento del microcosmos más complejo (el cuerpo humano) les permitiría desvelar todos los secretos de la naturaleza, Marx creía que «las categorías que expresan las relaciones de la sociedad burguesa y que permiten comprender su estructura, permiten al mismo tiempo darse cuenta de la estructura de todas las formas de sociedad desaparecidas»¹⁸.

¿Alcanza al menos Marx a explicar en su raíz las situaciones de dominación del hombre por el hombre que tienen lugar bajo el capitalismo? ¿Logra realmente subvertir en nombre de la idea del progreso, de la producción, del trabajo, al sistema que las había engendrado? Trataremos de esbozar cómo Marx intenta sacar partido revolucionario a la ciencia que construyó sobre estos cimientos.

En otra época fue frecuente entre los creyentes en el progreso el esperar que la máquina de vapor trajera la democracia. Marx creía que el desarrollo de las fuerzas productivas, al chocar con su envoltura capitalista, acabaría trayendo el socialismo. El planteamiento de Marx era

menos simplista que el de los demócratas partidarios de la máquina de vapor. Marx incluía un eslabón intermedio: el proletariado. El capitalismo al desarrollarse originaba un aumento numérico y organizativo del proletariado con lo que en el fondo cavaba su propia tumba. No era en vano que el *Manifiesto comunista* empezara afirmando que «toda la historia de la sociedad humana es la historia de la lucha de clases». El aparato conceptual que Marx había tomado prestado de la «economía política» le sirvió para, una vez depurada la teoría del valor trabajo, elaborar su teoría de la plusvalía con el fin de precisar cuál era la parte del valor «creado» por el trabajador que se apropiaba el capitalista, esperando facilitar así con argumentos científicos la toma de conciencia del proletariado de su condición de explotado y acelerar mediante la lucha de clases la marcha de las ruedas de la historia.

Sin llegar al extremo de considerar toda la historia de las sociedades humanas como una historia de la lucha de clases, parece lógico suponer que sean las clases y grupos más oprimidos los que estén mayormente interesados en cambiar el sistema que les oprime y actúen más en consecuencia con sus intereses. En esto Bakunin coincidía con Marx al poner en el proletariado sus esperanzas revolucionarias. Bien es verdad que en el capitalismo del siglo XIX la mayoría de las mercancías producidas, y en especial las que estaban al alcance de los trabajadores, servían de forma bastante directa a las exigencias del mantenimiento de la vida humana. Así, la teoría de la plusvalía y su ley del empobrecimiento del proletariado, servían entonces más o menos para teorizar sobre el reparto de un valor vital: la lucha por el reparto de la plusvalía era en suma una lucha por el pan. Pero también es verdad que no parece que ese proletariado incipiente sometido a unas condiciones de vida infrahumanas, necesitara de muchos artificios científicos para tomar conciencia de su condición de explotado. Sin embargo, actualmente, cuando en los países de capitalismo «maduro» se asiste a una polución de mercancías y a una degradación de la calidad vital de las mismas y, en general, de las condiciones de vida, cuando buena parte de los trabajadores no trabajan ya para asegurar su subsistencia sino para emular el patrón de consumo de las clases dominantes, cuando la lucha por el reparto de la plusvalía se traduce en reivindicaciones de «nivel de vida» medido

17. C. Marx: *Op. cit.*, p. 169.

18. *Ibid.*, p. 169.

por la posesión de ciertas mercancías ofrecidas con este fin, el centrar la lucha de clases en este reparto de la plusvalía constituye un factor más de integración, como lo demuestran en la práctica de cada día las respetuosas reivindicaciones económicas de las socialdemocracias y los eurocomunismos. De tanto discutir el reparto del pastel se acaba aceptando el contenido del mismo, lo cual, por otra parte, es lógico ya que no podía concebirse de otra manera a partir de los conceptos de «producción» y «valor trabajo» sobre los que Marx construyó su ciencia y que como se ha indicado constituyen un velo ideológico que impide estudiar en toda su radicalidad las distintas formas de dominación que tienen lugar bajo el capitalismo.

En este aspecto resulta hoy más clarividente el pensamiento de Bakunin que, libre de estas ataduras científicas, planteaba la lucha de clases en el terreno más amplio de la lucha contra la autoridad. Aún aceptando el papel revolucionario del proletariado, desconfiaba del potencial revolucionario de ciertas aristocracias obreras y ponía más esperanzas en ciertos grupos oprimidos y marginados económica o socialmente que Marx calificaría despectivamente de «lumpenproletariado». Asimismo, confiaba más en las posibilidades revolucionarias de ciertos países en los que el capitalismo estaba menos desarrollado y en los que los trabajadores eran objeto de una mayor explotación y estaban menos «pervertidos» por la ideología dominante. (Véase en este mismo número el artículo de Freddy Gómez, «Los puntos de ruptura entre Marx y Bakunin»).

Y en la medida en que perdía radicalidad la crítica económica formulada por Marx al capitalismo, la perdía también su crítica al Estado cuya desaparición como superestructura parasitaria de la sociedad se esperaba como resultado final de la desaparición del capitalismo: si fallaba la crítica económica como aguijón de la lucha de clases para subvertir el capitalismo, con mayor motivo fallaría el último eslabón de la cadena lógica de Marx, la extinción de Estado. Por otra parte, Marx considera buenos en sí el desarrollo de las fuerzas productivas y la concentración económica originados por el capitalismo, siendo el reverso de esta última una mayor concentración de poder y un reforzamiento de la autoridad y del Estado. Por ello, la consideración de la concentración económica como algo inevitable y deseable que caracteriza a la obra científica de Marx, se contradice con su crítica al Estado que alcanza un importante radicalismo verbal en ciertos

pasajes de su amplia obra escrita. También la idea de Marx de que una vez muerto el capitalismo se iniciaría un proceso de agonía del Estado que conduciría a su total extinción serviría después para justificar el abandono, por innecesaria, de una lucha abierta contra el Estado bajo el propio capitalismo que intentara socavarlo día a día, o al menos poner coto a la extensión de este principal baluarte de la autoridad.

Sobre estas críticas de Marx al Estado y el poder, sobre el concepto de praxis revolucionaria, sobre la idea de la lucha de clases o sobre la organización del proletariado y la acción directa, como la que se reflejaba en la frase de que «la emancipación de los trabajadores sólo puede ser obra de los trabajadores mismos», así como sobre ciertos análisis políticos de situaciones concretas, se ha intentado establecer una síntesis marxobakuniniana. Pero, a nuestro juicio, la mayoría de estos conceptos —que suelen estar más elaborados en la obra de Bakunin— son en la obra de Marx accesorios más o menos fluctuantes a su sistema científico y no siempre coherentes con él. No es casual que lo que perdurara de la obra de Marx no fueran estos análisis y pensamientos más o menos fluctuantes, particulares y vivos, ni sus afirmaciones sobre la relatividad de las ideas, los conceptos y los sistemas sociales. Lo que el marxismo ha hecho perdurar de la obra de Marx ha sido un nuevo imperialismo de las ideas basado en un sistema de pensamiento cerrado, sistema que se ha visto degradado y ofrecido como un nuevo dogma que ha pasado a formar parte de la ideología dominante, a la cual ha prestado un enorme servicio divulgador al presentarla a los oprimidos bajo una falsa envoltura revolucionaria. (Sobre el marxismo como sistema que ha pasado a formar parte de la ideología dominante véase en este mismo número el ensayo de García Calvo, «Apogemas a propósito del marxismo»). Así, como señala Arthur Lehning en páginas siguientes («El catecismo marxista»), «quien quiera abordar a Marx como socialista y considerarlo como tal, no tiene más remedio que incorporarlo a las filas de los utópicos que él mismo tanto había combatido y ultrajado. De otro modo tendremos que dejarlo en el panteón de los hombres de ciencia del siglo XIX en calidad de sociólogo y economista».

No deja de conmovernos el observar cómo el propio Bakunin influido por las ideas de la época y consciente del carácter asistemático e inacabado de su obra se ve impresionado por la sabiduría de Marx y muestra una admiración

reverente por sus elaboraciones científicas¹⁹. Pero hoy, pasado un siglo, estamos en mejores condiciones para denunciar el carácter integrador del dogma científico marxista cuyas primeras piedras había colocado el propio Marx. Las elaboraciones de Marx en el campo de la economía —tantas veces esgrimidas por los doctores del «socialismo científico» para anatematizar como utópicos a los revolucionarios incrédulos— han constituido un buen vehículo divulgador de la ideología dominante, mientras que su eficacia para descubrir y criticar las distintas formas de dominación y explotación que tienen lugar en el mundo actual parece bastante limitada y, en ocasiones, engañosa. Con la perspectiva que nos ofrece este siglo de distancia podemos afirmar sin ningún apasionamiento

que, a nuestro juicio, la obra de Marx es más científica, acabada, cerrada y está más momificada e integrada en la ideología dominante que la de Bakunin. Mientras que la obra de este último, precisamente por ser menos científica y cerrada, por estar menos supeditada a la «economía política» y por ocuparse en primer lugar del tema de la dominación y de la crítica de la autoridad y del Estado que desborda ampliamente el marco de la economía, mantiene una mayor vitalidad revolucionaria.

19. «Ninguna obra, que yo sepa, contiene un análisis tan profundo, tan luminoso, tan científico, tan decisivo...» señalaría Bakunin a propósito de *El capital* (citado por Carlos-Peregrín Otero en su artículo incluido en este mismo número, p. 107-126).

Cuadernos de Ruedo ibérico

6, rue de Latran, 75005 Paris
Teléfono 325 56-49
CCP 16586-34 Paris

Precio de venta: cuaderno ordinario a partir del número 43: 10 F; cuaderno ordinario a partir del número 36: 9 F; cuaderno ordinario del número 7 al 35: 7 F; colección completa (números 1 al 42): 450 F. La suscripción a Cuadernos de Ruedo ibérico da derecho al 20 % de descuento en la compra de libros pertenecientes a nuestro fondo o al de aquellas editoriales en venta en nuestra librería.

Condiciones de suscripción:

6 cuadernos
ordinarios

Francia
Otros países (correo ordinario)
América (correo aéreo)
América latina (correo certificado)
Número simple

57 F
65 F
115 F
85 F
10 F

España contemporánea

HUGH THOMAS

La guerra civil española

2 tomos 1168 páginas 110 F

GERALD BRENNAN

El laberinto español

Antecedentes políticos y sociales de la guerra civil

330 páginas 9 mapas en colores 39 F

GUY HERMET

Los comunistas en España

216 páginas 33 F

STANLEY G. PAYNE

Falange. Historia del fascismo español

276 páginas 39 F

IGNACIO FERNANDEZ DE CASTRO

De las Cortes de Cádiz al Plan de desarrollo

412 páginas 60 F

JUAN MARTINEZ ALIER

La estabilidad del latifundismo

440 páginas 7 mapas 17 documentos fotográficos 51 F

STANLEY G. PAYNE

Los militares y la política en la España contemporánea

498 páginas 66 F

DANIEL ARTIGUES

El Opus Dei (Nueva edición corregida y aumentada.)

256 páginas 33 F

ROBERT G. COLODNY

El asedio de Madrid

304 páginas 83 documentos fotográficos 33 F

FRANZ BORKENAU

El reñidero español

256 páginas 36 F

Ruedo ibérico

Ayuntamiento de Madrid

Colaboran en este fascículo:
Hans Magnus Enzens-
berger, Rudolf de Jong,
Arthur Lehning,
Agustín García Calvo,
Freddy Gómez, Carlos-
Peregrín Otero, Carlos
Díaz, José Alvarez
Junco, Francisco
Carrasquer y Fernando
Savater.

Prix : 30 F

Ayuntamiento de Madrid