

EL ANARQUISMO
FRENTE AL DERECHO

Grupo de Estudio sobre Anarquismo

EL ANARQUISMO FRENTE AL DERECHO

Lecturas sobre Propiedad, Familia,
Estado y Justicia

El anarquismo frente al derecho : Lecturas
sobre Propiedad, Familia, Estado y Justicia /
Aníbal D'Auria...[et.al.]. - 1a ed. - Buenos
Aires : Libros de Anarres, 2007.
300 p. ; 20x12 cm.

ISBN 978-987-22440-8-8

1. Anarquismo.
CDD 320.5

Corrección: Eduardo Bisso
Diseño: Diego Pujalte

© Libros de Anarres
Av. Corrientes 4790 C.P. 1414
Buenos Aires / Argentina
Tel: 4857-1248 / 4115-1041
edicionesanarres@gmail.com

Terramar Ediciones
Plaza Italia 187 C.P. 1900
La Plata / Argentina
Tel: (54-221) 482-0428

ISBN : 978-987-22440-8-8

La reproducción de este libro, a través de medios ópticos,
electrónicos, químicos, fotográficos o de fotocopias, está
permitida y alentada por los editores

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

PREFACIO

Este libro es producto del trabajo colectivo. En él se condensan parte de las lecturas y estudios que hicimos en nuestro seminario sobre “Pensamiento jurídico anarquista” en el Instituto Gioja de la Facultad de Derecho de la UBA. Ese seminario y estos estudios estuvieron enmarcados en la programación científica de la Universidad de Buenos Aires, durante los últimos cuatro años.

El proyecto original se centraba en el estudio de las tesis anarquistas sobre la propiedad, la familia y la criminalidad, temas todos de interés jurídico. Sin embargo resultó imposible no extenderse sobre cuestiones políticas, económicas, pedagógicas y culturales, inevitablemente entrelazadas con las críticas libertarias al derecho y el Estado.

A lo largo de nuestras investigaciones, nos han sido de gran ayuda –además de nuestras bibliotecas personales– la Biblioteca José Ingenieros, la biblioteca de la Federación Libertaria Argentina (FLA) y la librería El Aleph. Si bien la gratitud puede ser a veces una forma de “dependencia”, no tenemos inconveniente en reconocer la nuestra a esas entidades libertarias y a la Universidad de Buenos Aires, que avaló el proyecto.

Hechos los reconocimientos, se impone ahora en este prefacio la sobriedad y la economía de palabras. Sólo agregaremos que el libro aquí presentado se divide en dos partes. La primera incluye algunos de nuestros estudios sobre el pensamiento ácrata; y en este caso nos hemos centrado en los pensadores clásicos y reconocidos del anarquismo: Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta. En la segunda parte ofrecemos una austera compilación de folletos y textos breves de difusión anarquista, elaborados por hombres legendarios de esa corriente de pensamiento. Hemos optado por incluir sólo escritos de imposible o difícil hallazgo en librerías y bibliotecas, lo que explica la omisión de los nombres más famosos entre el público profano.

Grupo de Estudio sobre Anarquismo
Buenos Aires, invierno de 2007

PRIMERA PARTE

Estudios sobre el pensamiento clásico anarquista

INTRODUCCIÓN AL IDEARIO ANARQUISTA

Aníbal D'Auria

1. Introducción

No es fácil delimitar con claridad cuál es el origen del anarquismo; entre otras cosas, porque no puede decirse tampoco que el anarquismo constituya un cuerpo cerrado y dogmático u ortodoxo de ideas. Como señala García Moriyón, los anarquistas han estado siempre abiertos a la influencia de autores y corrientes filosóficas de las más diversas procedencias, aunque estos autores y corrientes puedan no ser totalmente asimilables al anarquismo¹. Así, el anarquismo, que de por sí no busca ni quiere ser una ortodoxia dogmática, corre riesgo de desdibujarse como un *collage* de ideas inconexas. En efecto, ante esta multiplicidad de fuentes e influencias, algunos (como Nettlau²) han podido encontrar antecedentes remotísimos del pensamiento libertario en la Antigüedad griega; o (como Guérin³ y el ya mencionado Nettlau) también incluyen dentro del pensamiento anarquista a hiperindividualistas como Stirner⁴. Incluso, algunos compiladores contemporáneos han enrolado dentro del anarquismo a autores como Nietzsche o Foucault⁵. Además, hay también corrientes estéticas⁶ y epistemológicas⁷ que se reivindican anarquistas.

Todo esto es legítimo y no caben dudas de lo bueno que pueda ser ese florecimiento de visiones anarquistas dentro de las más diversas esferas, así como de lo bueno que pueda ser el aporte de las más diversas corrientes de ideas a la causa ácrata. Pero también se corre el grave peligro de la confusión, esto es, de caer en una noche hegeliana donde todos los gatos resulten pardos, y el núcleo duro⁸ que dota de fuerza al pensamiento anarquista quede disuelto en esa multitud de fuentes y aportes tan diversos.

Por ello, se impone, al menos metodológicamente, una primera *delimitación temática*. Se trata de recortar, dentro de todo ese bagaje de ideas, lo que podemos llamar el anarquismo sociopolítico, dejando de lado lo artístico y lo epistemológico, y considerando sólo las tesis sobre la sociedad y la política. Este recorte, sin embargo, no puede excluir las tesis anarquistas sobre economía y religión por la fuerte articulación que adquieren con la crítica social. Reitero: este recorte no significa que el anarquismo no tenga nada que decir sobre la libertad artística o

científica; pero se hace necesario determinar ese núcleo duro que le daría identidad como corriente del pensamiento político.

Esta primera delimitación temática también implica trazar un corte histórico (como hace Cappelletti⁹) entre una historia y una prehistoria del anarquismo. Esta distinción permite circunscribir el origen y desarrollo de las tesis propiamente ácratas a un cierto momento histórico-social, evitando confundirlas con corrientes que, aunque familiares, podrían resultar anacrónicas (v. gr. los cínicos o algunos estoicos antiguos). En este sentido, podemos aseverar –con Guérin y García Moriyón– que los antecedentes inmediatos del anarquismo son dos: la Revolución Francesa y las doctrinas de los primeros socialistas asociacionistas (Saint-Simon y, especialmente, Owen y Fourier). Eso en cuanto a los antecedentes inmediatos; en cuanto al origen específico del anarquismo propiamente dicho, la referencia incuestionable es al propio introductor del término “anarquía” como orden sin coacción externa: Pierre Joseph Proudhon.

Y dentro también de esta primera delimitación, cabe trazar otra línea diferenciadora entre temperamento libertario y anarquismo¹⁰. Mientras el temperamento libertario ha existido siempre, y puede aparecer y surgir en cualquier lugar y momento, el anarquismo es un paso más adelante: es una “reflexión radical sobre la libertad”. El temperamento anárquico es así una condición necesaria pero insuficiente para el anarquismo. Esta diferenciación –superpuesta a la anterior entre prehistoria e historia del anarquismo– permite excluir no sólo escuelas y movimientos de otras épocas sino también actitudes paralibertarias en un sentido *meramente temperamental*.

Ahora bien, trazadas estas distinciones y ubicado en Proudhon el punto de origen del anarquismo propiamente dicho, ¿qué camino recorre el desarrollo de la idea anarquista? Una vez más, no queda otro remedio que la vía estipulativa. Martin Buber traza la evolución del pensamiento anarquista saltando olímpicamente a Bakunin (autor considerado fundamental por los propios anarquistas)¹¹ y concluye reduciendo los frutos del pensamiento libertario al descubrimiento del cooperativismo integral de tipo comunitario. Los hitos de esa evolución, según Buber, serían: Proudhon, Kropotkin, Landauer. Por su parte, García Moriyón dibuja otro recorrido evolutivo: Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, el anarcosindicalismo y Abad de Santillán. No pretendo negar los importantes aportes del anarcosindicalismo, ni de Abad de Santillán, pero creo que tampoco hay que sobrevalorarlos poniéndolos a la altura de los otros nombres. También, por

cuestiones metodológicas, deberemos centrarnos en el *pensamiento* anarquista (es decir, en sus ideas nucleares o medulares) distinguiendo, no sin cierta violencia teórica, las ideas anarquistas del movimiento anarquista. Estipulativamente, entonces, buscaremos el núcleo básico de las tesis anarquistas en la línea de pensamiento que lleva de Proudhon a Bakunin, y de éste a Kropotkin, sin desatender los aportes pragmatizantes, anti-historicistas y antimetafísicos de Malatesta.

Aun así circunscripto, sigue resultando difícil determinar la especificidad del anarquismo. Tal vez su originalidad no radique en sus tesis aisladas, sino en la combinación del conjunto. Guérin señala como “ideas básicas” del anarquismo las siguientes:

1. rebeldía visceral;
2. horror al Estado;
3. rechazo a la democracia burguesa (representativa);
4. rechazo al socialismo autoritario (es decir, estatal, sea en su versión leninista o en su versión socialdemócrata).

Por su parte, García Moriyón incluye:

1. una concepción de la historia diferente (menos dogmática y más compleja) que la del marxismo;
2. el Estado como un mal con lógica propia (no mero epifenómeno de la economía);
3. un antiteísmo militante (la idea de Dios como origen del principio de autoridad);
4. la indisociabilidad entre individualismo y solidaridad;
5. federalismo y autogestión como propuestas constructivas;
6. la educación integral (multidisciplinaria, no coactiva y teórica-práctica);
7. revolución integral sin jacobinismo (social, no política);
8. el socialismo como incompatible con el Estado;
9. una ética vitalista sin sanciones;
10. coherencia entre los medios y los fines.

(Muchos de estos tópicos que apunta García Moriyón son incluidos por Guérin no como “ideas básicas” sino como “caminos de búsqueda de una nueva sociedad”).

Yo reduciré el núcleo básico del anarquismo a dos principios centrales muy generales en los que quedarían incluidos muchos de los enumerados por Guérin o García Moriyón:

1. socialismo antiautoritario, y
2. coherencia entre fines y medios.

De estos dos principios se inferen tanto el antiestatismo como la oposición a cualquier otra instancia de organización autoritaria y la crítica al teologismo; también pueden inferirse las propuestas autogestionarias y federativas como alternativas de organización social; y también podrían explicarse las cambiantes y aparentemente divergentes posturas anarquistas ante la violencia, la práctica revolucionaria y la construcción de “utopías” como hipótesis prácticas motivadoras. A su vez, esto permite, en el plano de las puras ideas, ubicar correctamente al anarquismo tanto en relación con el marxismo y otras corrientes socialistas como en relación con el liberalismo.

2. Socialismo antiautoritario

El anarquismo se autodefine como socialismo libertario, esto es, antiestatista. No sólo desconfía del Estado como gestor de la economía (su monopolio de los medios de producción sería tan despótico o más que el monopolio que ejercen los capitalistas privados), sino también del Estado como instrumento revolucionario (aspecto que se vincula más con el punto siguiente: “coherencia entre medios y fines”). Para los anarquistas, el Estado no es un mero epifenómeno del modo en que está estructurada la producción y la vida económica, sino que es un mal en sí mismo, cómplice de la explotación económica, pero con intereses también propios. Y esto vale también para la Iglesia. El capitalista, el burócrata gobernante y el sacerdote representan –aunque interrelacionados y cómplices– tres tipos de opresión (anti) social.

En su antiestatismo, el anarquismo se reconoce heredero de algunas tesis liberales, pero no acepta la propiedad privada de los medios de producción (esta instancia es la que hace del liberalismo una ideología del capitalismo¹²). Los anarquistas pretenden la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y la abolición del lucro: por eso son socialistas. Pero también se distancian de los socialistas que confían en el Estado como regulador de la producción (Louis Blanc, por ejemplo) y de los socialistas que lo ven como un instrumento de la revolución que conduciría ulteriormente a su propia extinción (como se piensa desde el marxismo)¹³. Así, los socialistas de Estado –tanto los que aceptan el juego electoral como los que pretenden

llegar a su conducción por vía revolucionaria— y los socialistas que pretenden llegar a una ulterior sociedad libre *a través* del Estado, son, para los anarquistas, socialistas autoritarios, y como tales, contradictorios, falsos socialistas; porque el Estado es la negación de la sociedad: el Estado es la imposición coactiva de un falso orden (injusto por opresivo), esto es, de un orden *aparente*. El auténtico orden será resultado de la organización espontánea de la sociedad sobre bases libres, prescindente de toda instancia coactiva. De allí las propuestas autogestionarias y confederativas (ni propiedad capitalista, ni Estado).

Pero el antiautoritarismo anarquista no está sólo dirigido contra el Estado y contra el capitalismo —formas política, económica e históricamente determinadas—, sino contra todo modo de autoritarismo. Y encuentra el origen de la idea de autoridad (en sentido de dominio) en la idea de dios; de ahí su antiteologismo militante. Capitalismo, Estado y dominio (dios) son tres aspectos indisolubles: ni dios, ni patrón, ni Estado¹⁴.

El anarquismo no concibe tensión entre igualdad y libertad; ambas se reclaman mutuamente. Sólo una mala comprensión de esos valores puede llevar a entenderlos como incompatibles o en tensión. Es claro que el anarquismo parte de una antropología y una psicología filosóficas diferentes a las de los liberales burgueses: para los ácratas el egoísmo (la satisfacción individual) no es incompatible con la cooperación y solidaridad (ayuda mutua).

Y respecto del marxismo, los anarquistas no sólo difieren en su concepción de la revolución; es obvio que tampoco comparten con aquél la rigidez de su filosofía de la historia. Incluso en los anarquistas más positivistas, materialistas e historicistas como Bakunin y Kropotkin, podemos hallar una concepción de la historia más flexible que en el marxismo ortodoxo.

3. Coherencia entre fines y medios

El anarquismo también se define como una búsqueda de la libertad, pero a través de la libertad misma. Por eso es una filosofía de la libertad y de la liberación. La libertad, inescindible de la igualdad, es la facultad humana por excelencia; es lo que nos hace hombres. La construcción de una sociedad libre e igualitaria sólo puede buscarse a través de la práctica aquí y ahora de la libertad propia (respetuosa de la igual libertad ajena). Esto es lo que los anarquistas llaman “acción directa”. Y esta misma idea excluye también las tesis marxistas de la “dictadura del proletariado” y del papel (transitorio o no) del Estado en la construcción del socialismo¹⁵.

Por otra parte, toda rebelión contra la opresión –en cualquiera de sus formas– es legítima en tanto que no derive en la inversión de la situación, es decir, siempre que el antes oprimido no se torne nuevo opresor. La violencia sólo es legítima cuando concluye en el acto mismo de liberación –individual o social–; si va o pretende ir más allá, se vuelve ilegítima, violación de la igual libertad del otro (aunque sea éste el antiguo opresor). La única circunstancia que puede postergar la rebelión legítima (sea o no violenta) es la prudencia en cuanto a la evaluación de sus posibles resultados ante la coyuntura concreta.

Se trata de evitar que los resultados de una rebeldía visceral puedan ser contraproducentes, esto es, generadores de una reacción que profundice la situación anterior de opresión. Pero si los posibles resultados son evaluados correctamente, y si la rebelión (sea o no violenta) se limita a la liberación, siempre es aconsejable. Incluso, aun si se hubieran evaluado mal los posibles resultados, nunca es condenable: siempre es un acto de legítima defensa y de ejercicio de la propia libertad; por lo tanto, siempre es un acto de legítima humanidad¹⁶.

El anarquismo presenta una concepción compleja de la revolución, donde los factores evolutivos no son desdeñados sino complementarios de un cambio social radical. Tanto la revolución como la sociedad futura que resulte de ella no pueden surgir de la nada; deben ser preparadas desde el hoy, aquí y ahora. De ahí la acción directa, que significa no sólo rebelión sino también construcción: en lo posible, el anarquista debe vivir la anarquía lo más plenamente que las circunstancias permitan; debe vivir la autogestión y la federación libre desde el ahora, como células de la sociedad futura y como medios de lucha contra la sociedad actual¹⁷.

En cuanto a la utopía, el anarquismo, igual que el marxismo, rechaza la elaboración en abstracto de sociedades perfectas de laboratorio. Pero –incluso en sus pensadores que utilizan el término en forma negativa, como Proudhon– se acepta como necesidad la construcción de “hipótesis” sociales como instrumento para el cambio. Es decir, la utopía es utilizada como hipótesis, no como dogma: cualquier elaboración de las mismas está sujeta al testeo y reformulación permanente¹⁸.

El anarquismo se presenta también como una educación para la libertad. Pero es una educación práctica que consiste en el mismo ejercicio directo de la libertad (muchas veces,

pero no solamente, bajo la forma de rebelión). La libertad y la igualdad se ejercitan en la autogestión y en la deliberación libre de coacciones. Y la educación misma es –en un sentido muy roussoniano– una “educación negativa”, esto es, un proceso que consiste más en liberarse de dogmas y prejuicios –o, en el caso del niño, en impedir que se le inculquen dogmas o prejuicios– que en difundir nuevos dogmas. Así respondía ya Proudhon a Marx:

“Busquemos juntos, si usted quiere, las leyes de la sociedad, el modo como se realizan esas leyes, el progreso según el cual llegamos a descubrirlas; pero, ¡por Dios! después de haber demolido todos los dogmatismos *a priori*, no caigamos en la contradicción de su compatriota Martín Lutero, el cual, después de haber derrocado a la teología católica, se puso de inmediato, con grandes esfuerzos de excomuniones y de anatemas, a fundar una teología protestante. Desde hace tres siglos Alemania no se ha preocupado más que de destruir el remiendo de Martín Lutero; no cortemos al género humano una nueva labor por nuevas confusiones. Aplaudo de todo corazón su pensamiento de producir un día todas las opiniones; hagamos una buena y leal polémica; demos al mundo el ejemplo de una tolerancia sabia y previsor, pero, por estar a la cabeza del movimiento, no nos hagamos jefes de una nueva intolerancia, no nos figuremos apóstoles de una nueva religión, aunque esa religión sea la de la lógica, la religión de la razón. Acojamos, estimulemos todas las protestas, anatematicemos todas las exclusiones, todos los misticismos; no consideremos nunca una cuestión como agotada, y cuando hayamos empleado hasta nuestro último argumento, volvamos a comenzar, si es preciso, con la elocuencia y la ironía. Con esta condición entraré con placer en su asociación, de lo contrario, no”¹⁹.

Por todo ello, el anarquismo dice (tal vez) su última palabra filosófica con el pragmatismo de Malatesta. El antidogmatismo intuitivo de sus predecesores Proudhon, Bakunin y Kropotkin se veía muchas veces contradicho en sus propias obras por ciertas tesis metafísicas propias de la época (dialéctica, materialismo, cientificismo o positivismo). Malatesta viene a poner fin a esas discusiones metafísicas dentro del propio movimiento anarquista, subrayando que se puede ser anarquista desde diferentes perspectivas filosóficas, y que importa más asociarse con los que transitan el mismo camino, aunque digan ir a otro destino, que con quienes dicen ir al mismo destino, pero por rutas repugnantes a los anarquistas²⁰.

En lo que sigue del presente estudio introductorio, repasaremos el desarrollo de lo que podemos considerar las “tesis centrales del anarquismo”. A partir de la teoría proudhoniana de la fuerza colectiva y el carácter social de la producción, veremos cómo los anarquistas edifican su propuesta de federalismo socioeconómico y autogestionario.

4. La teoría proudhoniana de la fuerza colectiva

Los reclamos anarquistas contra el Estado, la propiedad y la desigualdad social no son meros planteos de moral declamatoria. El anarquismo ha pretendido ser un enfoque racional, filosófico y hasta científico de la sociedad y el hombre. En este sentido, ha procurado apoyarse sobre argumentos y experiencias. Así ha construido, a lo largo de su desarrollo teórico, una serie de doctrinas puntales para la crítica del orden vigente y para la construcción de una “sociedad libre”.

La teoría de la fuerza colectiva tal vez sea el núcleo vital del anarcosocialismo. Podemos resumirla en las siguientes tesis:

- a. El trabajo asociado (colectivo) genera una fuerza colectiva mayor que la simple suma de las fuerzas de trabajo individuales que la componen. Es decir, la asociación del trabajo no es una simple suma aritmética de fuerzas, sino una potenciación.
- b. De ahí que el trabajo asociado produzca un plus-valor por encima de la suma aritmética de salarios que cobran los trabajadores (ese plus-valor es lo que se apropia y “roba” permanentemente el capitalista).
- c. A esta altura de los tiempos y del desarrollo de las sociedades, toda producción es colectiva, pues el individuo más aislado debe apoyarse en herramientas o conocimientos elaborados y transmitidos históricamente y socialmente.
- d. El saber o conocimiento también es un producto colectivo de la sociedad.
- e. La fuerza colectiva no es sólo una fuerza productiva, sino también un instrumento de lucha política.

Con esta doctrina, los anarquistas han criticado la propiedad privada de los medios productivos, el parasitismo del capitalista y del burócrata gobernante y la desigualdad de ingresos y medios de vida. Obviamente, esta teoría resulta la contracara de las teorías hiperindividualistas de origen hobbesiano (heredadas

en gran parte por el liberalismo decimonónico) que veían en el hombre sólo un “adversario” del hombre. En contraste, los anarquistas no comparten esa antropología pesimista y muestran cómo el hombre puede ser (y de hecho es inevitablemente) un “socio” del hombre.

La teoría de la fuerza colectiva aparece ya claramente expresada en la obra fundacional del anarcosocialismo, *¿Qué es la propiedad?*, de Pierre-Joseph Proudhon. En el apartado 5º del capítulo III, Proudhon escribe este famoso pasaje:

“El capitalista, se dice, ha pagado los *jornales* a sus obreros; para ser más exacto, debe decirse que el capitalista ha pagado tanta veces *una jornada* como obreros ha empleado diariamente, lo cual no es en absoluto lo mismo. Porque no ha pagado *esa fuerza inmensa que resulta de la unión y de la armonía de los trabajadores, de la convergencia y de la simultaneidad de sus esfuerzos*. Doscientos operarios levantaron en unas cuantas horas el obelisco de Luxor sobre su base; ¿cabe imaginar que lo hubiera hecho un solo hombre en doscientos días? No obstante, según el capitalista, el importe de los salarios hubiese sido el mismo. Pues bien, cultivar un erial, construir una casa, explotar una fábrica es erigir un obelisco, es cambiar de sitio una montaña. La más pequeña fortuna, la más reducida explotación, la puesta en marcha de la más insignificante industria exige un concurso de trabajos y de aptitudes tan diversas que un hombre solo no podría reunir jamás”²¹.

El caso del obelisco es sólo un ejemplo que debe ser generalizado, no sólo a otros casos de producción específica, sino a toda la producción social misma, tanto material como intelectual. Así, en el apartado 3º del capítulo V, Proudhon sostiene:

“(…) El hombre mantiene con el hombre su intercambio constante de ideas y de sentimientos, de productos y de servicios. Todo lo que enseña y practica en la sociedad le es necesario; pero, de esa inmensa cantidad de productos y de ideas, lo que cada uno puede hacer y adquirir por sí solo no representa nada aisladamente, es como un átomo comparado con el sol. El hombre no es hombre sino por la sociedad, la cual, a su vez, no se mantiene sino por el equilibrio y la armonía de las fuerzas que la componen”²².

Y Bakunin continuará a Proudhon al pie de la letra en lo que a esta doctrina de la fuerza colectiva se refiere, incluso radicalizándola²³. En efecto, Bakunin emplea la misma doctrina de la fuerza colectiva para explicar el poder político de las clases privilegiadas sobre las explotadas. Ya Proudhon se

había proclamado anarquista por ver en el aparato político estatal un cuerpo parasitario cómplice del capitalista explotador. Pero Bakunin procura mostrar cómo una “fuerza colectiva improductiva” (pero política) de los explotadores organizados “mecánicamente” en el Estado, hace posible la explotación de la “fuerza colectiva productiva” de los trabajadores desorganizados políticamente (aunque autoritariamente disciplinados, para la producción).

En términos más llanos: si en una sociedad de n número de personas se precisa una producción de x cantidad para la supervivencia, y si en esa sociedad una cierta porción de la población no contribuye a la producción colectiva (por pertenecer al gobierno o por tener un título de propiedad que le permite vivir de renta), eso significa que el resto de la población produce para sí misma y para los improductivos; esto es, los improductivos viven del trabajo ajeno. Y no sólo esto: ¡viven mejor que los productivos! La producción debida a la fuerza colectiva del trabajo asociado es apropiada en favor de una fuerza también colectiva, aunque no productiva, organizada políticamente. El Estado se presenta entonces como un instrumento de opresión cómplice imprescindible de la explotación de las clases privilegiadas propietarias del capital.

En efecto, se pregunta Bakunin, por qué los liberales, que han sido los primeros en ver al Estado como un mal, se muestran como sus más férreos defensores cuando sus intereses de clase se ven amenazados. Esta sola actitud muestra que su autoproclamado individualismo filosófico y político no es sincero, sino que es burda ideología: el Estado mismo, organización colectiva de los intereses privilegiados, es su propia autorrefutación²⁴.

Como puede verse, Bakunin lleva la teoría de la fuerza colectiva a su forma más radical. Los individuos mismos son productos de la fuerza colectiva de la sociedad, manifestada históricamente. La libertad individual misma es un producto social, y las teorías (filosóficas, políticas, jurídicas o religiosas) que la postulan como un dato metafísico *a priori* no son más que ficciones, ideologías. La libertad de los hombres no es pre-social; por el contrario, ha de ser conquista y producto de la sociedad: la auténtica asociación no limita al individuo, sino que lo potencia. No se hallarán diferencias de peso respecto de este punto en Kropotkin.

5. ¿Materialismo o idealismo?

El pensamiento de Proudhon se reclama a sí mismo como dialéctico. Pero su dialéctica, en todo caso, es distinta de la hegeliana. A diferencia del “idealismo absoluto” de Hegel, Proudhon asume un dualismo irreductible entre espíritu y materia, dualismo necesariamente problemático pero, según él, inevitable. Así lo explica en el prólogo de su *Filosofía de la miseria*:

“(…) No se concibe el ser sin las propiedades de la materia como no se concibe sin las del espíritu; de suerte que si se niega el espíritu, porque, no entrando en ninguna de las categorías de tiempo, de espacio, de movimiento, de solidez, etc., se nos presenta despojado de todos los atributos que constituyen lo real, negaré a mi vez la materia, que, no ofreciéndome de apreciable sino su pasividad, ni de inteligible sino sus formas, no se manifiesta en ninguna parte como causa (voluntaria y libre), y se me escapa enteramente como sustancia; y llegamos al idealismo puro, es decir, a la nada. (...) Nos es forzoso, pues, empezar por un dualismo cuyos términos nos consta perfectamente que son falsos, pero que, siendo para nosotros la condición de la verdad, se nos imponen de una manera irrecusable; (...)”²⁵.

Esta dialéctica fundada en esta antinomia, precisamente, por ser irreductible no encuentra nunca un “tercer momento” o “categoría superadora” que la resuelva. Lo que Proudhon llama “síntesis” no es nunca un “tercer momento” en el sentido de la “síntesis” de Fichte o de la “negación de la negación” de Hegel; no es una unidad superior encorsetadora. La síntesis de Proudhon no es otra cosa que un “justo equilibrio” entre los elementos antinómicos, esto es, un reconocimiento de la necesidad de los términos de la antinomia y una correcta delimitación de los mismos; es una armonización de la diversidad. Así, aquella antinomia fundamental entre materia y espíritu reaparece una y otra vez bajo distintas formas a lo largo de la *Filosofía de la miseria* (cuyo título central es, en realidad y no por casualidad, *Sistema de las contradicciones económicas*). En efecto, las antinomias entre realidad e ideal, entre economía política y socialismo, entre valor de cambio y valor útil, no son otra cosa que la reiteración permanente del mismo dualismo; y el problema no se resolverá mientras los hombres sigan saltando de un término a otro de las antinomias, sino cuando encuentren el equilibrio justo entre ellos. En todos los capítulos reaparece el mismo y recurrente problema: la antinomia entre la inteligencia y la realidad, entre lo que debe ser y lo que es.

La división del trabajo debió mejorar las condiciones de vida de los hombres, pero aumentó la desigualdad entre ellos; lo mismo ocurrió con la introducción de las máquinas, con la concurrencia, con el monopolio, con los impuestos, con la protección del comercio, con la introducción del crédito, con la propiedad y con la comunidad. Todas estas categorías económicas no son otra cosa que la reiteración del dualismo fundamental que caracteriza al ser humano según Proudhon. Todas ellas existen desde siempre (o desde que el hombre es hombre) porque son necesarias; y la historia del hombre no es sino el “descubrimiento” que hace la conciencia de época en época, saltando ciegamente de una categoría a otra, sin advertir la necesidad de los términos antinómicos, es decir, la necesidad de una síntesis de equilibrio, un puente entre la necesidad y la inteligencia, entre el hecho y el derecho (ser y deber ser).

Pero ese equilibrio justo, o armonización, que busca Proudhon no es (o al menos, no pretende ser) un modelo abstracto, ecléctico, arbitraria creación de la mente humana, sino que es un deber-ser anclado en el ser, un derecho anclado en los hechos²⁶. Se trata, como dijimos, de reconocer la necesidad de todas las categorías económicas, pero ordenadas y delimitadas del modo adecuado, es decir, equilibradas justamente. El *deber ser* no puede ser antojadizo, por ejemplo, soñando con establecer absolutamente el comunismo desconociendo la necesidad del principio opuesto, la propiedad; no habría aquí equilibrio entre los opuestos, y por ende continuaría la injusticia social. Para entender el pensamiento de Proudhon puede ser útil imaginar a la sociedad como un rompecabezas cuyas piezas han estado siempre mal acomodadas; la historia no es más que una búsqueda a los tumbos del orden correcto de las piezas, pero en cada intento siempre se han vuelto a colocar mal. De lo que se trata, entonces, es de hallar el lugar correcto, específico y limitado de cada elemento social. Es obvio que nadie puede hacer con las piezas lo que desee (no es un *deber ser* arbitrario o antojadizo); el modelo está pre-escrito (y prescripto) ya en las piezas dispersas y mal acomodadas. Para completar la analogía, deberíamos imaginarnos que el rompecabezas es infinito o inacabable; siempre “aparecen” piezas “nuevas” por acomodar (lo que no equivale a confundir incompletitud con error: el rompecabezas es inacabable, pero esto no significa que las piezas puedan ubicarse en cualquier parte o que no pueda ser correctamente armado, aunque siempre inacabablemente). La solución de este rompecabezas práctico ha de buscarla la ciencia social, que no es otra

cosa que la economía social, síntesis entre la economía política y el socialismo (entre el hecho y el derecho)²⁷. Y en las páginas del capítulo final de la *Filosofía de la miseria*, Proudhon nos da un esbozo de lo que será la ciencia social, síntesis de ambos términos:

“El socialismo tiene razón para protestar contra la economía política y para decirle: Tú no eres más que una rutina, y ni a ti misma te entiendes. Y la economía política tiene razón para decir al socialismo: Tú no eres más que una utopía sin realidad ni aplicación posible. Pero como el socialismo niega la experiencia, y la economía política niega la razón de la humanidad, las dos faltan a las condiciones esenciales de la verdad humana,

La ciencia social es la armonía de la razón y de las prácticas sociales. Pues bien: esta ciencia, de la cual nuestros maestros sólo percibieron algunos raros destellos, la contemplará nuestro siglo en su esplendor y en su armonía sublimes (...).

(...) Empecemos, pues, por consignar que la ciencia social no está hecha, y que permanece todavía en estado de vago presentimiento”²⁸.

Así, vemos cómo la dialéctica de Proudhon es sutilmente diferente de la de Hegel, predominantemente idealista. Por eso, Marx, en su obra polémica contra Proudhon, *Miseria de la filosofía*, lo acusa de no haber entendido a Hegel. Sólo que Proudhon no tiene por qué ser hegeliano e idealista nada más que porque Marx le imponga ese rótulo. Marx primero le adscribe el hegelianismo a Proudhon, y luego lo critica por no ser un buen hegeliano. En rigor, la dialéctica de Proudhon está a medio camino entre la de Hegel y la de Marx: mientras Hegel es un idealista absoluto y Marx es un materialista absoluto, él es un dualista que reniega de toda síntesis absoluta²⁹.

Sin embargo, su continuador, Bakunin, aceptará en este punto las objeciones de Marx contra el “idealismo” proudhoniano. Bakunin se enrolará en un materialismo franco, lo que, no obstante, no impedirá que también a él Marx lo moteje de “idealista”. ¿En qué consiste el materialismo de Bakunin? ¿Y en qué, en todo caso, su supuesto idealismo?

Bakunin se enrola abiertamente en el materialismo filosófico, sin fisuras; y toda su crítica teórica se orienta contra el idealismo, siempre metafísico, que pretende divorciar al espíritu de la materia, al pensamiento de la animalidad, a la vida de la naturaleza³⁰. Es decir, el materialismo de Bakunin, en rigor, es un monismo opuesto a todo dualismo entre materia

e idea, incluso al dualismo immanentista proudhoniano. El mundo del espíritu, según Bakunin, emerge de la materia, que es materia viva. Bakunin denomina idealistas (de modo peyorativo) a quienes, divorciando espíritu y materia, pretenden explicar a la segunda por el primero. Para Bakunin, el desenvolvimiento de la vida va desde lo más elemental hacia lo más complejo, que es el hombre, que por complejo no deja de ser material en su punto de partida. Mientras los idealistas parten de la idea (dios) para explicar la materia, para Bakunin lo ideal está adelante, como producto del desenvolvimiento de la misma materia. El hombre surge como tosca animalidad, y se desenvuelve como hombre gracias a su facultad de *rebelarse* contra su propia situación; y esa rebeldía no es otra cosa que la misma facultad de pensar y trabajar (lucha contra la hostilidad de la naturaleza): pensamiento, trabajo y rebelión (estrictamente, términos intercambiables) hacen al hombre cada vez menos animal y cada vez más humano:

“(...) Pero como todo desenvolvimiento implica necesariamente una negación, la de la base o del punto de partida, la humanidad es al mismo tiempo y esencialmente una negación, la negación reflexiva y progresiva de la animalidad en los hombres; y es precisamente esa negación tan racional como natural, y que no es racional más que porque es natural, a la vez histórica y lógica, fatal como lo son los desenvolvimientos y las realizaciones de todas las leyes naturales en el mundo, la que constituye y crea el ideal, el mundo de las convicciones intelectuales y morales, las ideas”³¹.

El idealista, con su abstracción fantasiosa, atribuye a su ser ideal (dios) todas las perfecciones, dejando al verdadero mundo despojado de todos los bienes que transfiere a su cielo ideal y eterno. Siendo para los metafísicos el mundo ideal lo perfecto, el mundo de los hombres será siempre una basura. Por ello, se produce una paradójica inversión de actitudes prácticas: el idealista teórico se vuelve un pragmático y grosero materialista, mientras el materialista teórico adopta un comportamiento orientado a la realización del ideal entre los hombres:

“Al divinizar las cosas humanas, los idealistas llegan siempre al triunfo de un materialismo brutal. Y esto por una razón muy sencilla: lo divino se evapora y sube hacia su patria, el cielo, y lo brutal queda solamente en la tierra”³².

Se ve ahora en qué sentido Bakunin es un materialista (teórico) y en qué sentido es un idealista (práctico). Pero hay también un segundo aspecto en que puede ser llamado “idealista”, muy vinculado con ese primer sentido, pero sutilmente distinto (y es este segundo aspecto el que seguramente tuvo en mente Marx cuando lo motejó peyorativamente como tal): su insistente y obsesionada lucha contra el propio idealismo (metafísico o teológico, que son lo mismo). Es decir, para ser un materialista teórico, puede llamar mucho la atención que Bakunin gaste tantas energías en la lucha teórica contra el propio idealismo. Pero el antiidealismo y anti-teologismo de Bakunin son muy coherentes con su propia versión del materialismo según lo hemos expuesto. Veamos por qué.

“Es evidente que el idealismo teórico o divino tiene por condición esencial el sacrificio de la lógica, de la razón humana, la renunciación a la ciencia. Se ve, por otra parte, que al defender las doctrinas idealistas, se halla uno forzosamente arrastrado al partido de los opresores y de los explotadores de las masas populares. He ahí dos grandes razones que parecerían deber bastar para alejar del idealismo todo gran espíritu, todo gran corazón”³³.

Las ilusiones fantasmagóricas del idealismo teórico o divino aturden el intelecto, es decir, privan al hombre de su principal cualidad: la de reflexionar y rebelarse. El absurdo dogmatismo metafísico de los idealistas detiene el desenvolvimiento humano, esto es, pone diques al movimiento de la materia-hombre para su avance hacia la realización del ideal sobre la tierra. Por eso, la lucha contra las ficciones del dogmatismo ciego del idealismo es fundamental; por eso es importante la lucha contra el “fantasma divino”, dios. Frente a los sufrimientos de la sociedad injusta, miserable y opresiva, tal como se la halla hoy por hoy, el pobre sólo tiene tres caminos:

1. el consuelo ocasional que le puede brindar el prostíbulo, para tener de vez en cuando algún goce en la vida;
2. el refugio ilusorio en la iglesia, una suerte de actitud aves-trúcea, que consiste en esconder la cabeza en un pozo esperando una suerte mejor después de la muerte; y
3. la revolución, esto es, la reformulación del orden social³⁴.

Pero para el tercer camino es necesario operar primero una microrrevolución interior, liberándose de las ficciones en que fundan su dominación los poderosos (gobernantes, propietarios capitalistas y sacerdotes).

Kropotkin continúa a grandes trazos este materialismo filosófico de Bakunin, sólo que los presupuestos mecanicistas dejarán paso a una fundamentación biologicista evolutiva.

6. Federalismo y anarquismo

Ya en su Memoria de 1840, *¿Qué es la propiedad?*, Proudhon buscaba un “equilibrio” entre dos formas abusivas y despóticas: la propiedad y la comunidad. El llamaba “libertad” a ese tercer camino, y entre otros elementos lo caracterizaba así:

a. Conservar la *posesión individual*, eliminando la *propiedad privada* que es fuente de privilegio. Como toda producción es fruto de una fuerza colectiva, la propiedad capitalista resulta ilegítima.

b. Asegurar la igualdad de salarios y fortunas a todo quien trabaje, es decir, que participe de la producción.

c. Asegurar la equivalencia de los intercambios (lo que significa estrictamente la eliminación del lucro en las transacciones comerciales, puesto que nadie puede adquirir más de lo que da a cambio). Y concluye:

“IX. La asociación libre, la libertad, que se limita a mantener la igualdad en los medios de producción y la equivalencia en los cambios, es la única forma posible de sociedad, la única justa, la única verdadera.

X. La política es la ciencia de la libertad: el gobierno del hombre por el hombre, cualquiera que sea el nombre con que se disface, es tiranía; el más alto grado de perfección de la sociedad está en la unión del orden y de la anarquía”³⁵.

Aquí ya se encuentran las líneas generales del “mutualismo federativo” proudhoniano. Y en la *Filosofía de la miseria* (1846), obra menos provocativa que la anterior y aparentemente más moderada en sus tesis, Proudhon ve en el mutualismo la clave para el equilibrio social buscado³⁶. En 1865, Proudhon desarrolla sus ideas federativas en *El principio federativo*, ideas sobre las que volveremos de inmediato. Y en su obra póstuma, *La capacidad política de la clase obrera*, articula ambos conceptos centrales de su proyecto libertario: mutualismo y federalismo³⁷.

Bueno, veamos entonces más en detalle este modelo mutualista-federativo de Proudhon.

Es fundamental, para ello, tomar en paralelo su *Sistema de las contradicciones económicas* (o *Filosofía de la miseria*) con

El principio federativo. Mientras aquélla procura hallar –según hemos visto– el equilibrio armónico entre los elementos antinómicos de la economía, éste procura hacer lo propio con las antinomias de la política. El propio Proudhon pone a estas obras en paralelo entre sí:

“Podría escribirse sobre las contradicciones políticas un libro interesante, que viniese a hacer pareja con el de las *contradicciones económicas*. He pensado más de una vez en escribirlo, pero he desistido por estar ocupado en otros trabajos, y descorazonarme la ruda acogida que encuentro en los críticos”³⁸.

Es decir, *El principio federativo* es un esquema de ese otro libro que Proudhon pensó escribir en paralelo con la *Filosofía de la miseria*. En efecto, el *principio federativo* comienza por establecer la contradicción fundamental de todo orden político: la antinomia autoridad/libertad, tan irreductible como las analizadas en su tratado sobre economía. Y así como el mutualismo es la ecuación que resuelve las contradicciones económicas, el federalismo es ahora la ecuación que resolverá las contradicciones políticas. Pero no nos adelantemos.

Proudhon, luego de establecer esa antinomia política inevitable entre autoridad y libertad, distingue cuatro formas *a priori* (al modo de *tipos intelectuales puros*) de organización política; a saber:

- | | |
|-------------------------|--|
| 1. formas autoritarias: | 1.a. monarquía (“uno sobre todos”). |
| | 1.b. comunismo (“todos sobre todos”). |
| 2. formas liberales: | 2.a. democracia (“cada uno sobre todos” ³⁹). |
| | 2.b. anarquía (“cada uno sobre cada uno”). |

Mientras las formas autoritarias conservan el poder indiviso, las formas liberales lo difuminan. Reitero que se trata de distinciones puramente analíticas, racionales; la realidad empírica presenta, según Proudhon, siempre un carácter mixto, precisamente porque la antinomia autoridad/libertad es irreductible: no puede haber una forma puramente liberal ni una forma puramente autoritaria; la autoridad y la libertad, cualquiera sea la forma empírica de gobierno, siempre tienen algún lugar donde refugiarse y reaparecer.

Como todavía los hombres no han hallado la ecuación justa para resolver la antinomia adecuadamente, la realidad empírica

muestra formas de orden político que, a pesar de las apariencias y los nombres con que se autodesignen, resultan en última instancia similares, cuando no idénticas. Especialmente por la exagerada extensión de los Estados y su prejuicio centralizador y unificador⁴⁰, las formas autoritarias tienden a democratizarse y las democracias a autocratizarse. Esto da lugar a extrañas paradojas, como que el pueblo tiende a apoyar formas autoritarias (el imperio) y la burguesía, en cambio, formas liberales (monarquías constitucionales). La opción empírica (y falsa) se reduce a cesarismo populista o constitucionalismo burgués, engendrando uno al otro recíprocamente.

Se trata, entonces, de encontrar la correcta ecuación entre autoridad y libertad (nuevamente, Proudhon piensa el problema como un rompecabezas en el cual hay que encontrar la posición correcta de las piezas, sin que sobre ninguna):

“El problema político (...), reducido a su más sencilla expresión, consiste en hallar el equilibrio entre dos elementos contrarios, la autoridad y la libertad. Todo equilibrio falso produce inmediatamente para el Estado desorden y ruina, para los ciudadanos opresión y miseria. En otros términos: las anomalías o perturbaciones del orden social resultan del antagonismo de sus principios, y desaparecerán en cuanto los principios estén coordinados de suerte que no puedan hacerse daño”⁴¹.

Y esa “coordinación de los principios” es lo que él llama “constitución progresiva”, esto es, un federalismo donde la autoridad quede reducida a su mínima expresión en la esfera que le es propia: la pequeña familia nuclear y la familia no nuclear (padres e hijos; hermanos), que corresponderían respectivamente al principio monárquico y al comunista⁴². De ahí hacia arriba la federación libre, fundada en contratos sinalagmáticos (recíprocos), conmutativos (equivalentes en los intercambios), específicos (sobre puntos determinados claramente, conservando siempre más derechos que los que se ceden) y rescindibles (no puede haber obligaciones a perpetuidad; la secesión es un derecho inalienable)⁴³.

Y en el capítulo XI, Proudhon aclara:

“Sin embargo, no está dicha la última palabra. Por justa y severa que sea en su lógica, la constitución federal, por garantía que en su aplicación ofrezca, no se sostendrá por sí misma mientras no deje de encontrar incesantes causas de disolución en la economía pública. En otros términos, *es preciso dar por*

contrafuerte al derecho político el derecho económico. Si están entregadas al azar y la ventura la producción y la distribución de la riqueza; si el orden federal no sirve más que para la protección y el amparo de la anarquía mercantil y capitalista; si por efecto de esa falsa anarquía⁴⁴ la sociedad permanece dividida en dos clases, la una de propietarios-capitalistas-empresarios y la otra de jornaleros, la una de ricos y la otra de pobres, el edificio político será siempre movedizo. La clase jornalera, la más numerosa y miserable, acabará por no ver en todo sino un desengaño; los trabajadores se coligarán a su vez contra los burgueses, y éstos, a su vez, contra los trabajadores; y degenerará la Confederación, si el pueblo es el más fuerte, en democracia unitaria; si triunfa la burguesía, en monarquía constitucional”⁴⁵.

Con esas palabras, Proudhon inicia el capítulo titulado “Sancción económica. Federación agrícola-industrial”. Y esta federación agrícola-industrial no es otra cosa que la síntesis, el equilibrio o armonización, entre economía y política, expresión reiterada de la antinomia irreductible entre naturaleza y espíritu, materia e idea. Si la ecuación-síntesis de las contradicciones económicas es el mutualismo, y si la ecuación-síntesis de las contradicciones políticas es el federalismo, la ecuación de la ecuación, síntesis social suprema, es ahora la federación agrícola-industrial:

“(…) La federación agrícola-industrial (...) tiende a acercarse cada día más a la igualdad por medio de la organización de los servicios públicos hechos al más bajo precio posible por otras manos que las del Estado, por medio de la reciprocidad del crédito y de los seguros, por medio de la garantía de la instrucción y del trabajo, por medio de la igualdad en el impuesto, por medio de *una combinación industrial que permita a cada trabajador pasar de simple peón a industrial y artista, de jornalero a maestro*”⁴⁶.

Como se ve, la idea mutualista de Proudhon es más amplia que lo que solemos entender hoy día por mutualismo (generalmente circunscrito a la prestación de servicios de obra social o crédito): abarca todo lo que también comprendemos como cooperativismo y autogestión obrera empresarial. En este punto, una vez más, Bakunin será su continuador, especialmente en su obra *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, de 1868⁴⁷. Y también aclara que, aunque es condición imprescindible para la paz y la libertad, el federalismo aún no es condición suficiente; debe ser completado con un orden socialista libre, no estatal.

Esto es así porque sólo el socialismo puede asegurar las otras condiciones para la paz y la libertad, que son el pan y el tiempo libre para todos los seres humanos⁴⁸. Por ello, traza una diferencia insalvable entre la “república política” y la “república socialista”⁴⁹. Y subraya:

“Nos apresuramos a añadir que rechazamos enérgicamente toda tentativa de organización social que, extraña a la más completa libertad, tanto de los individuos como de las asociaciones, exigiría el establecimiento de una autoridad reglamentaria de cualquier naturaleza que fuese, y que en nombre de esa libertad que reconocemos como el único fundamento y como el único creador legítimo de toda organización, tanto económica como política, protestamos siempre contra todo lo que se asemeje, de cerca o de lejos, al comunismo y al socialismo de Estado”⁵⁰.

La oposición de Bakunin a todo socialismo de Estado (entiéndase éste como democrático-parlamentario o como dictadura revolucionaria) es clara; y en esta línea continúa fielmente a Proudhon. También lo sigue en cuanto al orden social libre entendido como una continuidad desde la asociación libre de productores y consumidores de base hasta su voluntaria asociación en unidades mayores. El propio Bakunin lo proclama como primer anarquista y fundador del socialismo libre, antiautoritario⁵¹.

También vimos cómo Bakunin, no obstante continuar esa línea de socialismo federativo antiautoritario, se aparta del dualismo idealista-materialista de Proudhon, asumiendo directamente un materialismo filosófico. Incluso acepta abiertamente las críticas que Marx dirige contra el “idealismo” de Proudhon, aunque no deja de atacar el color autoritario del socialismo marxista, proveniente del estatismo de Louis Blanc:

“Pero lo que es más notable y lo que el señor Marx no quiso admitir nunca, es que en materia política el señor Marx es el discípulo directo de Louis Blanc. El señor Marx es incomparablemente más inteligente e incomparablemente más erudito que ese pequeño revolucionario frustrado y hombre de Estado, pero, aunque sea alemán, a pesar de su talla respetable, tomó su lección del pequeño francés”⁵².

A pesar de asumirse como materialista filosófico, el enfrentamiento de Bakunin con Marx será mucho más virulento que el de éste con Proudhon. El enfrentamiento de Marx con Proudhon, aunque revestido de argumentos teóricos, en realidad

se debió a cuestiones estrictamente personales, en especial a los celos de Marx por aquél y su enojo por la negativa de Proudhon a colaborar epistolarmente con él (incluso un par de años antes de su ataque en *Miseria de la filosofía* –inversión del título proudhoniano de *Filosofía de la miseria*– Marx lo había destacado y admirado en *La sagrada familia*)⁵³.

En cambio, la pelea con Bakunin fue mucho más política, debido al control que Marx buscaba ejercer sobre la Internacional Socialista, poniéndola bajo la dirección del socialismo alemán, claramente estatista⁵⁴. Sumadas a esas cuestiones de política interna de la Internacional, hay también, claro está, diferencias teóricas: Bakunin es un socialista libertario –esto es, anarquista– y no acepta el papel del Estado ni como fin, ni como medio. Además Bakunin reivindica como parte del movimiento revolucionario, junto a los obreros, a los sectores populares que Marx denigraba: el campesinado y el lumpen-proletariado, incluso a la pequeña burguesía.

Por lo tanto, Bakunin también continúa a Proudhon en su lucha contra las concepciones autoritarias del socialismo dentro del movimiento obrero revolucionario. Sin embargo, no deja de haber diferencias específicas entre ambos anarquistas en cuestiones puntuales (aparte del dualismo de uno y el materialismo del otro). Esas diferencias pueden apreciarse, por ejemplo, en lo que se refiere a la visión de la mujer y la familia, por un lado; y por otro, al valor de la huelga como arma de lucha.

La circunstancia de recomendar muchas experiencias amorosas prematrimoniales en la *Filosofía de la miseria*⁵⁵ no impide advertir la concepción extremadamente conservadora que Proudhon tiene del matrimonio y la familia. Más aún si tenemos presente sus ideas sobre “constitución progresiva” donde el principio de autoridad queda recludo precisamente en ese ámbito⁵⁶. Es más, Proudhon ve en la mujer un ser sumamente pasivo que el hombre debe moldear y adorar como si fuera una obra artística, “su propia obra maestra”⁵⁷. En cambio, Bakunin reclamará la absoluta igualdad entre el hombre y la mujer⁵⁸.

En cuanto a las huelgas, Proudhon, que en su acción nunca dejó de apoyar todas las iniciativas revolucionarias y huelguistas obreras, desde el punto de vista teórico siempre se mantuvo crítico hacia este instrumento de lucha. Veía en la huelga un recurso que terminaba favoreciendo a los patrones y capitalistas, ya que la disminución de la producción que ella ocasiona generaba automáticamente un aumento de los precios en perjuicio de los propios trabajadores. Para él, las huelgas sólo contribuían al

empeoramiento de la condición de los obreros. Así lo hace saber más de una vez en *La filosofía de la miseria* y en *La capacidad política de la clase obrera*.

Bakunin, al contrario, ve en las huelgas obreras una importante arma de lucha social: en la medida que ellas se extienden, se crean las condiciones para una huelga general, preámbulo del cataclismo revolucionario; ellas también contribuyen a la unión solidaria de los trabajadores, despiertan en ellos el fervor revolucionario, fomentan su sentido de clase y aumentan la conciencia del abismo que existe entre ellos y los propietarios⁵⁹.

En resumen: Bakunin, continuador de Proudhon en la línea del socialismo libertario (anarquismo), recoge las tesis centrales de aquél en cuanto al federalismo y el asociacionismo libre. Se enrola en las corrientes que combaten tanto al Estado como a la propiedad capitalista. Sin embargo, corrige algunas posiciones conservadoras de Proudhon en lo que a la familia y la mujer se refiere: en este punto, las ideas de Bakunin resultan más avanzadas y coherentes con el pensamiento libertario que las de su antecesor. Lo mismo puede decirse sobre su evaluación de las huelgas como arma de lucha (aunque aclara que no siempre toda huelga es necesariamente positiva; se requiere siempre un trabajo intensivo y previo de preparación y organización⁶⁰).

Vimos también que Bakunin critica el dualismo proudhiano y sus resabios idealistas. El materialismo de Bakunin lo llevará a adoptar una posición antiteológica (y antiidealista en general) militante. Y es éste, quizás, el punto donde realiza su principal contribución a la tradición teórica del anarquismo. Lo veremos más detenidamente en el apartado que sigue.

7. Antiteologismo y anarquismo

Ya Proudhon se había auto definido como ateo práctico en su *Filosofía de la miseria*. Pero su dualismo metafísico lo retenía necesariamente en un teísmo teórico: la hipótesis de dios era metodológicamente imprescindible para poder ser negada (postular a dios *como hipótesis*, escribía Proudhon, debía dejar contentos a ateos y teístas). Toda su extensa producción literaria está atravesada por esa ambigüedad, lo que no le impidió ser pionero también en los ataques ácratas contra el autoritarismo clerical y su complicidad con el orden sociopolítico reaccionario.

Pero va a ser Bakunin quien haga del antiteologismo su caballito de batalla, escarbando filosóficamente en las raíces idealistas y en las consecuencias materiales del teísmo y la

religión. En verdad, el antiteologismo en Bakunin es una polémica contra la metafísica idealista, de la cual emana el principio de autoridad jerárquica y su inevitable derivado, la desigualdad. Veamos en detalle cómo procede Bakunin en sus análisis críticos sobre este punto en *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, trabajo inconcluso que conforma una suerte de resumen de su pensamiento sociopolítico.

Lo primero que debe notarse es que, no obstante el orden de conceptos que aparece en el título de la obra, el federalismo y el socialismo sólo ocupan entre ambos un tercio de la obra, mientras el antiteologismo se expande a lo largo de una gran cantidad de páginas en comparación con los otros dos capítulos (sin desatender a la circunstancia de que el texto quedó inconcluso). Esto podría hacernos pensar que el antiteologismo viene a ofrecer el desarrollo argumentativo en que se fundan los dos primeros capítulos dedicados a los restantes términos del título. Y, en efecto, en las páginas dedicadas al antiteologismo, el lector puede encontrar todo el andamiaje teórico que deriva en la postulación del federalismo y el socialismo como camino de escape del orden vigente. En otras palabras: el antiteologismo es el núcleo de la crítica bakuniana, así como el pilar de sus propuestas federativas y socialistas revolucionarias.

Para Bakunin, la religión, hoy por hoy, es la abdicación de la razón. Bakunin opone dos series de conceptos. Por un lado están Dios, la religión, la metafísica dualista, la sinrazón, el dogmatismo, el Estado y la opresión. En la vereda opuesta están el hombre, la filosofía racional (visión del mundo apoyada en el desarrollo de las ciencias, desde abajo hacia arriba), el materialismo monista, la razón libre, hipotética y experimental, el federalismo socialista y la liberación. Y estas dos cadenas de conceptos se oponen una a la otra como se oponen la unidad impuesta desde arriba hacia abajo y el orden construido desde abajo hacia arriba, tanto en el nivel cosmogónico como en el político.

Si el universo tiene lógica, si está efectivamente regulado por leyes que nuestro entendimiento puede conocer (aunque siempre parcialmente), entonces Dios no existe. Si Dios existe, entonces, el universo carece de lógica, ya que el creador sería por definición radicalmente distinto de su creación. A su vez, si Dios existe, entonces el hombre está condenado a la ignorancia y la injusticia; pero como el hombre puede conocer, liberarse y construir la justicia, entonces Dios no existe. Por ello es que, en Bakunin, la lucha contra la divinidad, contra la idea de divinidad, es necesaria para la liberación del hombre; y esa liberación

no puede ser nunca exclusivamente individual: en la ignorancia y en la esclavitud de un solo hombre persistirán siempre la ignorancia y la esclavitud de todo el género humano.

No hay evidencia seria ni argumentos racionales que puedan dar cuenta de la existencia de la divinidad. Sus defensores suelen esgrimir como pruebas la antigüedad y universalidad de la creencia religiosa. Pero, según Bakunin, la universalidad de una creencia sólo prueba la unidad y similitud de todo el género humano; en cuanto a su antigüedad, antes que acreditar la verdad, es una presunción de falsedad, porque el progreso del conocimiento va siempre desde lo falso a lo verdadero. Sin embargo, para liberarse de la idea de Dios no basta con saber y demostrar que es falsa; debe mostrarse cuál es el origen y papel histórico de esa falsedad.

En efecto, la libertad es para Bakunin la adecuación paulatina y progresiva entre el hombre y la naturaleza por medio del conocimiento. Pero el conocimiento es un largo y duro camino signado por obstáculos y tropezones. La religión, ese primer despertar errado de la razón, lleva al hombre por distintas etapas: el fetichismo (divinización de un objeto cercano), la religión de los brujos (divinización de personas), la divinización de un objeto lejano (v. gr. el sol), y finalmente, la idea de un ser supremo abstracto, inmaterial; es en este punto en que nace propiamente la teología y la metafísica. Pero, precisamente por ser una abstracción absoluta, dios es una absoluta y pura nada. El hombre debe conocer para ser libre, pero la afirmación de esa nada absoluta, de ese *divino fantasma*, conlleva lógicamente la negación de su contrario: el hombre y la realidad material terrena, esto es, la vida. Por ello, el conocimiento no debe apoyarse sólo en la capacidad abstractiva (que lleva a la fábula metafísica) sino que debe complementarse con el análisis experimental de los hechos. Las fábulas idealistas (religiosas o metafísicas) son, hoy por hoy, obstáculos en la evolución del hombre hacia la libertad. De ahí la importancia que da Bakunin (a pesar de su materialismo teórico) a la polémica en el campo de las ideas (y de ahí, también, los reproches que le hace Marx de ser un idealista encubierto).

El hombre –para Bakunin– es un ser tan social como individual a la vez, y en su evolución sociohistórica va creando y reformulando él mismo las nociones de bien y de mal. No las recibe de dios, ni las crea el Estado. Ni dios ni el Estado pueden crear nada que no haya creado primero la sociedad, porque tanto dios como el Estado son creaciones humanas, ficciones, que por el contrario, tergiversan, falsean y traicionan lo que el

hombre les atribuye como cualidades. El hecho de que sean ficciones o se apoyen en ficciones, no significa que no tengan efectos muy reales y materiales. Todo hijo legítimo de la Revolución de 1789, que crea en verdad en la justicia, la fraternidad y los derechos del hombre, ha de ser enemigo declarado del Estado, por más laico que sea.

Toda apología del Estado y toda teología tienen en común la postulación de una autoridad externa y jerárquica. Pero ¿cómo se imponen esa autoridad y sus leyes a los hombres? Hay tres respuestas posibles (aparentemente):

- a. por la libre y racional aceptación de los mismos hombres sujetos a ellas;
- b. por la fuerza;
- c. por la religión.

La investigación histórica muestra que el origen real de los Estados se encuentra en las respuestas *b* y *c*, combinadas o alternadas. Pero el moderno Estado liberal laico pretende afirmar su legitimidad en la solución *a* (si fuera *b*, no sería Estado libre; si fuera *c*, no sería Estado racional); por eso invoca la nueva ficción del contrato tácito. Pero aun si aceptáramos esa ficción idealista-metafísica del contrato libre, los problemas no acaban ahí; se precisa, a su vez, de otra ficción: la existencia de una mayoría de ciudadanos inteligentes y virtuosos que *siempre y recurrentemente* elijan bien a sus gobernantes. Pero si ello fuera así, el gobierno mismo sería innecesario, porque ciudadanos así no lo necesitarían⁶¹. La verdad es que los defensores del Estado precisan siempre de hombres tontos y corrompidos para poder justificar su autoridad sobre ellos, que sólo puede fundarse en la religión, la fuerza o la inteligencia superior de una minoría, pero siempre de una minoría. Por lo tanto, una vez más, el Estado es la negación de la libertad y de la justicia.

Como se ve, el antiteologismo es, en última instancia, una crítica dirigida a un monstruo de dos caras de orígenes platónicos:

1. la idea de un fundamento primero no material del mundo (dios, mundo de las ideas, divinidad), y
2. (correlato de 1) la idea de la perennidad de las almas (pertenecientes a ese mundo supraterráneo, súbditas de la divinidad).

La aceptación de estas tesis (falsas científicamente, según Bakunin) conlleva la aceptación, consciente o no, del principio

de autoridad, es decir, del Estado, forma social de esa “ley” externa, de ese *corsette*, que viene a poner orden (un orden jerárquico, y por ende, falso) entre los hombres⁶².

Podría objetarse que el propio determinismo bakuniano obliga a aceptar la necesidad del Estado y el derecho jurídico. Esto, en verdad no constituiría una objeción, ya que Bakunin lo reconoce expresamente, salvo que aclarando que dicha “necesidad” es sólo una “necesidad histórica”, como lo era también la religión. Y esta necesidad, precisamente por histórica, debe también ser negada históricamente porque no es más que un estadio en el desarrollo del hombre que aprende por medio de sus errores: la razón no es otra cosa que ese devenir desde el error a la verdad, de la injusticia a la justicia, desde la necesidad a la libertad.

8. Anarquía y comunismo

Con Kropotkin, Reclus y Malatesta el anarquismo salta al comunismo (claro que se trata de un comunismo antiestatista, sin las connotaciones que el término tendrá a partir de la revolución bolchevique). Y el principio de este anarcocomunismo es el de la producción y el consumo libres. La máxima “de cada quien y a cada quien según su trabajo” es desplazada por “de cada quien según sus posibilidades a cada quien según sus necesidades”. O, como lo expresa el propio Kropotkin: “*Tomar a discreción lo que se encuentre en abundancia; racionamiento para lo que haya en cantidad limitada*”⁶³.

Por otro lado, la base filosófica-epistemológica de Kropotkin también varía respecto de sus predecesores. No es dualista como Proudhon; ni su materialismo tiene el sesgo mecanicista de Bakunin. Kropotkin se apoya en el materialismo biológico-evolucionista de Darwin. Pero a diferencia de los darwinistas sociales de su tiempo, no ve en la competencia y la lucha entre los hombres un factor de evolución, sino en la ayuda mutua.

Por lo demás, Kropotkin conserva las tesis centrales del anarquismo. Sostiene su programa de expropiación revolucionaria sobre las bases de la tesis de la “fuerza colectiva” desarrollada por Proudhon y Bakunin. Concibe la revolución como aniquilamiento de todo poder estatal centralizador, no como mero reemplazo de la casta gobernante. Postula una reorganización social, a partir de la libre asociación de los hombres en unidades descentralizadas y voluntarias de producción, artísticas y científicas. No ve en la desigualdad social simplemente un fenómeno

económico, sino un problema más complejo donde la explotación económica está en complicidad con la opresión política y la superstición religiosa (estas últimas no son meros epifenómenos de aquélla, sino que constituyen, las tres, mecanismos coadyuvantes de la injusticia social).

En *Campos, fábricas y talleres*, Kropotkin intenta mostrar la viabilidad de un orden comunista anárquico. Allí argumenta que, en una sociedad tal, las fuerzas productivas se multiplicarían, no sólo porque las clases ociosas también tendrían que trabajar para sustentarse, sino porque muchas fuerzas productivas, actualmente abocadas a la manufactura de bienes suntuarios, innecesarios o destructivos, se reorientarían a la elaboración de bienes vitales, imprescindibles y útiles.

En su escrito *El Estado*, Kropotkin hace una suerte de genealogía de esta forma social y lo presenta como triunfo del principio centralizador sobre el principio comunal. En efecto, el instinto de dominar es tan fuerte como el de cooperación, y suelen estar en tensión uno con el otro. Así, el Estado expresa la victoria (temporal, no definitiva) de ciertos individuos en quienes prevalecen esos instintos antisociales: el cura, el juez y el guerrero. Sin embargo, su dominio sobre los demás muestra que también entre ellos se precisa algún grado de ayuda mutua para alcanzar sus fines de dominio sobre los otros. El Estado moderno es producto de esa nefasta asociación: el juez romano, el sacerdote católico-romano y el guerrero romano, *aggiornados* a los tiempos que corren.

La naturaleza nos enseña la conveniencia del apoyo mutuo: las especies más cooperativas son las más adaptadas. Y el desarrollo de ese instinto es tan vital como el de alimentarse, dormir o darse un techo⁶⁴. Así, sólo el estudio científico de la naturaleza nos puede brindar la base para una moral sin dogmas, positiva, tan distante de las escuelas idealistas como del nihilismo nietzscheano; una moral que muestra la “conveniencia” para el propio interés individual de armonizarse con el interés colectivo, de toda la especie humana.

9. Anarquismo y pragmatismo

Hemos visto cómo los grandes teóricos del pensamiento anarquista fundaron sus tesis libertarias sobre diferentes presupuestos filosóficos. Tanto Proudhon como Bakunin y Kropotkin se apoyan en ciertas filosofías de la historia para desarrollar sus posiciones; y esas filosofías de la historia difieren entre sí:

Proudhon parte de una dialéctica compleja entre idea y materia (ideo-realismo); Bakunin parte de un fuerte materialismo filosófico que lo lleva a combatir con mayor ferocidad que otros anarquistas todo resabio teológico o idealista; Kropotkin, por último, parte de un cientificismo biologicista que postula a la ayuda mutua como un instinto básico del hombre, cuyo desarrollo pleno está obstaculizado por las instituciones jurídicas y políticas. Estos diferentes puntos de partida no les impiden coincidir en sus críticas puntuales a la sociedad vigente, ni en el punto crucial del anarcosocialismo, que es la teoría de la producción social (la teoría de la fuerza colectiva). También, a pesar de la diferencia en los puntos de partida filosóficos, coinciden en las propuestas centrales de lo que sería una sociedad libre: cogestión (ni propiedad capitalista, ni propiedad estatal), federalismo radicalizado desde los individuos a las comunas, de éstas a las regiones, y así hacia arriba (organización de abajo a arriba) y negación de las fantasmagorías ideológicas que impiden el desarrollo desprejuiciado del conocimiento. Aunque en sus propuestas prácticas puedan hallarse diferencias de detalle (mutualismo, colectivismo, comunismo), éstas no son tan importantes como se suele pensar: responden a las coyunturas epocales y todas, en última instancia, se subsumen bajo la idea central de autogestión política y cogestión económica (de los medios productivos).

En realidad, podríamos distinguir cuatro diferentes planos del pensamiento anarquista:

1. El diagnóstico crítico de las sociedades burguesas.
2. El encuadre filosófico general en que se apoyan esas críticas.
3. La descripción general de las características de lo que sería propiamente una sociedad libre e igualitaria (anarquía).
4. Los medios por los que se ha de pasar de la sociedad actual a una sociedad libre e igualitaria (el puente entre 1 y 3).

Podemos ver que no hay grandes diferencias entre los tres grandes pensadores anarquistas en lo que respecta a los puntos 1 y 3. En efecto, los tres, apoyándose en la teoría de la fuerza colectiva y la producción social, coinciden en la crítica del orden burgués donde capitalistas, sacerdotes, militares, burócratas y políticos viven de lo que producen los demás; en este orden, todas las instituciones políticas y jurídicas están al servicio de las clases dominantes, en desmedro de los productores y los marginados: Estado, Iglesia y derecho son sinónimos de explotación, desigualdad, ignorancia y

opresión. En cuanto a las propuestas de mutualismo, colectivismo o comunismo, las diferencias entre ellos no son muchas. Y como vio Malatesta, no son sustanciales:

“Entre los anarquistas hay quienes gustan calificarse de comunistas, colectivistas, individualistas o con otras denominaciones. A menudo se trata de palabras interpretadas de manera que oscurecen y ocultan una fundamental identidad de aspiración; a veces, se trata sólo de teorías, de hipótesis con las cuales cada uno explica y justifica de manera distinta conclusiones prácticas idénticas”⁶⁵.

Y luego agrega, más específicamente:

“El comunismo, el individualismo, el colectivismo, el mutualismo y todos los programas intermedios y eclécticos no son, en el campo anarquista, sino el modo que se cree mejor para realizar en la vida económica la libertad y la solidaridad, el modo que se considera más adecuado para la justicia y la libertad de distribuir entre los hombres los medios de producción y los productos del trabajo.

Bakunin era anarquista, y era colectivista, enemigo encarnado del comunismo porque veía en él la negación de la libertad y, por lo tanto, de la dignidad humana. Y con Bakunin, y largo tiempo después de él, fueron colectivistas *–propiedad colectiva del suelo, de las materias primas y de los instrumentos de trabajo, y asignación del producto integral del trabajo a cada productor, sustraída la cuota necesaria para las cargas sociales–* casi todos los anarquistas españoles, que se contaban entre los más conscientes y consecuentes.

Otros por la misma razón de defensa y garantía de la libertad se declaran individualistas y quieren que cada uno tenga en propiedad individual la parte que le corresponde de los medios de producción y, por ende, la libre disposición de los productos de su trabajo.

Otros idean sistemas más o menos complicados de mutualidad. Pero en suma es siempre la búsqueda de una garantía más segura de la libertad lo que constituye la característica de los anarquistas y la división en diversas escuelas”⁶⁶.

Las diferencias teóricas más grandes que pueden hallarse entre Proudhon, Bakunin y Kropotkin se dan fundamentalmente en el plano 2 (dialéctica ideo-realista, materialismo filosófico, cientificismo evolucionista). Pero tales diferencias son, una vez más, secundarias desde un punto de vista pragmático (como el que adopta y aconseja Malatesta):

“Se puede ser anarquista cualquiera sea el sistema filosófico que se prefiera. Hay anarquistas materialistas, y también existen otros que, como yo, sin ningún prejuicio sobre los posibles desarrollos futuros del intelecto humano, prefieren declararse simplemente ignorantes.

(...)

Pero por fortuna las concepciones filosóficas tienen poca o ninguna influencia sobre la conducta”⁶⁷.

Finalmente, en el plano 4 (los medios para realizar la anarquía) sí hay, efectivamente, importantes diferencias entre los anarquistas en general (no sólo entre los tres grandes teóricos aludidos hasta aquí). Éste es el plano propio de la práctica y la acción, y aunque es central para el anarquismo, en este estudio deberemos dejarlo de lado por razones de espacio. Su análisis nos llevaría al estudio vastísimo de conceptos como “revolución”, “educación”, “sindicalismo”, “acción directa”, “propaganda”. Este plano de los medios es polémico en el propio seno del pensamiento y de la acción anarquista; pero al menos, en general, los anarquistas coinciden en cuáles medios no son aptos: la conquista del aparato político-estatal (sea bajo la forma parlamentaria, sea bajo la forma de dictadura) está proscripta de la acción anarquista⁶⁸. Y esto marca la diferencia central con los partidos o movimientos que también se dicen socialistas (marxistas, socialdemócratas, etc.). Incluso, el complejo concepto de “revolución” (al cual cabría dedicarle todo un estudio por separado), nunca es entendido como conquista del poder político; eso sería jacobinismo, esto es, estatalismo, esto es, opresión y desigualdad. Sin embargo, no obstante las reales y concretas diferencias que existen, no ya entre Proudhon, Bakunin y Kropotkin, sino en el movimiento anarquista en general acerca de los medios, este plano de cuestiones también puede abordarse desde un sano pragmatismo:

“Entre los anarquistas hay los revolucionarios, que creen que es necesario abatir por la fuerza a la fuerza que mantiene el orden presente, para crear un ambiente en el cual sea posible la libre evolución de los individuos y de las colectividades, y hay educacionistas que piensan que sólo se puede llegar a la transformación social transformando antes a los individuos por medio de la educación y de la propaganda. Existen partidarios de la no violencia, o de la resistencia pasiva, que rehúyen la violencia aunque sea para rechazar a la violencia, y existen quienes admiten la

necesidad de la violencia, los cuales se dividen, a su vez, en lo que respecta a la naturaleza, alcance y límites de la violencia lícita. Hay discordancia respecto de la actitud de los anarquistas frente al movimiento sindical, disenso sobre la organización o no organización propia de los anarquistas, diferencias permanentes y ocasionales sobre las relaciones, entre los anarquistas y los otros partidos subversivos.

Justamente son estas y otras cuestiones semejantes las que requieren que tratemos de entendernos; o si, según parece, el entendimiento no es posible, hay que aprender a tolerarse: trabajar juntos cuando se está de acuerdo, y cuando no, dejar que cada uno haga lo que le parezca sin obstaculizarse unos a otros. Porque en verdad, si se toman en cuenta todos los factores, nadie tiene siempre razón”⁶⁹.

En fin, desde la concepción pragmática de Malatesta, lo nuclear del anarquismo consiste en el diagnóstico y las propuestas (que hemos ubicado, respectivamente, en los planos 1 y 3). Las diferencias en el plano 2 (fundamentos filosóficos) resultan totalmente secundarias. Y las diferencias en el plano práctico (plano 4), si bien son importantes, deben buscar solución en cada contexto y situación determinada, sin dogmatismo y cooperativamente entre los propios anarquistas.

En la visión de Malatesta, el anarquismo surge de la rebelión moral contra la injusticia, esto es, contra la desigualdad y la opresión social. Cuando los hombres toman conciencia de que esa situación es producto del hombre, y por consiguiente, eliminable también por el mismo hombre, ahí nace el anarquismo⁷⁰. Así, el núcleo básico del programa anarquista sería para el anarquista italiano el siguiente⁷¹:

1. Abolición de la propiedad privada de la tierra, de las materias primas y de los instrumentos de trabajo.
2. Abolición del Estado y de toda desigualdad política.
3. Organización de la vida social a través de libres asociaciones y federaciones de productores y consumidores.
4. Garantía de los medios de vida y bienestar para los niños y quienes no puedan bastarse por sí mismos.
5. Educación científica y guerra a las supersticiones religiosas.
6. Reconstrucción de la familia, fundada en el simple amor, sin ataduras religiosas ni legales.

10. Ley versus contrato

Para comprender la propuesta anarquista, es preciso atender al análisis crítico que ellos hacen de conceptos caros a la teoría política moderna como “contrato” y “ley”. Los anarquistas no reniegan de la primera noción, sino que, por el contrario, la toman radicalmente en serio; en cuanto a la segunda, desechan totalmente el sentido jurídico del término para apegarse al uso científico del mismo. Vayamos por partes:

1. En la teoría política moderna se ha recurrido a la figura jurídica del contrato para legitimar el poder político legisferante de ese aparato policial-burocrático llamado Estado. Por este expediente “contractualista” se ha querido fundamentar el orden político centrado en la noción autoritaria de “soberanía”, sin recurrir a hipótesis teológicas como el origen divino del poder. El anarquismo ha sido claro en sus críticas tanto a la teoría del origen divino del poder político como en sus críticas a las teorías “contractualistas”. Sin embargo, en sus propuestas de “orden social libre” reaparece la idea de “contrato” (de un contrato real, sinalagmático, conmutativo, rescindible y siempre parcial) como alternativa al “falso orden social” fundado en la ley coercitiva del Estado.

Los contratos que proponen los anarquistas como modo de relación social se diferencian sustancialmente *del* contrato ficcional de la escuela contractualista, tanto de Hobbes, para quien el convenio es una hipótesis explicativa y legitimante del Estado-Leviatán, como de Locke, para quien el pacto es un hecho histórico realmente acaecido. En cuanto al contractualismo de Rousseau, la distinción es más sutil, ya que para el filósofo ginebrino el contrato social no es ni una hipótesis metodológica ni un hecho acaecido, sino una propuesta de reforma del orden político-social. Sin embargo, las diferencias también existen, pues el contrato roussoniano significa la entrega total del individuo a la Voluntad General, con la única reserva de la igualdad absoluta ante la ley, expresión de aquella Voluntad General y del Interés Común. Para los anarquistas, por el contrario, *los* contratos entre los individuos de una sociedad libre tendrían siempre las siguientes características:

- Sinalagmático, es decir, recíproco; las partes se obligan todas unas a las otras.
- Conmutativo; es decir, las obligaciones contraídas son equivalentes en valor, de manera que la igualdad no puede quedar alterada.
- Rescindible; esto es, no hay obligación permanente; los

convenios son libres y duran mientras las partes lo consientan; por lo tanto no hay sanciones punitivas por incumplimiento, más que la restitución de la situación anterior o su equivalente.

- Parciales y limitados; lo que significa que no puede haber obligaciones generales no específicas; cada contratante siempre conserva más de lo que cede al contratar.

- Concretos; siempre se dan entre individuos y grupos de carne y hueso, nunca por abstracciones o vaguedades como una nación.

En resumen: los contratos anarquistas no son ficciones metodológicas ni hechos ya acaecidos (Hobbes y Locke); son una propuesta a realizar, pero siempre de contenido parcial, y rescindibles, donde las partes se reservan más atribuciones de las que ceden (a diferencia de Rousseau).

2. Por otra parte, pero paralelamente, los anarquistas han denunciado la extrema ambigüedad de la palabra “ley”:

- a) Ley como regularidad “inmanente” a las cosas (leyes naturales de las ciencias) y

- b) Ley como coerción externa, “trascendente”, a la voluntad de las personas (ley jurídica y mandatos religiosos).

Ambos sentidos de la palabra “ley” no sólo difieren, sino que resultan diametralmente opuestos. De esta manera, la palabra “ley” sirve a un uso tramposo. Todo el orden social vigente se apoya en la ley jurídica, cuyo prestigio proviene del malentendido con la ley natural o científica; incluso los contratos civiles del derecho positivo son sólo meras delegaciones de la ley positiva del Estado; es decir, el ordenamiento jurídico faculta a los individuos, en ciertas ocasiones, a autorregular sus transacciones, siendo así el contrato particular el relleno de una cláusula en blanco de la ley jurídica estatal.

3. A la inversa del orden social de arriba-abajo, propio del Estado, el anarquismo propende a un orden social de abajo-arriba. Mientras el primero se apoya en una ruptura tajante entre el mundo de la naturaleza y el mundo del hombre, el segundo propende a una continuidad gradual entre la una y el otro. La sociedad ácrata fundada en contratos libres se funda en la libre espontaneidad de los hombres, ya no movidos por el imperio de ninguna instancia externa (ley de dios o del Estado).

Como se ve, este anarcocontractualismo federativo de asociaciones libres no es ni pretende ser una teoría legitimadora de un orden coactivo (Estado/derecho) sino su contracara; es una

alternativa radicalmente diferente al orden jurídico-estatal. En la teoría clásica del Estado, la ley jurídica imperativa y coactiva es la realidad y el contrato político es una ficción en que ella se funda. Por el contrario, en la propuesta anarquista, los contratos libres serían la realidad, y las leyes naturales empíricas (inmanentes a la conducta humana) serían el punto de apoyo. En otras palabras: liberada la sociedad del aparato coercitivo del Estado y el derecho, quedaría librada a su espontáneo movimiento, a la inmanencia de sus propias leyes intrínsecas, por las cuales los hombres se asocian y cooperan motivados por sí mismos en múltiples pero pequeñas agrupaciones de primer y segundo grado.

Comprender esto es comprender el significado del núcleo duro del pensamiento político-jurídico anarquista, tal como lo delimitáramos en el primer punto de este estudio: socialismo antiautoritario y coherencia entre medios y fines. Este contractualismo libre, igualitario y federativo es la esencia⁷² misma del anarquismo: creer en su posibilidad y abocarse a su realización es ser anarquista. Así lo definía el propio Kropotkin en su artículo para la *Enciclopedia Británica*:

“ANARQUISMO (del griego an- y arke, contrario a la autoridad), es el nombre que se da a un principio o teoría de la vida y la conducta que concibe una sociedad sin gobierno, en que se obtiene armonía, no por sometimiento a la ley, ni obediencia a la autoridad, sino por acuerdos libres establecidos entre los diversos grupos, territoriales y profesionales, libremente constituidos para la producción y el consumo, y para la satisfacción de la infinita variedad de necesidades y aspiraciones de un ser civilizado.

En una sociedad desarrollada sobre estas directrices, las asociaciones voluntarias que han empezado ya a abarcar todos los campos de la actividad humana adquirirían una extensión aún mayor hasta el punto de sustituir al Estado en todas sus funciones. Representarían una red entretrejida, compuesta de una infinita variedad de grupos y de federaciones de todos los tamaños y grados, locales, regionales, nacionales e internacionales, temporales o más o menos permanentes, para todos los objetivos posibles: producción, consumo e intercambio, comunicaciones, servicios sanitarios, educación, protección mutua, defensa del territorio, etcétera; y, por otra parte, para la satisfacción de un número creciente de necesidades científicas, artísticas, literarias y de relación social.

Además, tal sociedad no se pretendería inmutable. Por el contrario, como sucede en todo el conjunto de la vida orgánica, derivaríase la armonía de un ajuste y reajuste perpetuo y

variable del equilibrio de la multitud de fuerzas e influencias, y este ajuste se obtendría, dicho brevemente, si ninguna fuerza gozase de la protección especial del Estado”⁷³.

Como se ve, el anarquismo propone un contractualismo sustancialmente diferente a lo que se conoce como contractualismo político (Hobbes, Locke o Rousseau⁷⁴); el contractualismo anarquista no es ni pretende ser una teoría *legitimadora del Estado*, sino una propuesta operativa de orden social *alternativo al Estado*. Mientras el contractualismo clásico pretende legitimar la Ley jurídica coercitiva en la ficción metodológica o histórica de un contrato político, el anarquismo pretende construir un orden social (multi) contractual real en la noción de Ley científica, espontánea, natural e inmanente (en el sentido empírico biológico, psicológico, económico y sociológico).

Notas

- ¹ García Moriyón, F., *Del socialismo utópico al anarquismo*, Cincel, Madrid, 1992, p. 31.
- ² Nettlau, M., *La anarquía a través de los tiempos*, Guilda de Amigos del Libro, Barcelona, 1935.
- ³ Guérin, D., *Anarchism*, Monthly Review Press, New York, 1970.
- ⁴ Su libro *El único y su propiedad* tiene claras resonancias libertarias, pero su contenido es también abiertamente antisocialista. Stirner, M., *El único y su propiedad*, Valdemar, Madrid, 2004.
- ⁵ Nietzsche era una lectura recurrente entre los anarquistas de principios de siglo XX, especialmente por sus críticas a la cultura establecida. Foucault, en la misma senda de Nietzsche, ha aportado valiosos estudios reveladores sobre el poder en ciertas instituciones modernas (incluido el propio Estado); tal vez por ello ha sido incorporado en la compilación de Christian Ferrer *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. Véase Ferrer, Ch., *El lenguaje libertario*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2006. Sin embargo, tanto para Nietzsche como para Foucault vale lo dicho con respecto a Max Stirner.
- ⁶ Read, H., *Arte y alienación*, Proyección, Buenos Aires, 1976. También Wilde, O., *El alma del hombre bajo el socialismo*, Montessor, Buenos Aires, 2002.
- ⁷ Feyerabend, P. K., *La ciencia en una sociedad libre*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1982 y *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Orbis-Hyspamérica, Buenos Aires, 1984.
- ⁸ No hablo aquí de núcleo duro en sentido de alguna ortodoxia doctrinaria, sino de un par de “ideas fuerza” lo suficientemente amplias para no conformar un dogma, pero lo suficientemente claras para caracterizar sin ambigüedad ni vaguedad al anarquismo como una corriente de pensamiento político-social.
- ⁹ Cappelletti, A., *La ideología anarquista*, Madre Tierra, Madrid, 1992, p. 69 y ss.
- ¹⁰ Furth, R., *Formas y tendencias del anarquismo*, Eds. Tupac, Buenos Aires, 1988.

- ¹¹ Buber, M., *Caminos de utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998. Tal vez la exclusión de Bakunin por parte de Buber se deba al fuerte antiteologismo de aquel, incompatible con los tintes religiosos del pensamiento buberiano.
- ¹² Bakunin, M., *Dios y el Estado*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2003, p. 83: “Los doctrinarios liberales, al menos aquellos que toman las teorías liberales en serio, parten del principio de la libertad individual, se colocan primeramente, se sabe, como adversarios de la del Estado. Son ellos los primeros que dijeron que el gobierno –es decir, el cuerpo de funcionarios organizado de una manera o de otra, y encargado especialmente de ejercer la acción, el Estado– es un mal necesario, y que toda la civilización consistió en esto, en disminuir cada vez más sus atributos y sus derechos. Sin embargo, vemos que en la práctica, siempre que ha sido puesta seriamente en tela de juicio la existencia del Estado, los liberales doctrinarios se mostraron partidarios del derecho absoluto del Estado, no menos fanáticos que los absolutistas monárquicos y jacobinos. Su culto incondicional del Estado, en apariencia al menos tan completamente opuesto a sus máximas liberales, se explica (...) *prácticamente*, por los intereses de su clase, pues la inmensa mayoría de los liberales doctrinarios pertenecen a la burguesía”.
- ¹³ Rocker, R., *Bolchevismo y anarquismo*, Ed. Argonauta, Buenos Aires, 1922, p. 40: “Se necesitaría tener una lógica bastante diferente de la humana para considerar que el Estado es indispensable hasta tanto no sean abolidas las clases, como si el Estado no fuera siempre el creador de nuevas clases, como si no fuera la encarnación viva de las diferencias de clases en la sociedad. Todo su ser es la eternización de los contrastes de clase. La historia entera nos ha demostrado siempre esta verdad irrevocable, que es ahora confirmada en Rusia por el desgraciado experimento de los *bolsheviks*. Habría que estar completamente ciego para no reconocer el valor inmenso de la última lección que nos ha dado Rusia”. Véase también Guérin, D., *Marxismo y socialismo libertario*, Proyección, Buenos Aires, 1964.
- ¹⁴ García Moriyón, F., *Del socialismo utópico al anarquismo*, *op. cit.* “Glosario”, voz Antiteísmo, p. 201.
- ¹⁵ “Es imprescindible enfrentarse directamente con el orden social existente, recurriendo a todos los medios posibles en el campo de la lucha económica y social, pero sin que resulte necesario recurrir a la mediación de partidos políticos que representen los intereses de los obreros en los parlamentos”. *Ibid.*, voz *Acción directa*, p. 201.
- ¹⁶ Malatesta, E., *Anarquismo y anarquía*, Tupac, Buenos Aires, 2000, pp. 39-54.
- ¹⁷ Buber, M., *Caminos de utopía*, *op. cit.*; García Moriyón, F., *Del socialismo utópico al anarquismo*, *op. cit.* pp.126-142.
- ¹⁸ Buber, M., *Caminos de utopía*, *op. cit.* García Moriyón, F., *Del socialismo utópico al anarquismo*, *op. cit.*
- ¹⁹ En el estudio introductorio de Abad de Santillán, “Algunos materiales acerca de las relaciones de Proudhon y Marx”, en Proudhon, P.-J., *Sistema de las contradicciones económicas. Filosofía de la miseria*, Américalee, Buenos Aires, 1945.
- ²⁰ Malatesta, E., *Anarquismo y anarquía*, *op. cit.* pp. 26 y 30-31.
- ²¹ Proudhon, P.-J., *¿Qué es la propiedad?*, Orbis-Hyspamérica, Buenos Aires, 1983, p. 108.
- ²² *Ibid.*, pp. 195-196. Y casi al final del libro, Proudhon dice expresamente: “Siendo toda aptitud para el trabajo, lo mismo que todo instrumento para el mismo, un capital acumulado, una propiedad colectiva, la desigualdad de remuneración y de fortunas, so pretexto de desigualdad de capacidades, es injusticia y robo”, *ibid.*, p. 227.
- ²³ Me remito a la edición en español de la compilación que hiciera Maximoff: Bakunin, M., *Escritos de Filosofía Política*, Altaya, Barcelona, 1994, tomo 1, pp. 221 y 309; y especialmente, tomo 2, pp. 130-131.

- ²⁴ Bakunin, M., *Dios y el Estado*, op. cit. pp. 83-84.
- ²⁵ Proudhon, P.-J., *Sistema de las contradicciones económicas. Filosofía de la Miseria*, op. cit. p. 33.
- ²⁶ Un ataque recurrente de Proudhon a ese eclecticismo arbitrario puede encontrarse a lo largo de toda su obra, especialmente en *¿Qué es la propiedad?* cuando critica a la escuela de Cousin.
- ²⁷ Proudhon, P. J., *Sistema de las contradicciones económicas*, op. cit. pp. 53-54 y 56.
- ²⁸ Ibid., p. 632.
- ²⁹ Sobre la falsedad del prejuicio de que Proudhon pretendió aplicar las ideas de Hegel al mundo de la economía, recomiendo leer el interesante estudio preliminar de Abad de Santillán a la edición ya citada de *Filosofía de la miseria*. Proudhon ya había llegado por sí mismo a su propio pensamiento dialéctico, y sólo pudo mostrar alegría cuando se enteró por boca de ciertos emigrados alemanes (entre ellos, el propio Marx) que sus ideas parecían coincidir con las de Hegel.
- ³⁰ Bakunin, M., *Dios y el Estado*, op. cit. pp. 13 y 16.
- ³¹ Ibid., p. 13.
- ³² Ibid., p. 38.
- ³³ Ibid., p. 42.
- ³⁴ Ibid., p. 19.
- ³⁵ Proudhon, P.-J., *¿Qué es la propiedad?*, op. cit. p. 228.
- ³⁶ Proudhon, P.-J., *Sistema de las contradicciones*, op. cit. p. 648.
- ³⁷ Proudhon, P.-J., *La capacidad política de la clase obrera*, Proyección, Buenos Aires, 1974, capítulos 13 y 14.
- ³⁸ Proudhon, P.-J., *El principio federativo*, Sarpe, Madrid, 1985, p. 59, nota al pie.
- ³⁹ Creo que esta frase habría que entenderla en el sentido de que existe una distinción entre los individuos privados y el espacio público, y que, no obstante, son aquéllos quienes determinan la gestión de lo que les es común.
- ⁴⁰ Este prejuicio centralizador es producto del idealismo político que tiende a hipostasiar conceptos como “patria” y “pueblo”, o sea, a tratarlos como entidades con vida propia, separada y distinta de las personas de carne y hueso. Véase el capítulo X de *El principio federativo*.
- ⁴¹ Proudhon, P.-J., *El principio federativo*, op. cit. p. 98.
- ⁴² Para Proudhon, el comunismo, como la monarquía, es una forma primitiva que surge naturalmente con la muerte del padre (primer monarca). Las formas propiamente políticas han de ser consensuadas y contractuales (es decir, liberales).
- ⁴³ Proudhon, P. J., *El principio federativo*, op. cit. pp. 106-107.
- ⁴⁴ Es de notar el empleo ambiguo que Proudhon hace a menudo de la palabra “anarquía”. Creo que podemos, cuanto menos, diferenciar tres usos del término: 1º. “anarquía” en su sentido peyorativo cotidiano, sinónimo de desorden; 2º. “anarquía” como modelo puro de razón (*a priori*), de orden social totalmente libre, con ausencia total de autoridad; y 3º. “anarquía” como forma empírica de orden lo más libre posible, esto es, lo que Proudhon prefiere llamar, en su madurez (1865), federación agrícola-industrial.
- ⁴⁵ Proudhon, P.-J., *El principio federativo*, pp. 139-140.
- ⁴⁶ Ibid., pp. 143-144.
- ⁴⁷ Bakunin, M., *Obras*, Vol. III (incluye: *Federalismo, socialismo y antiteologismo* y *Consideraciones filosóficas*), Júcar, Madrid, 1977, pp. 60-61.
- ⁴⁸ Sobre el federalismo, dice: “Tales son las condiciones absolutas de la paz y de la libertad. / Absolutas, sí; ¿pero son las únicas? No lo pensamos”. Y finalmente aclara: “La cuestión es para él (el pueblo), con justo título, la primera cuestión, porque Aristóteles la hizo notar ya: el hombre, para pensar, para

sentir libremente, para hacerse hombre, debe estar libre de las preocupaciones de la vida material. Por otra parte, los burgueses, que gritan tan fuerte contra el materialismo del pueblo, y que predicán las abstinencias del idealismo, lo saben muy bien, porque predicán con palabras, no con ejemplos. La segunda cuestión para el pueblo es la del tiempo libre después del trabajo, condición *sine qua non* de la humanidad; pero el pan y el tiempo libre no pueden ser obtenidos para él más que por una transformación radical de la organización actual de la sociedad, lo que explica por qué la revolución, impulsada por una consecuencia lógica de su propio principio, ha dado nacimiento al socialismo”. Bakunin, M., *Obras*, Vol. III, *op. cit.* pp. 70-71.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 75-76.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁵¹ *Ibid.*, p. 74.

⁵² Bakunin, M., *Estatismo y anarquía*, Orbis-Hyspamérica, Buenos Aires, 1984, pp. 167-168.

⁵³ En 1845, Marx escribía: “Y he aquí que Proudhon somete la base de la economía nacional, la propiedad privada, al primer examen serio, absoluto al mismo tiempo que científico. He aquí el gran progreso científico que ha realizado, un progreso que revoluciona la economía nacional y plantea, por primera vez, la posibilidad de una verdadera ciencia de la economía nacional. La obra de Proudhon, *¿Qué es la propiedad?* tiene para la economía nacional la misma importancia que la obra de Sieyès, *¿Qué es el tercer estado?*, para la política moderna”; Marx, K., y Engels, F., *La sagrada familia*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1938, p. 50. Y en poco menos de dos años, Marx dirá todo lo contrario: “Proudhon tiene la desgracia de ser singularmente incomprendido en Europa. En Francia se le reconoce el derecho de ser un mal economista, porque tiene fama de ser un buen filósofo alemán. En Alemania se le reconoce el derecho de ser un mal filósofo porque tiene fama de ser un economista francés de los más fuertes. En nuestra calidad de alemán y de economista a la vez, hemos querido protestar contra este doble error”; Marx, K., *Miseria de la Filosofía*, Siglo XXI, México, 1987, p. 1. Sobre esta famosa polémica, ver el prólogo de Diego Abad de Santillán a la edición ya citada de la obra de Proudhon, *Filosofía de la miseria*, Proudhon, P.-J., *Sistema de las contradicciones*. También puede leerse en Buber, M., *Caminos de utopía*, *op. cit.*

⁵⁴ En realidad, el socialismo de Marx puede ser visto como un intento de síntesis entre el socialismo libertario de Proudhon y el socialismo autoritario (de Estado) de Louis Blanc. Véase Guérin, D., *Marxismo y socialismo libertario*, *op. cit.*

⁵⁵ Proudhon, P.-J., *Sistema de las contradicciones*, *op. cit.* pp. 622-623.

⁵⁶ En *¿Qué es la propiedad?*, Proudhon escribe: “Entre la mujer y el hombre puede haber amor, pasión, vínculos de amistad y todo cuanto se quiera, pero no hay entre ellos verdadera sociedad. El hombre y la mujer no constituyen compañía. La diferencia de sexo marca entre ellos una separación tan grande como la que la diferencia de razas determina entre los animales. Por esto, lejos de aplaudir lo que hoy se llama emancipación de la mujer, me inclino más, si hubiera que llegar a tal extremo, a recluirla”; Proudhon, P.-J., *op. cit.* p. 200, nota al pie.

⁵⁷ Proudhon, P.-J., *Sistema de las contradicciones*, *op. cit.* p. 620.

⁵⁸ Bakunin, M., *Escritos de Filosofía Política*, *op. cit.*, tomo 2, pp. 97-98.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 175-177.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Parece haber en este argumento un fuerte eco spinoziano.

⁶² Como ya se insinuó, el Estado liberal laico moderno también se apoya en

esas tesis metafísicas, lo reconozcan o no sus apologistas. La idea liberal de la libertad individual como un atributo pre o extrasocial y pre o extrahistórico es la traducción política de la tesis teológica de la perennidad del alma.

⁶³ Kropotkin, P., *La conquista del pan*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2005, p. 97. Como se ve, las diferencias entre el programa anarquista de Proudhon, de Bakunin y de Kropotkin efectivamente existen, pero son menos rígidas de lo que los comentaristas suelen señalar. En primer lugar, pueden ser vistas como desarrollo sucesivo de una misma idea libertaria; y en segundo lugar, aunque difieran en matices, esos programas difieren más en la terminología que en el sentido: mutualismo, colectivismo y comunismo, significan, respectivamente en cada uno de ellos, siempre autogestión libre, federativa y voluntaria. En todo caso, recomiendo ver el artículo “Anarquismo”, que el mismo Kropotkin escribe para la *Enciclopedia Británica*, 11ª edición; hay una versión en castellano en Kropotkin, P., *Folletos revolucionarios*, Tusquets, Barcelona, 1977; allí, él mismo se ubica en la tradición teórica y revolucionaria iniciada por Proudhon.

⁶⁴ Kropotkin, P., *Origen y evolución de la moral*, Américalée, Buenos Aires, 1945, pp. 46-47.

⁶⁵ Malatesta, E., Anarquismo y anarquía, *op. cit.* pp. 21-22.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 22-23.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁸ Aunque históricamente también en este punto podamos encontrar excepciones. Me refiero a la participación ocasional que algunos anarquistas tuvieron en el gobierno republicano español como resistencia contra el fascismo. Esta táctica excepcional, fundamentada en la lucha contra el totalitarismo, no dejó, sin embargo, de generar polémicas y discusiones dentro del propio movimiento libertario.

⁶⁹ Malatesta, E., *Anarquismo y anarquía*, *op. cit.* p. 22.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 19-20.

⁷² Empleo “esencia” sin ninguna connotación metafísica; simplemente significa: notas definitorias.

⁷³ Kropotkin, P., *Folletos revolucionarios*, *op. cit.* pp. 123-124.

⁷⁴ El caso de Rousseau es, en verdad, algo diferente, y merecería una digresión aparte. Pero no es éste el lugar para ello, pues me alejaría sustancialmente del tema.

ANARQUISMO Y DERECHO: UNA APROXIMACIÓN A BAKUNIN Aníbal D'Auria

1. Introducción

Presento aquí una aproximación general al pensamiento de Bakunin. Mi intención es mostrar cómo se articulan su antiteísmo y su crítica del Estado con sus concepciones sobre la ley y el derecho. Para ello, después de una rápida exposición de su antiteísmo, veremos cómo, según Bakunin, para afirmar la libertad terrenal del hombre hay que rechazar la mística leyenda del libre albedrío metafísico. Finalmente, cierro el artículo explicando la posición de Bakunin acerca de la ley, la autoridad y el derecho.

2. El antiteologismo de Bakunin

En la crítica bakuniana podrían diferenciarse, aunque íntimamente interconectados, distintos niveles de antiteologismo:

1. La crítica contra los sacerdotes, burócratas explotadores de la ignorancia de las masas y cómplices de los poderosos.
2. La crítica contra las religiones positivas, cosmovisiones dogmáticas, intolerantes, falsas, anticientíficas y adormecedoras de la inteligencia humana.
3. La crítica contra el teísmo filosófico o deísmo, forma lavada y racionalizada del misticismo religioso, tan dogmática, falsa y anticientífica como las religiones positivas.
4. La crítica contra el idealismo metafísico o filosófico, raíz de los otros tres niveles.

El antiteísmo en Bakunin es entonces, en última pero principal instancia, una polémica contra la metafísica idealista, de la cual emana el principio de autoridad jerárquica y su inevitable derivado: la desigualdad.

Según Bakunin, la idea de divinidad es un producto de la fantasía del hombre y de su ignorancia prematura: lo que el hombre no puede explicar, lo atribuye a fuerzas mágicas que terminan conformando un mundo paralelo, agrandado y divinizado. He ahí el origen del dualismo metafísico donde echa raíces todo idealismo ontológico. Después de inventar ese supramundo imaginario, el

hombre se postra ante él y lo adora como fuente de todo ser, verdad y justicia. Pero como el hiato entre el mundo de la divinidad y el mundo terrestre es tan grande, se requiere de la “revelación” para auscultar los misterios de aquel “divino fantasma”; surge así la falsa y nefasta necesidad de los gobernantes y los sacerdotes, ministros del mensaje sagrado.

Pero en realidad –sostiene Bakunin– no hay tal causa primera inmaterial; el universo no es otra cosa que una multiplicidad cambiante de infinitos seres materiales que nacen, se influyen unos a otros, mueren y mutan en otros seres tan materiales como siempre; en medio de esa causalidad universal, el individuo de cualquier especie, pero especialmente el hombre, siente esa pluralidad de fuerzas a que está sometido como dependencia y omnipotencia externa; de ahí el miedo existencial como suelo fértil del sentimiento religioso. Este *sentimiento* religioso puede observarse también en los animales, según Bakunin¹; pero sólo en el hombre se hace religión consciente. En efecto, es la capacidad de abstracción (la propia razón, aunque parezca paradójico) la que lleva al hombre a la religión propiamente dicha como primer paso de su desarrollo humano, fuera de la simple animalidad. La religión es *el despertar de la razón bajo la forma de la sinrazón*, o sea, bajo la forma del error; luego, el progreso del hombre es la corrección y alejamiento gradual de ese error o falsedad.

La ficción-divinidad (producto del miedo, la imaginación y la abstracción) no sólo expropia la vida real en favor de la pura y suprema nada; también falsea las más elevadas nociones humanas de justicia, razón y amor. Cuando estos conceptos son atribuidos a dios, cambian radicalmente su sentido y se presentan como insondables para el hombre: la justicia, la razón y el amor divinos son siempre misteriosos, oscuros e incomprensibles. Por eso, siempre se requiere de “la revelación”, y con ella, de los sacerdotes y el Estado. Así, la religión, que es el inicio de la salida del hombre de su esclavitud bajo la naturaleza, es también el inicio de su esclavitud bajo los hombres. La religión es el origen histórico y real de los Estados.

Pero el Estado moderno se presenta a sí mismo como laico, y pretende derivar su legitimidad de un contrato libremente acordado. Ya no se invoca la “revelación” del bien y el mal, sino que el Estado *estipula* la distinción entre el bien y el mal, con lo que la moral se reduce a la “razón de Estado”, es decir, al arbitrio de los gobiernos. Por lo tanto, el Estado liberal laico no es menos enemigo de la humanidad que el Estado teológico. La diferencia entre ellos no deja de ser un simple cambio de religión: el Estado

laico pregona la fe del *patriotismo*, cuya última excusa es siempre la “razón de Estado”. En su nombre se mata, se roba, se engaña, se traiciona. En pocas palabras: la moral de Estado, como la moral religiosa, niega toda moral humana.

En efecto, el Estado, hacia afuera, está siempre en guerra latente o actual contra otros Estados; su sino es la conquista y la dominación, esto es, la esclavitud. Y, hacia adentro, el Estado se asigna la función de “proteger” a sus socios unos de otros, ya que la teoría del Estado, como la religión, supone al hombre esencialmente malo. No hay teoría del Estado —como no hay religión ni teología— que no postule el principio jerárquico de autoridad externa legisferante.

En fin, por más democráticas que sean las instituciones de un país, mientras exista el Estado siempre es una minoría la que gobierna. Y esto, por dos razones: una jurídica y otra psicológica. Primero: la “herencia” de fortunas conlleva, a la par de privilegios económicos, privilegios de instrucción, de oficios y de derechos. Segundo: el ejercicio del mando siempre corrompe; por más virtuoso y sabio que sea un gobernante, la existencia de un gobierno genera siempre desigualdad y opresión porque el hábito de mandar distorsiona la perspectiva del gobernante, lo torna vanidoso y autoritario y le hace creer que es imprescindible.

Como se ve, en conclusión, el antiteísmo de Bakunin es en verdad un ataque al principio de autoridad jerárquica, enraizado siempre en el idealismo metafísico que postula siempre una unidad forzada del mundo, emanada de arriba hacia abajo, de un fundamento externo al mismo mundo; así, la “ley” es concebida como algo externo y coactivo, como un *corsette* artificial. De esta manera, a partir de toda cosmovisión de ese tipo (religiosa, teísta o deísta) se termina indefectiblemente invirtiendo el orden natural de las cosas; se termina encapsulando la vida, que es puro fluir.

El idealismo teísta conllevaría la aceptación, consciente o no, del principio de autoridad, es decir, del Estado, forma social de esa “ley” externa, de ese *corsette*, que viene a poner orden entre los hombres.

Pero en verdad, piensa Bakunin, la lógica y la unidad del mundo son immanentes a éste (que está en movimiento constante), así como la sociedad tiene (si se la libera) también su unidad immanente y natural, desde abajo hacia arriba. Por el contrario, la unidad desde arriba (desde dios al mundo; desde el Estado a la sociedad) es una ficción reaccionaria que conspira contra el progreso y el desarrollo de la humanidad. La única realidad de

la religión son los sacerdotes; la única realidad del Estado son los gobernantes y los privilegiados; y siempre, los sacerdotes, los gobernantes y los privilegiados terminan siendo obstáculos para la evolución y el desarrollo de los pueblos.

3. Negación del libre albedrío: inocencia y libertad

Como se ve, entonces, el antiteísmo de Bakunin es, en realidad, antiidealismo: su ataque a la idea de dios es parte de su crítica más radical contra toda construcción metafísica de supramundos. Más precisamente: el idealismo metafísico siempre es teológico en última instancia, a pesar de las pretensiones anti-religiosas que ostente el filósofo metafísico personalmente.

Y este antiidealismo bakuniano se reduce a poner en evidencia la siguiente disyunción: *lo que se afirma como real en un mundo divino (ideal), se niega como real, posible o necesario en el mundo terreno (material); lo que se afirma como real, posible o necesario en el mundo terreno, debe ser negado en la divinidad (ficción fantasmagórica que demora, impide u obstaculiza el curso histórico del hombre hacia su propia realización)*. De aquí la necesidad bakuniana de negar el libre arbitrio teológico-metafísico. Por el contrario, quienes afirman la libertad metafísica del hombre (inmortalidad del alma / pecado original / caída) necesariamente terminan negando la libertad real, social y política, del hombre.

Por ahora, retengamos que para lograr la libertad en la Tierra es preciso negar el libre albedrío metafísico. Y esto es exactamente lo que Bakunin hace en las últimas páginas de su inconcluso *Federalismo, socialismo y antiteologismo*:

“Lo único que podríamos afirmar con certidumbre hoy es que todas estas cuestiones se debaten entre dos fatalismos; el fatalismo natural, orgánico, fisiológicamente hereditario, y el de la herencia y la tradición sociales, el de la educación y de la organización pública, económica y social de cada país. No hay puesto para el libre arbitrio”².

Bakunin, al negar el libre albedrío, niega la responsabilidad teológica metafísica del hombre. Y al hacerlo, afirma la posibilidad de su libertad terrena, y con ello, la sola responsabilidad de la humanidad para consigo misma³.

El individuo es un producto social, es decir, educado (formado) por las influencias que recibe del contexto en que nace,

se cría y desenvuelve. Por ello, en consecuencia, no existe otra política criminal honesta que la generación de las condiciones sociales que tornen improbable el crimen. La represión penal siempre es hipócrita, porque no tiene la intención de solucionar nada, sino que opera como otro medio de sometimiento. Si queremos eliminar el crimen, debemos eliminar las condiciones que lo hacen posible.

Como ya adelantáramos, el Estado liberal moderno, por laico que se autoproclame, también supone, según Bakunin, una concepción metafísica e individualista de la libertad, concepción de claras raíces teológicas. Siempre que se postule una existencia supramaterial y presocial del individuo se terminará negando en la práctica la propia libertad del hombre, tanto colectivo como individual. Y en esto, el liberalismo no resulta esencialmente distinto de la teología, a pesar de los méritos que el propio Bakunin le reconoce en la evolución del pensamiento. En efecto, Bakunin admite que los liberales fueron los primeros en enseñar que el Estado es un mal, y que el avance de la civilización consiste en restarle cada vez más atributos; sin embargo, cuando en la práctica el Estado es seriamente cuestionado en su existencia, los liberales se vuelven tan estatistas y fanáticos como los monárquicos o los jacobinos⁴. Esto, según Bakunin, se debe a dos circunstancias: una práctica y otra teórica. La razón práctica que determina esa actitud contradictoria de los liberales es su situación de clase, ya que por lo general provienen de la burguesía y requieren de la protección que el Estado brinda a sus intereses y privilegios propietarios. La razón teórica, que es la que interesa tratar aquí ahora, es su errada concepción de la libertad individual.

Para los liberales, la libertad individual no es una creación histórica y social, sino un don divino que trae el hombre al nacer; para ellos, el individuo precede ontológicamente a la sociedad. Por lo tanto el hombre-individuo es ya un ser entero y absoluto fuera de la vida social e histórica. Los individuos, según ellos, dan nacimiento a la sociedad, y no a la inversa. De esta forma, los liberales disuelven la naturalidad de la sociabilidad humana. La sociedad, propiamente, no existe: sólo hay esa apariencia de sociedad que se llama Estado. Y aunque saben muy bien que ningún Estado nació jamás de un contrato entre individuos pre-existentes, libres y completos, se aferran a esta ficción como a un dogma religioso⁵.

Una vez más, la ficción metafísica invierte sus efectos en la realidad: cuando se postula un contrato tácito o formal

(un simple “como si” ficcionalizado, otra mentira idealista) se niega la posibilidad de una sociedad verdaderamente ordenada sobre acuerdos libres y reales. Resulta natural que el hombre, tal como lo entiende el liberalismo (y todo el que sostenga la inmortalidad del alma, la libertad innata o el libre albedrío) vea a la sociedad como mero instrumento de sus intereses, pues él es ya-siempre un ser entero y completo fuera de la sociedad. Pero lo peor, en términos teóricos, es que el Estado liberal, planteado en esos términos, es en realidad la negación de la libertad que dice perseguir. En efecto, si los individuos son ya libres antes de asociarse, ese contrato no es otra cosa que una cesión o renuncia a esa libertad previa (punto en que coinciden casi todos los autores contractualistas): el Estado, una vez más, es producto de la pérdida de la libertad.

Por el contrario, según Bakunin, la libertad real es inseparable de la igualdad y la cooperación dentro de la sociedad. El hombre sólo puede llegar a su autoconciencia individual *en* la sociedad, y sólo por la acción colectiva de ésta. Sólo en sociedad puede emanciparse materialmente del yugo de la naturaleza. Es decir, sólo se desarrolla como hombre a través de la educación y la instrucción, cosas eminentemente sociales e históricas. La libertad del individuo es un logro del aprendizaje histórico-social: el hombre sólo puede ser libre junto a los demás hombres, mediante la reflexión y el reconocimiento mutuos, nunca aisladamente. Sólo la igualdad y la cooperación hacen al hombre efectivamente libre, aumentando sus potencialidades⁶.

Así, la negación del libre albedrío metafísico es consecuencia de la negación del idealismo en general. Y, a su vez, esta negación es condición para la efectiva realización de la verdadera libertad e igualdad entre los hombres. Lo mismo ocurre con la consecuente afirmación de la irresponsabilidad metafísica del hombre. Rechazar la responsabilidad teológica del hombre respecto de su “caída”, es afirmar su existencia en el devenir histórico y su consiguiente y gradual descubrimiento de la justa convivencia social. Como siempre, la realización de la humanidad requiere de la negación de todos los atributos depositados en el mundo fantasmagórico y ficticio de la divinidad. Ese supramundo habitado por Dios y las almas es un mundo irreal que pervive gracias a la sangre vital que chupa del mundo real y material de los hombres.

4. Ley y derecho en Bakunin

Según Bakunin, usamos las palabras “ley” y “autoridad” de manera insidiosamente ambigua.

En un sentido estricto, llamamos “leyes” a la causalidad universal (leyes científicas que constatan regularidades). Uno puede hacer cualquier cosa con la realidad, menos impedir sus efectos. Esas “leyes” (biológicas, sociológicas, etc.) que determinan el comportamiento humano no son externas al hombre; son inmanentes al hombre en tanto ser material; constituyen al mismo hombre, son el Hombre.

Pero en otro sentido usamos “ley” para referirnos al mandato bajo amenaza de un castigo proveniente de una “autoridad” externa, un “legislador” artificial (dios o el Estado, que no son más que ficciones que encubren la autoridad arbitraria de otros hombres que imponen su voluntad al resto). Ésta es la esfera del “derecho jurídico” (positivo), opuesto siempre, cualquiera sea su contenido, al “derecho natural o humano”⁷.

Pero lo que Bakunin llama “derecho natural o humano” no constituye una variante de jus-naturalismo. En efecto, tal como lo entienden los juristas, el jus-naturalismo, religioso o racionalista, postula siempre una conexión necesaria entre una moral trascendente y la ley positiva; el jus-naturalismo es siempre platonismo idealista: afirma la existencia de dos realidades: la empírica, que debe supeditarse a la ideal. Pero Bakunin niega toda moralidad posible a cualquier ley jurídica (así como niega toda moralidad trascendente metafísica)⁸. Incluso cuando la ley jurídica (siempre coactiva) pretende proteger un bien, hace un mal. En las páginas finales de *Federalismo, socialismo, antiteologismo*, Bakunin escribe:

“El exceso de bien o de lo que se llama generalmente el bien, ¿puede, a su vez, producir el mal? Sí, cuando se impone como una ley despótica, absoluta, sea religiosa, sea doctrinario-filosófica, sea política, jurídica, social o como ley patriarcal de la familia, en una palabra, cuando un bien que parece ser o que es realmente, se impone al individuo como la negación de la libertad y cuando no es producto de ésta. Pero entonces, la rebelión contra el bien impuesto así, no sólo es natural, es también legítima: lejos de ser un mal es un bien, al contrario, porque no hay bien fuera de la libertad, y la libertad es la fuente y la condición absoluta de todo bien que sea verdaderamente digno de este nombre, pues el bien no es otra cosa que la libertad”⁹.

Es decir, no hay posibilidad de ley, en sentido jurídico, que sea buena. Todo derecho jurídico (positivo) es injusto porque se apoya en la fuerza; y aunque su contenido pudiera parecer bueno, desde que es impuesto coercitivamente pasa a ser malo. Primero, precisamente, porque es impuesto de manera coactiva; pero también porque, al ser coactivo, puede (y suele) alimentar el deseo de hacer precisamente lo contrario. Para Bakunin, justicia y derecho jurídico (positivo) son términos mutuamente excluyentes; y es precisamente esto lo que impide verlo como jus-naturalista en el sentido jus-académico de la palabra. Todo jus-naturalismo postula algún tipo de orden ideal de valores a los que debería sujetarse el derecho positivo para ser tenido como legítimo. Pero en Bakunin no hay nada de eso. Por el contrario, Bakunin denuncia recurrentemente esa connivencia entre idealismo y derecho jurídico (positivo). Ese tipo de idealismo jus-naturalista no sería más que otra fantasmagoría metafísica, tan artificial y ficticia como el derecho jurídico (positivo) al que pretende legitimar o condenar.

El derecho natural del que habla Bakunin, por lo tanto, nada tiene que ver con lo que los juristas llaman del mismo modo. “Derecho natural”, en Bakunin, es precisamente *natural* en el sentido de libre de “ficciones” metafísicas y del empleo de la fuerza; es libertad y espontaneidad plena de las personas para regular por ellas mismas sus mutuas relaciones, libres de amenazas externas. A este “derecho natural” Bakunin suele también llamarlo “derecho humano” (ambos son conceptos incompatibles con el derecho positivo, que Bakunin llama “derecho jurídico o político”). Así, el derecho natural bakuniano no es otra cosa que el libre desarrollo de las tendencias que determinan las leyes del universo, es decir, la causalidad universal, sin interferencias artificiosas de idealismo mistificante: dios y el Estado son siempre negadores del desarrollo y del orden natural del universo y, en su seno, de los hombres.

Alguien podría objetar que el derecho positivo, desde una perspectiva teórica también positivista, no tiene por qué implicar supuestos o ficciones metafísicas. Sin embargo, Bakunin muestra cómo el derecho jurídico, todo derecho positivo, precisa inexorablemente de esas ficciones idealistas. En efecto, el derecho regula las relaciones de opresión de una clase sobre otra: protege la propiedad de los propietarios, criminaliza la pobreza que se rebela, organiza una burocracia civil y policial para efectivizar su propósito y –punto fundamental del derecho– jurídica (reglamenta) las relaciones familiares a los fines de permitir

la acumulación del capital por medio de la herencia. Y la institución de la herencia, pilar de todas las desigualdades e injusticias (puesto que la herencia económica determina también la herencia de otros privilegios culturales, políticos y sociales) no puede sostenerse más que al precio de la ficción —una vez más, metafísica, idealista y religiosa— de la pervivencia de las almas más allá de la muerte corporal:

“Todas las organizaciones políticas y civiles del pasado y el presente se apoyan sobre el hecho histórico de la violencia; sobre el derecho a heredar la propiedad, sobre los derechos familiares del padre y esposo y sobre la canonización de todos esos fundamentos por parte de la religión. Y todos ellos en conjunto constituyen la esencia del Estado”¹⁰.

Como se ve, el origen de todas las desigualdades y opresiones es la violencia. He ahí la base real histórica de todo lo que se resume bajo el nombre de “Estado”. Esta violencia se perpetúa por la legitimidad falsa que le aporta la ficción supersticiosa de la religión (y luego, por su sucedánea, la metafísica filosófica... ¡siempre el idealismo!). Así, Estado, familia (jurídica) y propiedad, se resuelven en la institución idealista de la herencia.

“Con el Estado debe desaparecer también todo cuanto se denomina derecho jurídico, y toda la organización de la vida social de arriba abajo, por vía de legislación y gobierno; esta organización no tuvo nunca meta alguna, salvo su establecimiento y la explotación sistemática del trabajo del pueblo en beneficio de la clase dominante”¹¹.

La violencia y el idealismo misticante en que se apoya el falso (por aparente) e injusto (por opresivo) orden actual, son lo opuesto al desarrollo de abajo hacia arriba que significaría una sociedad libre. Nuevamente, dios y el Estado, superstición y fuerza, son socios en la desnaturalización (des-humanización, alienación) del ser humano; son obstáculos a la propia realización del hombre.

Bakunin retoma y radicaliza la teoría proudhoniana de la producción fundada en la fuerza colectiva que surge del trabajo asociado, y por ende, su idea de que la propiedad privada capitalista es un robo a la sociedad. El propietario es un ladrón del producto colectivo¹². Y, según Bakunin, ese robo originario se perpetúa con la institución místico-coactiva (religiosa y estatal) de la herencia.

“El ladrón protegido por la ley (o sea: el propietario) muere. Transmite con o sin testamento sus bienes o capital a hijos y demás parientes. Se nos dice que es la consecuencia necesaria de su libertad personal y su derecho individual; su voluntad debe ser respetada.

Pero un hombre muerto está muerto realmente. Prescindiendo de la existencia completamente moral y sentimental construida por los piadosos recuerdos de sus hijos, parientes y amigos (si merecía ese recuerdo) o por el reconocimiento público (si prestó algún servicio real al público), no existe en absoluto. Por lo mismo, no puede disfrutar de libertad, derecho, ni voluntad personal. Los fantasmas no debieran regir y oprimir al mundo, que sólo pertenece a los seres vivos.”

Es decir, la voluntad superviviente del muerto sólo es una fantasmagoría más del idealismo, como lo son la ficción religiosa de la perennidad de las almas y su independencia del cuerpo y la ficción liberal de la libertad innata y atemporal. Estas mistificaciones idealistas no hacen otra cosa que legitimar situaciones de hecho cuyo crudo origen es la violencia y la opresión de unos sobre otros.

Por todo ello:

“el primer día de la Revolución el derecho hereditario será simplemente abolido, y junto a él serán abolidos también el Estado y el derecho jurídico, para que sobre las ruinas de todas esas iniquidades, saltando sobre todas las fronteras políticas y nacionales, pueda surgir un nuevo mundo internacional, el mundo del trabajo, la ciencia, la libertad y la igualdad, mundo organizado de abajo a arriba por la libre asociación de todas las agrupaciones de productores”¹⁴.

Porque:

“La libertad del hombre consiste exclusivamente en obedecer a las leyes naturales porque las ha reconocido *él mismo* como tales, y no porque le sean impuestas desde alguna voluntad externa, divina o humana, colectiva o individual”¹⁵.

Así quedan más o menos resumidas las ideas de Bakunin sobre el derecho. A su enfoque podríamos llamarle “jus-biologismo” para no confundirlo con lo que los juristas denominan jus-naturalismo. Lo que se conoce como jus-naturalismo es una versión más del idealismo, sea teológico o racionalista, que supone una metafísica del libre albedrío que Bakunin rechaza.

Esa metafísica jus-naturalista es en última instancia platonismo, desdoblamiento de la realidad: derecho ideal (arriba) y derecho positivo (abajo y subordinado). La posición de Bakunin, su jus-biologicismo¹⁶, no es otra cosa que la negación de cualquier orden artificial de arriba hacia abajo; por el contrario, es la liberación de la sociedad de todo grillete idealista y/o jurídico que constriña el desarrollo natural (entiéndase, espontáneo) de las potencialidades humanas.

Así como la religión y los Estados son el despertar de la razón bajo la forma del error (despertar que inicia la libertad del hombre respecto de la naturaleza pero que, a su vez, inicia la esclavitud del hombre respecto del hombre), la muerte de Dios y del Estado iniciará la liberación del hombre respecto del hombre. En última instancia esta liberación no es otra cosa que la liberación del hombre respecto de sus propios fantasmas emanados de sus miedos y su ignorancia.

Notas

- ¹ La devoción y temor que el perro siente y muestra ante su amo no sería otra cosa que un sentimiento religioso incipiente.
- ² Bakunin, M., *Obras, Vol. III* (contiene *Federalismo, socialismo y antiteologismo y Consideraciones filosóficas*), Júcar, Madrid, 1977, p. 164.
- ³ *Ibid.*, pp. 155-156.
- ⁴ Bakunin, M., *Dios y el Estado*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2003, p. 83.
- ⁵ *Ibid.*, pp. 84-85.
- ⁶ *Ibid.*, pp. 90-91.
- ⁷ Bakunin, M., *Escritos de filosofía política* (compilados por G. Maximoff), dos tomos, Altaya, Barcelona, 1994, tomo 1, p. 301.
- ⁸ *Ibid.*, p. 302.
- ⁹ Bakunin, M., *Obras, Vol. III, op. cit.* p. 165.
- ¹⁰ Bakunin, M., *Escritos de Filosofía Política, op. cit.* p. 305.
- ¹¹ *Ibid.*
- ¹² *Ibid.*, p. 309.
- ¹³ *Ibid.*, p. 310. Lo que figura entre paréntesis y en bastardilla está agregado por mí.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 312. Conviene aclarar que Bakunin exceptúa de la abolición de la herencia la transmisión de ciertos pequeños bienes de valor sentimental, que no hacen a la acumulación y concentración del capital. *Ibid.*, p. 310.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 316.
- ¹⁶ Martín Aldao insiste en que el rótulo “jus-biologicismo” aplicado a Bakunin puede llevar a confusión. La palabra “jus” podría dar a entender que Bakunin defiende alguna concepción afirmativa del derecho; y la palabra “biologicismo” implicaría asignarle un tono darwinista que se encuentra sólo en Kropotkin pero no en Bakunin. Estas observaciones son pertinentes, pero no creo

que sean un obstáculo que no pueda superarse con una buena aclaración del uso de los términos. Primero: espero que de la lectura del artículo surja claramente que Bakunin no defiende ninguna concepción afirmativa del derecho. No sólo ataca todo derecho positivo, actual, posible o futuro, sino que niega también toda concepción idealista del derecho (suerte de platonismo jurídico que se conoce como jus-naturalismo en los ámbitos académicos). Segundo: sin embargo, esta *concepción negatoria* del derecho, por ello, no deja de ser *una concepción sobre* el derecho, una postura jus-filosófica, una filosofía del derecho; y es en este principal sentido en que la palabra “jus” aparece aquí. Tercero: aparte de eso, la palabra “jus” también podría entenderse en el sentido hobbesiano, válido en esto para el pensamiento de Bakunin (aunque la comparación pueda llamar la atención); Hobbes oponía “jus” (libertad, como ausencia de obstáculos externos) a “lex” (obstáculos externos a la libertad natural, al “jus”); la diferencia entre Hobbes y Bakunin, en este punto, pasaría por el pesimismo antropológico del inglés, que ve en el “jus” sin límites (sin “lex”) una situación de guerra generalizada que sólo puede terminar con la institución del Estado (guardián de la “lex”); por el contrario, Bakunin parece ver en esa libertad sin límites el auténtico principio de la solidaridad y del aprendizaje social. Cuarto: es cierto que la connotación darwinista del término “biologicismo” puede remitir más a Kropotkin que a Bakunin, pero no me parece que haya diferencias centrales entre ellos en cuanto a sus filosofías del derecho (salvo el lenguaje teórico general que cada uno emplea); sí hay en Kropotkin algún desarrollo adicional de la misma idea: él dice más explícitamente que Bakunin que la libertad sin trabas permite un aprendizaje de la ayuda mutua a partir de la observación empírica de la vida natural y de la historia; esa *observación empírica* (científica) muestra que las especies más adaptadas, así como las etapas de la historia humana más florecientes, son aquellas donde prevalece el apoyo mutuo libre por sobre la competencia y la coacción. Por ello, prefiero designar a la concepción de Kropotkin como “jus-naturalismo empírico”, ya que si bien la naturaleza enseña la conveniencia de la cooperación, tampoco se trata de una visión idealista de la naturaleza, sino de la naturaleza en sentido biológico naturalista.

EL ANARKO CONTRACTUALISMO

Elina Ibarra

I

Comisario: ¡Qué asco de mundo!
Loco: No, qué asco de gobierno!

La Modernidad se ha caracterizado por una visión secularizada del mundo y de las acciones humanas; por ello es una mirada crítica la que dirige al ordenamiento político y social fundamentado en una metafísica organicista, propia de la premodernidad. Este orden resultaba de la absolutización de los aspectos contingentes de la vida de los hombres; en consecuencia, todo un sistema de jerarquías y funciones, de obligaciones y beneficios, eran asumidos como destino, como un mandato incuestionable.

La Revolución copernicana, herida narcisista inapelable, ya nos había mostrado un universo que se confesaba sin jerarquías que justificaran aquellas que el hombre había impuesto en su mundo. Y es que a diferencia del organicismo y de la teoría de los lugares naturales, que sostiene que el hombre tiene predestinado su puesto en la sociedad, el discurso moderno trata a los hombres en tanto seres libres e iguales por naturaleza. El hombre, en el pensamiento moderno, es concebido como una unidad en sí misma, un individuo. La palabra *individuo* tiene origen latino, *individuum*, y equivale al término griego *atomon*; designa algo a la vez in-diviso e in-divisible. Y si bien para Porfirio, el individuo es una entidad singular e irrepetible, en la concepción moderna el rasgo central de este concepto a tener en cuenta es el de la uniformidad. Es decir que importará más aquello que los hombres tienen de iguales, en desmedro de aquello que los hace diferentes.

En consecuencia, parece imponerse la pregunta: ¿por qué de la mayor igualdad –la buena nueva proclamada– resultaron las mayores desigualdades, a saber: la existencia de amos y esclavos, ricos y pobres, de quienes mandan y quienes obedecen?

Muchos de los que han intentado dar respuesta a esta pregunta pueden ser encolumnados en lo que se da en llamar la teoría contractualista. Hobbes, Rousseau, Locke, son algunos de sus exponentes, pensadores antagónicos para quienes incluso la expresión misma de “contrato” tiene diferentes sentidos. La intención de este trabajo será mostrar en qué medida también puede hablarse de contractualismo en uno de los mayores exponentes de la teoría política anarquista, Proudhon.

Podemos acordar que el Anarquismo nace a mediados del siglo XIX; si bien esto es aún dentro del marco de la Modernidad, es ya una Modernidad tardía. Una nota común a muchos pensadores anarquistas, que es condición necesaria pero no suficiente para serlo, es un temperamento prerreflexivo, que se expresa en un modo de orientarse en el mundo, en un sentimiento de hermandad, que hace que se vivencie la injusticia que otro padece. Este rasgo parece revestir sutilmente al pensamiento anarquista de cierto romanticismo.

Sin embargo, la teoría política anarquista mantiene rasgos centrales propios de la Ilustración, tales como la esperanza en el progreso científico, en la desacralización del mundo y de las relaciones humanas, en la capacidad de aprendizaje. Pero en tanto heredera fiel de tal tradición, la crítica es la *via regia* que le permite comenzar a mirar con desconfianza las instituciones que ésta ha generado o consolidado: la propiedad privada, el capital, el Estado.

Proudhon, quien es considerado el padre del anarquismo, tenía como preocupación medular la justicia, tal como sostiene Cuvillier². La justicia concebida como punto de partida será el sentimiento de nuestra dignidad y la de los otros hombres³. Aunque Heintz⁴ considera que el eje de su pensamiento es el antiautoritarismo, ambas cuestiones son distintos aspectos del mismo problema y están estrechamente relacionadas. Podría decirse, desde el punto de vista de Heintz, que el antiautoritarismo de Proudhon es la solución al problema planteado, que cobraba cuerpo en una justicia viciada y que hace a la ocasión de la propuesta proudhoniana.

Proudhon no sólo denunciará las causas de la injusticia, sino que su crítica será radicalmente cuestionadora, llevada hasta sus últimas consecuencias, orientada a desenmascarar los mecanismos que la generan; y también propondrá una práctica de liberación. Es por ello considerado uno de los pocos anarquistas que jamás descuidaron el lado práctico de su pensamiento⁵. En su pensamiento no sólo se da un análisis y crítica del Estado, en permanente discusión con las teorías políticas precedentes, sino que la idea de contrato será presentada no como legitimadora del Estado, sino como una alternativa excluyente. Dilucidar de qué manera esto es posible, ésa es la tarea.

Y aunque fuera Nietzsche, hacia finales de ese siglo, quien hizo imposible volver a ser moderno impunemente después de él, luego de haber lapidado los preceptos de una razón especular, objetiva y ordenadora, el anarquismo puede ser considerado

como la primera teoría política de la sospecha, al afirmar que *explotar y gobernar son una y la misma cosa*.

II

*Los ignorantes se figuran que anarquía
es desorden y que sin gobierno la sociedad
se convertirá siempre en el caos.
No conciben otro orden que
el orden exteriormente impuesto
por el terror de las armas⁶.*

Una vez desacreditados los fundamentos trascendentes, la teoría política moderna se vio en la necesidad de legitimar los ordenamientos civiles. Pero así como ya no podía apelar a una fundamentación espiritual y religiosa, tampoco podía recurrir a la politicidad innata del hombre, tal como sucedía en la época clásica con la noción del *zoon politikon*. La consecuencia inmediata de concebir a los hombres como sujetos, individuos abstractamente independientes los unos de los otros, nacidos libres e iguales, es la necesidad de explicar su sometimiento a la autoridad de un Estado, en el que no faltan las desigualdades.

Así fue que la teoría política para explicar no sólo la existencia del Estado, sino también para fundamentar el deber de obediencia, apeló a la figura de un contrato. Éste sería expresión, explícita o no, de la voluntad libre de los hombres de vivir en sociedad. Así el Estado se legitima en el consentimiento de los individuos. Este pacto, más que como un hecho histórico (a excepción de Locke), es pensado como una ficción, un eslabón en un razonamiento que tiene como punto de partida a los hombres ajenos a la vida civil, quienes voluntariamente, interesadamente, se someten a un poder común, a través de un acuerdo recíproco. Pensado de esta manera, el estado civil es una creación humana, que depende del consenso de los hombres, es un artificio, el mejor de los artificios posibles y según sus legitimadores, el menor de todos los males.

Para Hobbes no es un hecho histórico, sino una hipótesis racional, una instancia lógica de un razonamiento deductivo, cuya conclusión es el poder legitimado del Estado. Hobbes, invocando la imaginaria situación de los hombres en estado natural (esto es, fuera del orden civil), afirma que, libres de un

poder que los controle y abandonados a sus deseos ilimitados, vivirían en un estado de incertidumbre permanente, temiendo por sus vidas. Para describir el estado de naturaleza, comienza por señalar la condición de igualdad en la que en esa situación se encuentran los hombres⁷: igualdad de hecho: referida a la igualdad de las fuerzas físicas y capacidades intelectuales; igualdad de derecho: en tanto todos tienen derecho a todas las cosas; igualdad de pasiones: todos poseen un deseo de poder ilimitado e inextinguible.

Hobbes parece sugerirnos que esta igualdad es la causa indirecta de un estado de belicosidad. Serán entonces las características de la misma naturaleza humana las causantes de conflictos entre los hombres; puestos en igualdad de condiciones se apodera de ellos el espíritu de competencia, la desconfianza, el afán de gloria, que llevan a los hombres a la guerra. La solución estará, por cierto, orientada a generar una desigualdad tal que los hombres sosieguen tales pasiones, temerosos de quien ostenta el poder de ser tan radicalmente distinto que puede legítimamente castigar a quienes se opongan a él y a su ley.

Esto requiere de un estado distinto, positivo, que tendrá la función de eliminar los defectos del estado natural. Implica tal cambio un salto cualitativo: de un mundo de una violencia e inseguridad descontrolada, a otro donde reine el orden. Por ello es que Hobbes identifica el estado de naturaleza con la anarquía. Y esto es el resultado de una antropología fundamentalmente pesimista: si los hombres viven sin leyes positivas que los obliguen a respetarse mutuamente, reina el caos, la violencia, el miedo y la miseria.

El hombre tiene la capacidad de salir de este estado, y lo hace a través de un pacto. El pacto se da en el marco de una reciprocidad horizontal, y en él se conviene a ceder el derecho natural a una instancia vertical que no participa del contrato, sino que sólo se beneficia de la cesión sin “contraprestación convenida”⁸. Los hombres actúan de inmediato de acuerdo con lo pactado, mientras que el soberano, en quien depositan sus expectativas de seguridad, no promete nada.

Inaugurando y legitimando de ese modo la desigualdad, el hombre ingresa así en un marco jurídico mínimo, que es el estado civil, que garantiza la relación pacífica entre los individuos a partir de un pacto en el que el hombre promete y se somete a un dominio, al que se someten también los demás. Es el momento en el que el interés individual coincide con el interés de la especie: el momento del contrato.

A Rousseau también lo guía la necesidad de explicar su realidad. Para ello juzga necesario comenzar por el conocimiento de los hombres; lo dice expresamente cuando hace referencia a la máxima *Conócete a ti mismo*. Pero tal tarea presenta dificultades. Conocer al hombre tal cual es implica despojarlo de todo aquello que haya sido adquirido a lo largo de su vida y de la historia, cosas tales como los efectos del progreso tecnológico o los cambios culturales.

Y esto es lo que le critica a Hobbes: que haya pensado en el hombre natural con los caracteres del hombre del presente, condicionado social y políticamente, afectado por instituciones como la Iglesia, la educación, el Estado. Hobbes, según Rousseau, no ha hecho sino describir al hombre de su tiempo, creyendo que estaba describiendo al hombre en estado natural, pero sólo eliminó el poder organizado del Estado, para poder luego justificar un poder absoluto. La historia subrepticamente se cuela en su teoría y expresa las categorías de un orden histórico determinado: la sociedad de mercado.

Hobbes define las características del hombre de su tiempo y las vuelve esenciales y ahistóricas: el hombre es egoísta y en ausencia del Estado es belicoso, porque su ansia de poder es ilimitada. Cristaliza las notas del presente y las eterniza: el hombre es, fue y será así, y por eso sólo resta controlarlo (aunque este mismo egoísmo sea una de las razones que lo lleve a pactar, en su interés por mantenerse con vida). Como dijera Wolin, los elementos que Hobbes propone como constitutivos del estado de naturaleza del hombre responden a su estrategia de argumentar a favor del despotismo. Así es que Hobbes se siente autorizado a proponer la existencia de un soberano de poder absoluto que debía terminar con la incertidumbre y la muerte violenta, consecuencias de la vida sin Estado. Pero no hizo sino dar lugar a otras incertidumbres y a la muerte legitimada.

Según Wolin, tal soberano “no traía consigo la promesa de seguridad absoluta, paz perfecta o abundancia para todos”, sino que la paz se construiría sobre un poder tan temible como el padecido en el estadio anterior, pero esta vez focalizado en la mano armada del Leviatán. Un soberano que exigirá los productos del trabajo de sus súbditos, que se adjudica la exclusividad del derecho a castigarlos y que no dudará un segundo en enviarlos a la guerra⁹.

En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau va directamente contra Hobbes, y a su afirmación de la belicosidad del hombre natural opone la de un hombre pacífico. Según

Rousseau, si despojamos al hombre de los efectos del progreso, tendremos a un ser que vaga libre y solo por el bosque. Es un punto de partida casi robinsoniano.

A diferencia del modelo diádico de Hobbes, este modelo roussonianiano es más rico y complejo: el punto de partida es el estado de naturaleza presocial (hipotético ahistórico); luego hay un estadio social precivilizado (histórico pero de una historicidad también hipotética) que se subdivide en salvajismo, barbarie y edad de oro; luego está el estadio de civilización, que nace con la propiedad privada y se profundiza con el gobierno, generando por último la situación actual de amos y esclavos. En este contexto, el contrato social es la vía para restablecer la situación de igualdad perdida.

En el estado de naturaleza los encuentros entre los hombres son esporádicos, el hombre se halla aislado, sin lazos sociales, pero de esta soledad en la que vive no se deduce que desee la desgracia de los otros. Su vida está regida por dos principios básicos: el amor de sí, que es aquel que responde a sus intereses de conservación y que luego degenerará en egoísmo; y la piedad, que es la consideración dirigida hacia los otros¹⁰. Pero dado el carácter perfectible de los hombres, esta situación no podía durar; por una serie de innovaciones este estado natural se pierde. Así comenzó a andarse el camino de la propiedad privada, que establecía un derecho de exclusividad sobre un bien, rompiendo de esta manera la igualdad, y sobreviniendo el más desigual de los órdenes.

Frente a las injusticias los hombres cayeron en el desenfreno de sus pasiones, que fueron sofocando paulatinamente la piedad natural, y se hicieron avaros, ambiciosos y perversos. Esto puso de manifiesto la necesidad de poner un orden; y así fue cómo tuvo origen un derecho precario y abusivo que cimentó, sobre el ejercicio de la fuerza, la creación de instituciones sobre las cuales se construyó la sociedad civil¹¹. Tal fue el origen de la sociedad civil y las leyes, que fijaron los derechos de propiedad, legitimando así las desigualdades: rico-pobre, fuerte-débil, señor-esclavo. Y hay que señalar que el derecho de propiedad es una institución humana, y hay quienes se ven privados de ella, pero hay dones esenciales de la naturaleza, tales como la vida, la libertad y la igualdad, de las que no se puede prescindir, sin por ello degradarse.

Pero está en manos de los hombres salir de esta situación de servidumbre, de este estadio de decadencia, y pasar a la república democrática. El modo de salir es la celebración de un verdadero contrato social, que será aquel que permita la igualdad y el

fin de las injusticias. Éste será la expresión de la unión de todas las voluntades en una sola, en función de establecer un cuerpo político, en el que todos se comprometen en la observancia de las leyes. Y así seríamos libres, puesto que obedeceríamos las leyes que nosotros mismos dictamos, libres pero políticamente, ya que ésta es una condición pública, a diferencia de la libertad natural, que era una condición privada.

El contrato también da lugar a un hombre nuevo que vive naturalmente en un artificio: instaura la igualdad artificial. Este contrato materializaría una visión antideterminista del hombre, considerando la posibilidad de que el hombre no está condenado a ser amo o esclavo; y que puede, a través de su carácter de perfectible, aprender cómo crear un orden justo.

Está ausente en Rousseau, como en los clásicos, la distinción entre moral y derecho: buen hombre y buen ciudadano coinciden. El hombre es virtuoso cuando obra de acuerdo con el bien común; la virtud es el patriotismo. Y no hay ámbito donde la política no llegue. El contrato social es donde radica la legitimidad de una república, la que resulta de una consensuada convivencia política, que se convierte en un cuerpo orgánico, en un yo común, en una voluntad general que disuelve las desigualdades, restaurando la igualdad natural perdida.

III

Toda asociación debe ser completamente voluntaria, sólo en la asociación voluntaria se desarrolla el hombre en toda su belleza¹².

También el pensamiento anarquista ha tenido en cuenta el papel que juega el contrato en la vida política, social y económica de los hombres. Pero la idea de contrato va a dejar de ser pensada como una ficción, para ser considerada no sólo como un pacto real y efectivo, sino también como una negación del Estado, como su más antinómica alternativa, la que implica su desaparición.

Proudhon, en su intención de develar el origen de las desigualdades, afirmó que las injusticias políticas y sociales son el resultado del desequilibrio que reina entre fuerzas opuestas. Es la realidad un juego dialéctico, en el que a diferencia de la dialéctica hegeliana, no existe la esperanza del advenimiento de una síntesis. Los elementos antagónicos e irreductibles, en una lucha permanente por imponerse, nos sumergen en una realidad social contradictoria, cuasi-maniquea.

Así, Proudhon describe una sociedad imprevisible, inestable, frágil y cruel; pero profundamente humana, en la que nos queda pendiente la tarea de lograr la armonía, tal como Heráclito la describía en su universo de opuestos. Entonces, según este supuesto, hay en la realidad, compuesta por elementos antagónicos, particularmente, dos principios irreductibles presentes en todas las relaciones humanas: la autoridad y la libertad. De la preeminencia de uno de ellos se dan formas insuficientes que producen desorden, opresión y miseria.

Para Proudhon, a diferencia de Hobbes, el problema no es saber de qué manera seremos mejor dominados, sino cómo seremos más libres¹³. “Más libres” y no en el sentido del aislamiento, ni mucho menos en el de ver al otro como un obstáculo o un límite para mi libertad. Por el contrario, para Proudhon el hombre más libre es el menos solo.

Esto lo aleja de la idea de libertad que está presente en el pensamiento de Hobbes, a quien le reprocha haber privilegiado la autoridad por sobre la justicia, y haber aplacado así las expresiones de la libertad¹⁴, ya que en su modelo político se renuncia a una libertad ilimitada, para disfrutar en paz de una libertad limitada. La libertad que se gesta como resultado de esta mentalidad eleva la condición humana a un nivel de responsabilidad, pero coloca al hombre como barrera y límite de la libertad de cada cual. El hombre no se prolonga en la comunión social, por el contrario se le opone. La afirmación que sostiene la libertad ajena como límite de la propia instaura una moral individual y egoísta.

La libertad para Proudhon no es una premisa, ni una condición esencial, ni es la libertad innata. La libertad es el fin, no el punto de partida. Porque será a través de la mutua garantía de los unos a los otros que podremos romper con los lazos tendidos por autoridades externas. La fórmula, dirá, es el *contrato libre*¹⁵. La idea de “contrato” surge en la teoría política moderna como una expresión de las prácticas comerciales institucionalizadas, pero la vida de los hombres no puede reducirse a la lógica de la oferta y la demanda.

Locke define la vida en sociedad como “el comercio entre los hombres”, y la motivación para pactar es el interés. Y su estado de naturaleza es concebido no como un estadio belicoso, pero sí como uno en el que lo que no existe es una autoridad que garantice la pertenencia o el usufructo de las posesiones; y esa autoridad garante sería necesaria porque la propiedad es un derecho natural.

La antropología proudhoniana, en sintonía con la perfectibilidad de la naturaleza humana de Rousseau, está pensando en un hombre cuya naturaleza se va transformando con (en) la historia¹⁶, y esto en definitiva equivale a no tener naturaleza. O como dirá Wilde: “el cambio es lo único atribuible al hombre”¹⁷. Los hombres no son esencialmente egoístas o generosos, sino que, abandonados a su suerte, libres de los condicionamientos de la vida civil, no hacen sino agruparse para conformar fuerzas colectivas, de las cuales surgen sus propias reglas.

Proudhon cita el ejemplo del obelisco de Luxor. Ponerlo de pie fue la obra de una fuerza colectiva compuesta por varios individuos, los cuales por separado no hubieran podido llevar a cabo ese trabajo¹⁸. Es de la unión de fuerzas de donde resultan excedentes de energía que serían impensables si cada uno obrara individualmente. Pero serán las clases dominantes las que usufructuarán en su provecho la energía de la fuerza colectiva, y es que su subsistencia se da a expensas de lo que estas fuerzas producen. De esa manera pueden adquirir el poder para someter; y será el Estado el resultado de la enajenación de las fuerzas colectivas, que ejercerá unilateralmente la violencia en su provecho.

Así es como lo político procede de lo social, pero lo social precede a lo político. Tanto en Hobbes como en Rousseau, el contrato funda lo social y lo político. Allí está la raíz del despotismo político, en la relación económica de explotación y en la de subordinación política¹⁹. Para Proudhon el sistema representativo es una farsa en la que los esclavos parecen tener la opción de elegir a sus amos. Tal representación es ilegítima porque está fundada exclusivamente en la ley impuesta por el más fuerte.

Lo que da lugar a la fundación de un Estado egotista, es decir, que pretende imponer el derecho sobre los demás hombres, y que fomenta el egoísmo; esto es, pretende que los otros vivan como el Estado quiere, ya que en su afán centralizador tiende a crear una completa uniformidad, la que se logra, redundantemente, mediante el ejercicio de la fuerza. Así el Estado concentra la autoridad, exige la obediencia de los ciudadanos y tiene la necesidad de acaparar y centralizar. Esto implica la negación de toda libertad, o lo que es lo mismo, la subordinación de la libertad a la autoridad, generando un desequilibrio que se evidencia en la servidumbre del hombre por el hombre.

Y es que en su particular modo de ser hegeliano, Proudhon no ansía la instancia de conciliación-superación, porque ella

expresa el absoluto en el que se confunden los elementos antes contrapuestos. De esta manera se subordina la diferencia y así el absoluto se erige en

“... centro y principio universal, el hombre afirma su dominio sobre las cosas: sustentando otro tanto todos los miembros del Estado, el principio del absolutismo propietario llega a ser, por unanimidad, ley del Estado. (...) Nada podrá cambiar una práctica fundamentada sobre la semejanza de egoísmos. (...) Desvíase la razón colectiva, cae vencida la justicia, y se reputa imposible la ciencia económica”²⁰.

Proudhon sostiene que la verdadera superación de las contradicciones está en el equilibrio, en el juego de tensión que no tolera preeminencias de ninguna de sus partes. Y ésta es la mayor expresión de la justicia ya que ésta no consiste en una síntesis, sino en la armonía de los elementos opuestos, cuyos efectos desproporcionados son neutralizados a través de la puesta en práctica espontánea de intercambios e interrelaciones.

Y es que Proudhon, a diferencia de las éticas trascendentales, está pensando en una justicia inmanente al hombre, a los hombres; una justicia que es esencialmente reciprocidad, y resulta de las relaciones que éstos mantienen entre sí²¹. Los hombres se encuentran y adquieren mutuos compromisos, se organizan; surge así un orden que se da espontáneamente, donde se adquieren iguales obligaciones, bajo el libre consentimiento.

Estos compromisos se dan en términos de una reciprocidad que se materializa sobre el poder de los hombres, que carece de base legal²². Estas prácticas contractuales pueden darse, y de hecho se dan, al margen de las normas jurídicas vigentes, escapan a su control y no necesitan de la amenaza de castigo para ser respetadas. Estos contratos no se realizan por temor, sino para resolver necesidades de los interesados, que una vez resueltas, pueden disolver la asociación.

Para los anarquistas, los contratos entre los individuos de una sociedad libre tendrán siempre las siguientes características²³:

Sinalagmáticos; es decir, recíprocos; las partes se obligan unas a otras; no hay contrato unilateral donde uno se obliga y el otro no.

Conmutativos; es decir, las obligaciones contraídas son equivalentes en valor, de manera que la igualdad no puede quedar alterada.

Rescindibles; esto es, no hay obligación permanente; los convenios son libres y duran mientras las partes lo consientan; por lo tanto no hay sanciones punitivas por incumplimiento, más que la restitución de la situación anterior o su equivalente.

Parciales; lo que significa que no puede haber obligaciones generales no específicas; cada contratante siempre conserva más de lo que cede al contratar.

La justicia, como resultado de estos contratos, se expresa en dos planos: en lo político, a través del *federalismo*; y en lo económico, a través del *mutualismo*. Ambos son principios organizadores, son consecuencia directa de la renuencia de Proudhon a resolver las contradicciones en una síntesis superadora, pero conducen a la unidad, procediendo de abajo hacia arriba, dando un vínculo sutil y necesario que suma libertad (ya que asociado es posible hacer más) y que organiza, ordena (se fijan metas y objetivos).

El mutualismo es la única relación que puede darse entre hombres de modo tal que se respeten sus libertades recíprocas; se basa en un contrato libremente sellado y en las obligaciones que en él se establecen; todos tienen iguales condiciones de cumplimiento y pueden obtener de él igual cantidad de beneficios. Éste es un sistema esencialmente igualitario. El principio de la mutualidad implica que la asociación debe darse libremente y cuando los integrantes así lo requieran. Y dado el carácter de rescindibles, los contrayentes no pierden su libertad en el seno de la asociación, sino que son aún más libres, dado que se constituyen en una fuerza colectiva, en un ser dinámico, que se autorregula.

Así la sociedad pasará, de ser gobernada, a ser el resultado de la autogestión.

El federalismo tiene una función más reguladora que constitutiva de las relaciones socioeconómicas, ya que sirve para asegurar el pluralismo y la armonía entre los diferentes grupos sociales y económicos. Esta instancia contractual permite conjugar las diferencias culturales para mantener el equilibrio, tanto para las relaciones internacionales como para el interior de las naciones mismas. Así los grupos conformarán federaciones, que no serán más que el resultado de acuerdos que garanticen que las asociaciones se desarrollen de manera concertada. Pero esto no quiere decir que haya una autoridad encargada; al contrario, no habrá prevalencia entre sus constituyentes.

A diferencia de Rousseau, para quien el contrato es *universal* y en el momento del pacto se produce la enajenación total de los derechos a favor de la voluntad general, para Proudhon, es *especialísimo*, de lo cual resulta que:

“En el sistema federativo, el contrato social es algo más que una ficción: es un pacto positivo, efectivo, que ha sido realmente propuesto, discutido, votado, adoptado, y que se modifica regularmente a voluntad de los contratantes. Entre el contrato federativo y el de Rousseau y el del 93, hay toda la distancia que va de la realidad a la hipótesis”²⁴.

Esta unidad está sostenida por el derecho, por la promesa que se hacen los unos a los otros, en uso de su pleno poder sobre sí mismos. Ya que si bien Proudhon rechaza el conjunto de las normas jurídicas, como expresión de un Estado que legisla para sus propios intereses y el de quienes pueden beneficiarse (ricos y poderosos), entiende que la verdadera justicia requiere solamente una norma: los contratos deben respetarse. Así, lo que mantendrá a los hombres en armonía, no será un poder exterior a cada uno de ellos, sino la fuerza de sus promesas, como única norma reguladora²⁵.

En definitiva, el sujeto de la justicia es el hombre individual y el colectivo, entre los cuales también se da un juego de tensiones en el seno de las asociaciones. Lo que no debe suceder es la preeminencia de uno sobre otro; ninguno debe ser absolutizado ni suprimido²⁶.

La lucha entonces tendrá lugar en el margen más extremo, donde la historia todavía no ha sido escrita. Porque para Proudhon no hay lugar en el futuro para la Utopía, encarnación monótona de la perfección metafísica por desterrar. Y fundamentalmente, porque su visión de futuro está cargada de incertidumbres. Lejos está de los utópicos que nos invitan a la creación de una sociedad nueva, al diseño de una convivencia perfecta en un futuro desconocido; sino que en lugar de la tierra prometida, nos llama a buscar el equilibrio, sin más armas que nuestro ser atravesado por el tiempo, expresión máxima de una vida en riesgo y de una capacidad creadora infinita.

Según Camus, no se trata de construir una ideología, ni una teoría exclusivamente (como sostiene Heintz), sino de reencontrar un estilo de vida, basado en el acuerdo, como aquel que se da de amigo a amigo²⁷.

Entonces las notas fundamentales del contrato serán la bilateralidad y la conmutatividad: los contrayentes están obligados recíproca e igualmente los unos para con los otros. Pero, con la condición esencial de que los contrayentes siempre se reserven individualmente más derechos de los que ceden. Así se pretende eliminar el “gobierno del hombre por el hombre”, que no hace sino degradar a quienes lo ejercen y a quienes lo padecen.

Entendida de esta manera, la anarquía no es la ausencia total de todo principio, sino que será en ella donde la libertad ya no será hija del orden, sino madre del orden. Así es como el anarcho-contractualismo de Proudhon debe ser entendido, como un pacto ético en el que, teniendo en cuenta las condiciones de reciprocidad (tanto en lo que se cede, como en lo que se reserva), se hace posible la existencia del equilibrio entre los opuestos y el establecimiento de un orden justo.

Notas

- ¹ Fo, D., *Muerte accidental de un anarquista*, Orbis-Fabbri, España, 1998, p. 57.
- ² Cuvillier, A., *Proudhon*, FCE, México, 1939, p.59.
- ³ Proudhon, P.-J., *La moral de las ideas*, F. Sempere y Cía., Valencia, s/f., p. 47.
- ⁴ Heintz, P., *Problemática de la autoridad en Proudhon*, Proyección, Buenos Aires, 1963.
- ⁵ Otros pensadores anarquistas que también tuvieron en cuenta la puesta en práctica del ideario anarquista: Malatesta, E., *En el café*, Claridad, Buenos Aires, 1936; Leval, G., *El Estado en la historia*, CNT y AIT, Colombia, 1978.
- ⁶ Barret, R., *Escritos de Barret, El terror argentino, Lo que son los yerbatales y otros*, Proyección, Buenos Aires, 1971, p. 60.
- ⁷ Hobbes, T., *Leviatán*, FCE, Buenos Aires, 1992, Parte 1ª, capítulo XIII; p. 100.
- ⁸ Galimidi, J. L., *Leviatán conquistador*, Homo Sapiens, Argentina, 2004, p. 152.
- ⁹ Wolin, S., *Política y perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 280-281.
- ¹⁰ Rousseau, J. J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, El Ateneo, España, 2001, p. 97.
- ¹¹ Rousseau, J. J., *ibid.*, p. 104.
- ¹² Wilde, O., *El alma del hombre bajo el socialismo*, Montessor, Buenos Aires, 2002, p. 13.
- ¹³ Proudhon, P.-J., *Confesiones de un revolucionario*, Américalée, Buenos Aires, 1947, p. 17.
- ¹⁴ Proudhon, P.-J., *La moral de las ideas*, *op. cit.* p. 15.
- ¹⁵ Proudhon, P.-J., *Confesiones de un revolucionario*, *op. cit.* p. 18.
- ¹⁶ Proudhon, P.-J., *¿Qué es la propiedad?*, Orbis, España, 1984, pp. 36-39.
- ¹⁷ Wilde, O., *El alma del hombre bajo el socialismo*, *op. cit.* p. 51.
- ¹⁸ Proudhon, P.-J., *¿Qué es la propiedad?*, *op. cit.* p. 108.
- ¹⁹ Ansart, P., *Sociología de Proudhon*, Proyección, Buenos Aires, 1971, p. 120.
- ²⁰ Proudhon, P.-J., *La moral de las ideas*, *op. cit.* pp. 164-165.
- ²¹ Cuvillier, A., *Proudhon*; *op. cit.* p. 336.
- ²² Arvon, H., *El anarquismo*, Paidós, España, 1979, p. 53.
- ²³ Proudhon, P.-J., *El principio federativo*, Sarpe, España, 1985, p. 86.
- ²⁴ Proudhon, P.-J., *La capacidad política de la clase obrera*, Proyección, Buenos Aires, 1974, p. 50.
- ²⁵ Eltzbacher, P., *El anarquismo, la España moderna*, España, s/f., p. 86.
- ²⁶ Proudhon, P.-J., *La moral de las ideas*, p. 57.
- ²⁷ Camus, A., *Ni víctimas, ni verdugos*, Reconstruir, Buenos Aires, 1976, p. 48.

UNICIDAD O PLURALIDAD DE INTERESES:

DOS MODELOS DE INGENIERÍA POLÍTICA IGUALITARIA

EN LA TEORÍA POLÍTICA NO PREDOMINANTE

Martín Aldao

Pero, ¿no son una vez más los liberales los que insisten sobre la buena educación y sobre la necesidad de mejorar la instrucción pública? ¿Cómo, por otra parte, su liberalismo, su “libertad en los límites de la ley”, podría realizarse sin el socorro de la disciplina? Si la educación, tal cual ellos la entienden, no reposa, precisamente, sobre el temor de Dios, apela, en cambio, más enérgicamente al respeto humano, es decir, al temor del Hombre, y encargan a la disciplina inspirar “el entusiasmo por la verdadera misión humana”.

M. Stirner, *El Único y su propiedad*

1. Notas preliminares

Una parte importante de toda teoría política consiste en la forma en que sus principios fundamentales se tornan operativos. Este aspecto, que podríamos denominar ingeniería política, es la forma en que, según cada autor, debe estar organizada la sociedad. Así, Hobbes propone una autoridad suprema, ilimitada¹, capaz de imponer el orden en un grupo de hombres que luchan constantemente entre sí². Locke, preocupado por la libertad y la propiedad individual (que serían una misma cosa), si bien mantiene la figura del gran definidor propuesta por Hobbes, insiste en los límites que deben imponérsele³. Si bien en John Stuart Mill el rol definidor del Estado aparece ya bastante difuso, se mantiene; de ahí la importancia que otorga a la protección de las minorías⁴. Por otro lado Rousseau también se empeña en la uniformidad de la sociedad, pero no está dispuesto a resignar la libertad⁵; por este motivo el órgano del que emana la *voluntad general* debe estar integrado por todos los ciudadanos. En Proudhon el eje central se constituye en torno del control de la autoridad, lo que determina la restringida delegación del poder que admite en el *Principio Federativo*. El marxismo, por su parte, insiste en la necesidad de asimilar el orden de la producción y el de la política, de donde surge la noción –aunque sea temporal– de dictadura del proletariado⁶.

Una vez en este campo de la teoría política, se pueden distinguir –a grandes rasgos– dos grandes grupos de autores según sus presupuestos sociológicos y antropológicos⁷:

(a) Por un lado, aquellos que comparten una antropología

pesimista, una concepción instrumental de la racionalidad, una visión atomista y centrífuga de la sociedad y que ven en la ingeniería política un medio de encorsetar esta lucha de todos contra todos. Entre estos autores podemos ubicar a Thomas Hobbes y a la tradición liberal.

(b) Por el otro, aquellos que rechazan los primeros tres presupuestos del grupo anterior, es decir, que perciben el egoísmo como una contingencia histórica, rechazan el uso calculador de la racionalidad y la competencia como motor de la sociedad. En este grupo podemos encontrar a J. J. Rousseau y a la tradición socialista.

De este modo se puede reconstruir el discurso político occidental como el enfrentamiento entre los principios de competencia y solidaridad. A partir de la utilidad de esta distinción, también es posible realizar otro tipo de corte –transversal respecto del anterior– según las condiciones que cada modelo imponga a los hombres para la existencia de la sociedad. En este sentido podría agruparse a Rousseau y a Hobbes, en tanto demandan de los individuos un alto grado de entrega al cuerpo social, y a Proudhon y a John Stuart Mill, en tanto ven un peligro en la homogeneización de pueblo y autoridad política.

Es preciso, de todos modos, imponer al menos dos restricciones a esta última clasificación: (a) esta forma de abordar el problema sólo cobra interés al interior de cada uno de los primeros grupos mencionados. No tiene sentido reconfigurar completamente el mapa de la teoría política occidental. (b) Como todo esquema, se torna bastante precario al momento de profundizar en cada uno de los autores. Si bien es cierto que Hobbes y Rousseau exigen un alto grado de homogeneidad al cuerpo social, también es cierto que tanto los objetivos como las soluciones que proponen se encuentran, por decirlo de algún modo, en veredas opuestas. Similar divergencia se advierte entre el modelo de Proudhon y el modelo liberal.

Tanto el modelo de Rousseau como el de Proudhon operan a partir del interés individual, lo cual les da la ventaja –frente a autores como Bakunin o Kropotkin– de permitir su comparación con autores clásicos de la tradición política liberal, no obstante distinguirse de éstos por el carácter igualitario de sus ideas. A pesar de ello, ambos autores difieren radicalmente en cuanto a la forma de hacer efectiva la igualdad. El modelo de Rousseau expuesto en su faz teórica en el *Contrato Social* y en su faz práctica en los *Proyectos de Constitución para Córcega y Polonia* se funda sobre todo en la comunidad de creencias; Rousseau tiene

en mente, como le reprochara B. Constant⁸, las repúblicas de la antigüedad clásica. Se trata de unificar, aunque sea por la fuerza, los intereses individuales que, fuera del estado de naturaleza, tienden a disolver la sociedad. Por el contrario, Proudhon –que se aferra al conflicto como a ninguna otra de sus ideas– opta en el *Principio Federativo* por enfrentar los intereses individuales con los del Estado. En ninguno de los dos casos, es preciso reconocerlo, aparece la ilusión de los contrapesos internos del poder⁹; en ambos el problema central es la heterogeneidad del gobierno respecto del pueblo. A pesar de todo esto, creo que puede resultar interesante contraponer las propuestas de Rousseau y de Proudhon –tan cercanas y lejanas a la vez– en tanto permiten delinear algunos de los matices que distinguen al anarquismo del resto de las tendencias políticas de corte socialista¹⁰.

El análisis que se intenta en este trabajo se centra, primordialmente, sobre los textos mencionados de Rousseau y Proudhon, sin perjuicio de la mención de textos de otros autores que permitan una mejor comprensión de cada cuestión en particular. Para esto, creo conveniente comenzar, luego de las aclaraciones preliminares, con una breve descripción de lo que se denomina aquí ingenierías políticas igualitarias, que tiene el objeto de contextualizar teóricamente las páginas que siguen. Luego de ella se desarrolla un análisis individual de cada uno de los modelos políticos, para terminar con la mención de algunos de los rasgos específicos del anarquismo que surgen de esta contrastación teórica.

2. La ingeniería política igualitaria

Puede decirse que los modelos de organización política que requieren una instancia reguladora superior a los individuos –trascendente– constituyen, dentro de la moderna teoría política occidental, la línea predominante en tanto acompañan el desarrollo histórico del Estado. No obstante su aparente éxito institucional, su incapacidad crónica¹¹ para solucionar el problema de la distribución inequitativa del poder y de la riqueza ha dado lugar al surgimiento de teorías políticas alternativas que colocan en el eje mismo de la tradición liberal-estatal¹² la fuente de todos los problemas. Es con este objeto que tanto Rousseau como Proudhon proponen, cada uno a su manera, formas alternativas de organización social que tienden a eliminar las desigualdades tanto económicas como políticas. Es por ello que me parece pertinente agruparlos bajo la etiqueta de ingenierías políticas igualitarias en tanto prima en ellas el problema de la igualdad

política por encima del de la seguridad jurídica que pueda otorgar una autoridad superior¹³.

3. El modelo del Contrato Social

Desde las primeras páginas del *Contrato Social* Rousseau proclama la necesidad de una reforma política que devuelva al hombre la libertad que el llamado *falso contrato* le ha quitado. Si bien está claro que no se trata de una vuelta –imposible– al estado primigenio, sí es cierto que Rousseau tomará de éste los principios a partir de los cuales deducirá su sistema de organización política¹⁴. El hombre en estado de naturaleza es inocuo para los demás, pero no por solidaridad u obediencia, sino antes bien por una cierta imposibilidad geográfica del conflicto. Este hombre, inseparable de su interés individual, es la pieza básica a partir de la cual Rousseau diseñará el complejo dispositivo del *Contrato Social*.

Porque, a pesar del legislador, de los magistrados, de las condiciones económicas y geográficas –que, por cierto, pesan mucho, como puede verse en los *Proyectos de Constitución...*–, el corazón del diseño de Rousseau es la voluntad general. *La religión civil* o comunidad de creencias, si bien es de suma importancia –especialmente al momento de aplicar las ideas de Rousseau–, a nivel teórico no pasa de ser una herramienta para permitir y agilizar el funcionamiento de la *voluntad general*:

“...como los hombres no pueden generar nuevas fuerzas sino sólo unir y dirigir aquellas que ya existen, no encuentran otro medio de conservación que configurar, por medio de agregaciones, una suma de fuerzas capaz de superar las resistencias, ponerlas en juego por un solo motivo y hacerlas actuar de conformidad”¹⁵.

El objetivo de Rousseau es recuperar-mantener¹⁶ la libertad primigenia. Esto resulta de suma importancia: a diferencia de otros autores, el *Contrato Social* no tiene como objetivo la seguridad, o la felicidad para el mayor número –paradoja del liberalismo, que relega la libertad a la caja de herramientas en lugar de hacerla su objetivo– sino la libertad entendida como autogobierno de todos los individuos –y no de cada uno, matiz que se hace visible en la comparación con Proudhon–. De todos modos Rousseau no está dispuesto a dar el paso anarquista, aun cuando lleva la democracia a su expresión más radical. En este sentido sigue siendo un pensador del gobierno, si se quiere el

más libre y el más democrático, pero sigue siendo un gobierno; es decir, una autoridad superior.

En realidad el artificio es genial: (a) se toma como punto de partida una cantidad de individuos con intereses privados, lo cual le permite evitar las discusiones en torno de la maldad o bondad del hombre natural. Luego (b) se toman todas las precauciones para evitar el surgimiento de un gobierno ajeno al pueblo, para ello se establece la asamblea como la instancia suprema de decisión política, se restringen al máximo las atribuciones de los magistrados –del poder ejecutivo–; y por último, (c) si bien se admite la figura del ilustrado que guíe al pueblo –el *legislador* en el texto–, éste no puede hacer más que propuestas a la asamblea.

Hasta aquí los preparativos. Pero además Rousseau analiza en detalle el funcionamiento de un cuerpo con autoridad política¹⁷. Éste tiene que estar integrado por hombres, cada uno de los cuales tiende a defender su interés particular, de ahí que Rousseau sostenga que un cuerpo con autoridad política tiene al menos tres tipos de intereses:

(a) En primer lugar el interés general, el más importante respecto de la función del cuerpo, pero el que menos peso tiene en sus integrantes. Rousseau entiende que si las decisiones del gobierno afectan a todos los ciudadanos, entonces su actividad debe apuntar el bien común. Hasta este punto el análisis no es muy original, ya que esta tesis puede ser compartida incluso por partidarios de un gobierno de ilustrados. No obstante no deja de ser el fin último del *contrato*.

(b) En segundo lugar el interés de cuerpo –un paso, quizás, hacia la *ley de hierro de las elites políticas*–, por el cual cada integrante se encuentra más cerca de sus compañeros que del resto de los ciudadanos. Este problema, que en los teóricos liberales intenta ser solucionado a partir de la división de poderes, es disuelto –en el nivel legislativo– por la exigencia del carácter plenario de las asambleas.

(c) Por último, ningún hombre puede librarse de su interés particular, de buscar, cada vez que se le presente la oportunidad, ventajas para sí. Se trata del punto más problemático del problema político: las soluciones tradicionales tienden, bien a liberarlo –con límites– (Locke), bien a reprimirlo (Hobbes), bien a olvidarlo (las corrientes utópicas). Por el contrario, Rousseau se las va a arreglar para ponerlo al servicio del cuerpo social.

En este punto aparece lo más original de la solución, en el

mecanismo para la aplicación de las leyes. Perdida la libertad primigenia o natural, es preciso al menos conseguir la libertad civil: para esto las leyes sólo resultan válidas en tanto y en cuanto sean aplicables a todos los individuos. Esto hace que sea, al menos en teoría, imposible que un ciudadano perjudique al otro, porque estaría perjudicándose a sí mismo: “... *cuando cada uno de los asociados se da por completo, la condición es igual para todos, y siendo así, nadie tiene interés en volverla onerosa para los demás*”¹⁸.

De manera análoga opera Rousseau en la práctica, tanto en el proyecto para Polonia, como en el proyecto para Córcega, aun cuando tiene que renegar de la aplicación pura de sus ideas. Por esto se establecen los límites al monarca en el primer caso y la renovación periódica de representantes en el sistema mixto que otorga a Córcega.

4. El modelo del Principio Federativo

Proudhon ve a la sociedad como un organismo productor ya en el conocido ejemplo del obelisco que utiliza en *¿Qué es la propiedad?* para ilustrar la idea de la creación social del valor. En este sentido, su ingeniería política apunta a liberar las capacidades productoras de los individuos –en sociedad– de los obstáculos que genera el Estado.

El *Principio Federativo* comienza con la afirmación de un primer presupuesto teórico: la coexistencia de los principios de autoridad y de libertad. A pesar de inclinarse por el segundo, Proudhon adopta el mismo criterio que más tarde se impondrá en la *Teoría de la Propiedad*: se trata siempre de evitar las soluciones definitivas, los principios absolutos. La segunda afirmación, fundamental para el resto del texto, es la clasificación –teórica– de los gobiernos según el carácter del poder –distribuido o indiviso–. De este modo surge el *principio federativo*, que es en realidad una cierta disposición del poder político y económico dentro de la sociedad.

Su crítica de la democracia, que alcanza por elevación a la propuesta de Rousseau, consiste en la indivisión del poder que resulta común tanto a los regímenes monárquicos como a los democráticos; porque, a pesar de lo que pueda decirse de la democracia en teoría, ninguna forma de gobierno puede deshacerse completamente de la presencia de los principios fundamentales de la política –autoridad y libertad–. De ahí sus críticas al voto universal en el capítulo

x de *El Principio Federativo*. La indivisión del poder que impone el régimen democrático –la misma indivisión que sirve a Rousseau de punto arquimédico y que por eso es ardientemente defendida en los primeros dos capítulos del segundo libro del *Contrato Social*– radica en la idea de soberanía del pueblo, que es –como menciona Stirner en algún pasaje– demasiado similar a la de soberanía de Dios y del monarca. Se invierten los papeles, y del gobierno para el pueblo se pasa al pueblo¹⁹ para el gobierno.

Precisamente por esto el núcleo del modelo de Proudhon pasa por la efectivización de aquello que representa la idea de soberanía popular. Es un camino entre etimológico y lógico: soberanía popular = autoridad del pueblo; si el pueblo son los hombres, entonces la autoridad debe ser de ellos y por consiguiente no tiene sentido dar las riendas de la sociedad a una idea mitológica como *Pueblo* –y en este punto se percibe claramente la afinidad entre Proudhon y Stirner–. De todo esto se deduce que un gobierno efectivamente popular debe reservar a los hombres de carne y hueso –y no a los fantasmas– el mayor grado de autoridad posible. Por ello el principio arquitectónico de Proudhon es el siguiente: distribuir la autoridad de tal modo que el individuo –o cabeza de familia o municipio– siempre se reserve un tanto más de la que delega. Así, cuanto mayor sea la competencia de un órgano de gobierno, tanto menor será su autoridad: cada municipio se reserva la competencia judicial y militar. Si bien es poco probable que Proudhon lo aceptara, es posible incluso ir un poco más allá del texto y eliminar la instancia intermedia del municipio, ya que si la justicia es un atributo inalienable del hombre, su delegación en el municipio requiere por lo menos de una sólida argumentación que, al menos en este texto, falta²⁰. De este modo, la autoridad distribuida entre los integrantes de la federación opera como garantía de la libertad del resto: se trata, de hecho, del principio de la división del poder extendido más allá de la esfera del gobierno.

El otro elemento fundamental del modelo del principio federativo, al que se dedica el último capítulo, es la cuestión económica. La federación política sólo tiene sentido acompañada de una federación económica, de hecho es en la distribución del presupuesto entre las autoridades federales y las cantonales que se puede ver el carácter nominal o efectivo de la federación²¹.

4.1. Proudhon y el liberalismo (digresión)

De este modo Proudhon se propone resolver el problema político de manera diametralmente opuesta a la propuesta en el *Contrato Social*: el pacto federativo divide el poder en lugar de unirlo. La faja que Rousseau imponía a los intereses particulares desaparece. Después de la experiencia jacobina, Proudhon desconfía del poder unificado.

Este temor, que guiará los pasos del francés más allá de la política²², acerca a Proudhon a los teóricos liberales, ya que esta escuela, de modo similar, va a proponer la liberación simultánea de las fuerzas productivas y de las fuerzas políticas como el mejor medio para asegurar la existencia de la sociedad. Hasta cierto punto puede decirse que Proudhon suscribe algunos de los puntos del liberalismo: la liberación de los intereses y el paralelismo de fuerzas productivas y políticas. Pero, ¿por qué motivo sus frutos son tan diferentes?

Creo que eso puede explicarse a partir de las primeras lecturas que hace Marx respecto de Proudhon²³. *¿Qué es la propiedad?* no es un simple estudio económico o político, mucho menos un mero panfleto. Se trata, como dice Marx, del primer estudio científico dentro del ámbito de la economía política. Proudhon es a la economía política lo que Descartes a la escolástica. La propiedad es el fundamento sagrado de la economía, aquel que permanece a pesar de todos los cambios. La intuición genial de Proudhon, lo que lo distingue de sus contemporáneos, es precisamente haber puesto sobre la mesa de disección del científico este principio. Si bien el modelo es el mismo, Proudhon diverge del liberalismo en este punto. Aun cuando más adelante modere sus ideas respecto de la propiedad, nunca podrá librarse completamente de los efectos de esta pregunta. El altar está quebrado, el ídolo ha muerto: la propiedad es una mera herramienta. La vieja tesis de Locke que asimila la propiedad privada a la libertad –y que signará el desarrollo del liberalismo– se ve invertida: –no se trata de defender la propiedad privada con la libertad, sino, en el mejor de los casos, de defender la libertad con la propiedad privada²⁴. La diferencia es sutil, tan sutil que pocos anarquistas se atreverán a levantar la voz en contra de la sentencia marxista: *¡Proudhon es un pequeño burgués!*²⁵.

Otro elemento que distingue a Proudhon del liberalismo es el carácter social que asigna a la producción: ningún hombre puede atribuirse a sí mismo el producto que sale de sus manos. El valor

de cada mercancía es la resultante de una casi inconmensurable²⁶ red de trabajos individuales interdependientes. De ahí que el valor del producto no pueda ser legítimamente asignado a un solo productor.

5. Algunos rasgos originales del modelo anarquista

5.1. Política y alienación²⁷

Si bien es cierto que Rousseau propone el más democrático de los órdenes políticos, también es cierto que no deja de ser un orden político fundado en una soberanía. La ingeniería política del *Contrato Social* sigue siendo una ingeniería de la alienación política. En este punto retomamos el segundo corte: en el modelo de Hobbes los hombres se alienan políticamente al entregarse a un soberano (que puede ser una sola persona o una asamblea). En el discurso de Hobbes, que tiende a la seguridad y la estabilidad por encima de todas las cosas, y que parte de un supuesto estado natural de guerra de todos contra todos, este proceso resulta perfectamente entendible. Pero en Rousseau, que pretende desde el principio oponerse al filósofo inglés, el uso de la alienación resulta, por lo menos, complejo. Es probable que sea precisamente este punto el que habilite las lecturas autoritarias del *Contrato*. Si bien el sistema completo no autoriza una lectura de este tipo –si no puede haber delegación de la soberanía no puede haber un gobierno autocrático–, debe reconocerse que la *voluntad general* es una forma de soberanía, una autoridad que se eleva por encima de los hombres, una forma de alienación política: “*Estas cláusulas (del Contrato Social), si se entienden bien, se reducen a una sola: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad...*”²⁸.

En una nota al pie²⁹ Proudhon menciona tres tipos de leyes: la religiosa, la natural y la republicana. Por la primera el hombre se hace súbdito de una autoridad superior, por la segunda se disuelve dentro de una entidad superior, y por la tercera se emancipa de toda autoridad. En un primer momento podría verse una coincidencia entre las ideas de Rousseau y de Proudhon, pero esta imagen desaparece en cuanto se profundiza en los textos: el ciudadano de Rousseau no se emancipa de la autoridad, sino de aquel que la detenta; porque no toma sobre sí la soberanía, como en Proudhon, sino que se une al resto de sus conciudadanos antes de hacerlo. Por el contrario, en el *Principio Federativo*, la distribución del poder es siempre previa a la formación de la federación.

5.2. Política y economía

Mientras en Rousseau la cuestión de la igualdad económica se asoma con la precariedad de la recomendación, en Proudhon se impone con la fuerza del principio: la Federación no es un artefacto político; por el contrario, se trata de una compleja articulación del plano económico con el político. Por ello, mientras en los *Proyectos...* Rousseau está dispuesto a modificar su modelo político según la estructura económica, en el *Principio Federativo* Proudhon subordina la existencia efectiva de la federación a la organización federal del ámbito económico.

6. Conclusión

Intenté describir, a lo largo de este trabajo, algunos rasgos que permiten distinguir a la doctrina anarquista de otras doctrinas igualitarias –o al menos a dos ejemplos prototípicos de ambas (Proudhon y Rousseau)–. De todos modos es preciso reconocer que tanto el pensamiento del primero como el del segundo resultan sumamente ricos en variaciones y que esta comparación apenas pretende ser un primer debate sobre los términos de una discusión que, en última instancia se da –por decirlo así– entre amigos. No me es posible afirmar, entonces, la superioridad de una propuesta sobre la otra. No obstante, creo que se trata de dos autores sumamente originales, de los cuales se resaltan más las similitudes que las diferencias, lo que motivó el enfoque de este texto.

Por otro lado, la extensión y la materia del trabajo tampoco permiten desarrollar algunos elementos que probablemente requerirían de un análisis aparte, tales como la noción de ingeniería política igualitaria, el carácter estatal del liberalismo y su relación con la libertad, la riqueza de la propuesta económica proudhoniana o bien el problema del límite de la autoridad en el mismo autor. Todas estas cuestiones recibieron apenas una nota al pie demasiado extensa o bien un apartado demasiado breve.

Notas

- ¹ En realidad, el único límite está dado por su capacidad de mantenerse en el poder.
- ² Hobbes, T., *Leviatán*, Collins/Fontana, Glasgow, 1978, capítulo xvii.
- ³ Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Buenos Aires, 1997, capítulo. xiii.
- ⁴ Mill, J. S., *Sobre la libertad*, Aguilar, Buenos Aires, 1960, capítulo iv.
- ⁵ Tanto la positiva como la negativa.
- ⁶ Marx, K. y Engels, F., *Manifiesto del partido comunista*, Progreso, Moscú, 1973. Lenin, V. I., *El Estado y la revolución*, Nuestra América, Buenos Aires, 2004.
- ⁷ Esta distinción esta tomada de D'Auria, A., *El pensamiento político*, Depalma, Buenos Aires, 1999.
- ⁸ Cf. Constant, B., *De la Libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1989.
- ⁹ Si bien en Proudhon la idea de contrapeso es central, ésta no se encuentra limitada al gobierno, sino más bien distribuida entre los ciudadanos.
- ¹⁰ Última restricción: el problema, planteado desde la unidad/pluralidad de intereses no parece tener otra solución, pero puede observarse en la obra de M. Bakunin y P. Kropotkin una vía alternativa para solucionar el problema social. En ambos casos tiende a desaparecer la línea que separa al hombre de la naturaleza.
- ¹¹ Desde la publicación en 1755 por Rousseau del *Discurso acerca del origen de la desigualdad entre los hombres* hasta los actuales movimientos anti-globalización, pasando por toda la tradición socialista y la escuela de Frankfurt, parece que siempre van a seguir alzándose voces contra la *voluntad de supervivencia* del sistema político.
- ¹² Que pueda asimilarse el liberalismo al estatalismo es una tesis que requeriría de un trabajo mucho más complejo que éste. Por lo pronto puede adelantarse en su defensa que el pensamiento liberal, incluso en sus vertientes más radicales –el libertarismo anglosajón– requiere al menos de un Estado gendarme. Otro elemento a su favor radica también en los orígenes mismos de esta corriente, que surge a la sombra del Estado, como fuerza limitadora de éste; como todo par de conceptos antitéticos, cada uno se define a partir de su contrario.
- ¹³ De hecho tanto Rousseau como el anarquismo ponen en duda la capacidad de una autoridad superior y heterogénea respecto del pueblo para llevar el orden a la sociedad. En ambos se califica de aparente al orden imperante y, si bien Rousseau no está, como los anarquistas, dispuesto a renunciar a la autoridad superior (la *voluntad general*), al menos elimina el carácter heterogéneo de la misma.
- ¹⁴ Esta lectura de Rousseau se encuentra influida por el artículo de L. Althusser, *Sobre el "Contrato Social"*, publicado en Sazbon, J. (comp.), *Presencia de Rousseau en las Ciencias Sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
- ¹⁵ Rousseau, J.J., *Del Contrato Social*, Losada, Buenos Aires, 2005, Libro 1º, capítulo vi.
- ¹⁶ Se trata de un punto un tanto ambiguo, pues Rousseau no parece poner muchas esperanzas en los pueblos más acostumbrados al falso pacto social.
- ¹⁷ Esto resulta especialmente claro cuando se analiza el funcionamiento de los diferentes tipos de magistratura. Si bien el tratamiento es posterior creo que estos argumentos operan como tesis presupuestas en el modelo político que propone.
- ¹⁸ Rousseau, J.J., *Del Contrato Social*, Libro 1º, capítulo vi.

- ¹⁹ De la afirmación según la cual la democracia sería el gobierno “del” pueblo ya se hizo cargo Rousseau.
- ²⁰ La escala internacional permite percibir mejor este problema: Proudhon sostiene explícitamente que es impensable intentar federar estados centralizados. El problema radica precisamente en el carácter que cada estructura impone al cuerpo político: un Estado centralizado tiende a crecer, comienza con sus súbditos y no puede detenerse –en el mejor de los casos sólo puede esperar el momento propicio– hasta acabar con el mundo, incluso es posible pensar que ni siquiera el planeta sería suficiente para saciar su apetito. Por el contrario, la federación sería una forma no competitiva, más orientada a la subsistencia que a la competencia. Esta argumentación choca un poco con las tesis proudhonianas respecto de la familia: ¿es posible federar familias autoritarias? Si lo fuera, ¿de dónde obtiene la familia su estatus privilegiado? ¿Engendra la autoridad del padre la libertad del hijo? Otra vía posible para eludir este problema es el carácter progresivo de la federación en especial y de la humanidad en general. De todos modos esta opción nos coloca frente al problema de decidir cuál es el punto justo a partir del cual la autoridad debe ser representada por la libertad.
- ²¹ Proudhon, P.-J., *El Principio Federativo*, Sarpe, Madrid, 1985, Conclusión, primera nota al pie,
- ²² Proudhon, P.-J., *Filosofía del progreso*, Librería de Alfonso Durán, Madrid, 1968. Heintz, P., *La problemática de la autoridad en Proudhon*, Proyección, Buenos Aires, 1963.
- ²³ Marx, K., *La Sagrada Familia*, Claridad, Buenos Aires, 1938.
- ²⁴ Proudhon, P.-J., *Theorie de la Propriété*, Universidad de Québec, Chicoutimi, 2002, Fuente: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>
- ²⁵ Marx, K. y Engels, F., *Manifiesto del Partido Comunista*, y, en especial, Marx, K., *La miseria de la filosofía*.
- ²⁶ Digo casi porque es la determinación de este dato uno de los principales objetos de la faz económica de la obra de Proudhon.
- ²⁷ Con alienación me refero al procedimiento por el cual los miembros de una comunidad enajenan su fuerza en un tercero con el objetivo de establecer una autoridad que los gobierne.
- ²⁸ Rosseau, J.J., *Del Contrato Social*, Libro 1º, capítulo vi.
- ²⁹ Proudhon, P.-J., *El Principio Federativo*, capítulo VIII, 1ª nota.

EL ANARQUISMO ANTE LA PROPIEDAD

Aníbal D'Auria

1. Introducción

En este artículo pretendo pasar revista a la posición anarquista frente al problema de la propiedad. Para ello, comenzaré por exponer las principales críticas que el anarquismo hace, desde sus orígenes, a dicha institución jurídica. Luego repararé rápidamente las diferentes propuestas anarquistas de organización económica alternativa a la que surge de la propiedad capitalista. De esta forma, se verá cómo el anarquismo maduro, lejos de girar en torno de la idea de un comunismo dogmático, presenta una batería de modelos prácticos experimentales donde el comunismo absoluto es visto más como un horizonte que como una receta *a priori*.

2. ¿Qué es la propiedad? Un robo

En 1840 aparece un texto central del pensamiento socialista y fundacional del anarquismo: *¿Qué es la propiedad?* de Pierre J. Proudhon. Y ya se sabe cuál es la respuesta del autor a esa pregunta: “La propiedad es el robo”. Esta famosa respuesta en forma de oxímoron ofrece de entrada una idea del modo en que Proudhon enfocará el tema. En efecto, aunque vulgarmente se entiendan “robo” y “propiedad” como términos recíprocamente excluyentes, Proudhon mostrará cómo la propiedad es una institución “imposible”, esto es, que los principios en que dice fundarse son autocontradictorios. “La propiedad es el robo” significa que esa institución se niega a sí misma; su principio, en sentido estricto, es de aplicación imposible. Para ello, su método consistirá en remontarse a los fundamentos que los defensores de la propiedad esgrimen y, luego, mostrar cómo esos mismos fundamentos hacen inviable la propiedad. Por otro lado, no se trata de un tema particular, sino que está en juego toda una concepción de la justicia y la sociedad. Demoler la propiedad es demoler los cimientos mismos de la desigualdad civil (explotación del trabajo ajeno) y de la desigualdad política (gobierno del hombre sobre el hombre).

Proudhon se apega a la clásica definición latina de propiedad como *jus utendi et abutendi*, para subrayar que su diferencia específica es precisamente ese derecho de abusar del bien poseído¹.

Y ahí radicaré la contradicción fundamental de la institución: por definición, un “abuso” siempre será lo opuesto a un “derecho”, y la propiedad será el (falso, por contradictorio) derecho de robar a otros su producto. Si a la propiedad se la limitara de modo que no fuera abusiva, el derecho restante ya no sería propiedad sino el legítimo derecho de usar de los bienes que uno mismo contribuye a producir². De aquí que la propiedad (abuso) sea antinómica de la sociedad; hace de cada propietario un enemigo de la sociedad.

En primer lugar, Proudhon ataca la idea de que la propiedad sea un *derecho natural*, esto es, inherente a las personas. Y muestra cómo es categorialmente distinta de los otros derechos enunciados en las famosas declaraciones revolucionarias (la libertad, la seguridad y la igualdad). En efecto, la propiedad es potencial (no se puede ejercer si previamente no se es dueño de algo). Además la existencia del impuesto proporcional la desmiente en la práctica. Por otra parte, requiere ser fundamentada, lo que no suele ocurrir con la libertad y la igualdad. Por lo demás, como ya se dijo, es imposible en sentido estricto (y como intentará probar Proudhon analizando los fundamentos en que dicha institución dice apoyarse).

Hay dos principios alternativos en que los defensores de la propiedad pretenden fundarla: la ocupación y el trabajo. El primero es característico de los juristas; el segundo, de los economistas. Veamos rápidamente cómo procede Proudhon frente a ellos.

Los juristas pretenden derivar la propiedad de la primera ocupación efectiva de un bien, esto es, quieren fundar un derecho en un hecho. Pero más allá del problema lógico que este salto del *ser* al *deber ser* siempre implica, dice Proudhon que tal principio sólo puede ser legítimo si es recíproco y universal. En efecto, los defensores de la ocupación como fuente de propiedad arguyen que la misma es necesaria para la vida y la libertad. Pero esto es necesario para todos los seres humanos, de todas las generaciones, no sólo de las presentes. Por lo tanto, la ocupación (necesaria para la vida y la libertad) no puede engendrar un derecho absoluto y excluyente (la propiedad) sino que debería ser permanentemente reformulada de manera igual para todos. Lejos de originar la propiedad, entonces, el derecho a la ocupación la niega. De aquí deriva Proudhon que la sociedad siempre ocupa antes que cada individuo; por tanto, cada ocupante individual no es más que un usufructuario del primer, único y constante ocupante que siempre es la sociedad en su conjunto.

Ante la insuficiencia del principio jurídico del primer ocupante, los defensores de la propiedad se refugian en la economía y argumentan que el origen de la propiedad es el trabajo. Pero nuevamente Proudhon muestra que el trabajo no puede engendrar la propiedad; a lo sumo sólo podría fundar la propiedad de los frutos del trabajo (*jus fruendi*), pero nunca la propiedad de la tierra. Sería como pretender la propiedad de un río porque pesqué un pez. Entonces la idea de propiedad, tal como existe en la sociedad capitalista, requiere algo más que el simple trabajo; y ese algo más nunca es explicado ni puede ser fundamentado, ya que es el crudo abuso apoyado en la ficción y en la fuerza del Estado.

En efecto, suponiendo que el trabajo engendra la propiedad, de aquí se derivaría también la igualdad de propiedad para todos, porque la producción es siempre social. Y éste es el punto álgido de la argumentación proudhoniana, porque queda enunciada su famosa tesis de la fuerza colectiva. El salario de un obrero es \$1 por jornada; sin embargo un obrero en diez jornadas nunca puede producir lo que diez obreros en una sola jornada (piénsese, por ejemplo, en la edificación de una casa). En ambos casos el precio total que paga el capitalista por el trabajo es \$10, pero en el segundo caso, por el mismo precio se está apropiando del plus-valor que surge del trabajo asociado, colectivo. Este ejemplo es extensible a toda producción, ya que todo producto es colectivo no sólo en relación con los que contribuyen directamente a su producción, sino también en relación con todas las generaciones que nos precedieron: el desarrollo técnico actual es resultante de todo el conocimiento histórico adquirido. Nuevamente, entonces, toda apropiación individual es un robo a la sociedad, única verdadera productora.

Pero esto no es todo. Además, el consumo es siempre anterior a la producción. El hombre para producir necesita primero consumir; por lo tanto lo que cada uno contribuye a producir es parte de la retribución por lo que primero ya consumió mientras no producía. Así, cada individuo siempre es deudor de la sociedad, y cuando muere, muere en deuda con ella. Por lo que el trabajo no puede engendrar la propiedad, mera ficción apoyada en la fuerza del Estado.

De cualquier manera, la propiedad pretende fundamentarse sobre el igual derecho a ocupar o el igual derecho a trabajar. Sin embargo, ambas líneas argumentativas, seguidas consecuentemente, llevan a la negación de la propiedad, porque propiedad e igualdad son términos excluyentes. Por lo tanto, la propiedad es

imposible. Si ambos argumentos fueran correctos no ocurrirían las dos siguientes contradicciones: a) que la usucapión (adquisición por el paso del tiempo) pueda generar propiedad y extinguirla al mismo tiempo, y b) que el trabajador produzca y no sea dueño del producto que genera.

En general, todo el anarquismo posterior tomará las críticas proudhonianas contra la propiedad al pie de la letra. Sin embargo, no puede decirse lo mismo de sus propuestas constructivas; en este aspecto, los sucesores de Proudhon seguirán caminos diversos, pero, como veremos sobre el final del artículo, no excluyentes unos de otros.

3. Las soluciones anarquistas al problema de la propiedad

Ya en su libro de 1840, *¿Qué es la propiedad?*, Proudhon advertía contra el comunismo. Sus críticas a la propiedad no lo llevaban a defender la comunidad de bienes, ni siquiera la de los instrumentos de producción. Las críticas a la propiedad son en Proudhon, desde el principio, críticas al *jus abutendi*, esto es, a la posibilidad real y efectiva que tienen los propietarios de vivir del trabajo ajeno. Pero el comunismo³, en opinión de Proudhon, implicaría otra forma –quizá peor– de autoritarismo y opresión del hombre sobre el hombre. Sería la organización total de la sociedad como un monasterio o un ejército.

En la dialéctica dualista proudhoniana, el ámbito legítimo de la comunidad de bienes debe quedar reducido a la organización familiar, que como se verá más adelante⁴, es concebida de manera autoritaria. Pero precisamente por ello es que el modelo familiar no puede ser válido para la sociedad.

En obras posteriores a *¿Qué es la propiedad?*, Proudhon parece atenuar sus primeras tesis radicales. Sin embargo, esto no es más que una apariencia debida al uso diverso que hace de la palabra “propiedad”. En el fondo sus puntos de vista se conservan intactos; sólo que por “propiedad” entiende ahora el uso, consumo y preservación de los bienes, excluido el *jus abutendi* que permite la disparidad de valores en el intercambio de productos y de servicios. Como dijimos, la propiedad que Proudhon atacó siempre es la del derecho romano, la que permite vivir sólo de renta (esto es, del trabajo ajeno). Como bien dice Leval:

“Proudhon atacó y demolió el principio de la propiedad, afirmando en su contra la posesión individual de los elementos de producción, es decir el usufructo que no permite la explotación

del hombre por el hombre. (...) La propiedad era a su juicio garantía de libertad individual contra la sociedad o el Estado. Era necesario ‘identificar en todo ciudadano, en un mismo grado, la calidad de trabajador y la de capitalista’. ‘La propiedad no puede faltar a nadie, porque su base y su contenido constituyen la personalidad humana’⁵.

La propuesta social proudhoniana es el mutualismo, que garantizaría el justo intercambio de esos servicios y productos. Este sistema escapa al comunismo y al capitalismo, constituyendo, según la lógica de Proudhon, el equilibrio social entre el principio comunista (familia-jerarquía) y el individualista (sociedad-igualdad). De este modo, la economía anarquista sería un sistema de reciprocidades crediticias, cooperativista, de asociaciones libres y ocasionales según metas concretas, entre familias que conservan bajo su libre disposición los bienes que poseen y producen⁶. También se conserva bajo este régimen la institución de la herencia, pilar del orden familiar.

Pero como ya dijimos, los anarquistas posteriores, aunque toman las críticas proudhonianas contra la propiedad, no siguen a Proudhon en su propuesta alternativa de organización económica. O al menos no lo siguen acriticamente.

Ya Bakunin oponía, o “superaba”, el mutualismo proudhoniano, con una propuesta colectivista. En Bakunin, “comunismo” también tiene la connotación de “estatismo”, por lo que no es una doctrina acorde con el socialismo libertario. Bakunin, partidario de la igualdad de sexos, no puede compartir las tesis de Proudhon sobre la familia patriarcal. En consecuencia, tampoco admite la institución de la herencia, que en Proudhon era central para la preservación de la familia monogámica patriarcal. Por lo tanto, la negación de la propiedad familiar privada es más radical en Bakunin que en Proudhon, aunque el anarquista ruso admite la transmisión hereditaria de ciertos pequeños bienes de valor afectivo. Dadas estas diferencias, el mutualismo proudhoniano, apoyado en la existencia de la familia patriarcal, no puede constituir para Bakunin un programa alternativo al capitalismo. Su programa será, como dije, el colectivismo. Y éste no es otra cosa que la propiedad colectiva de la tierra y los instrumentos de producción (herramientas, fábricas, talleres) por parte de los propios miembros de cada unidad productiva. Los trabajadores son los propietarios de sus respectivas fábricas, las que son dirigidas de manera autogestionaria; lo mismo vale para las granjas y cualquier unidad productiva. A su vez,

estas unidades autogestionadas pueden federarse entre sí en asociaciones de segundo o tercer grado, para coordinar metas e intercambios. Quizá lo más parecido al colectivismo bakuniano sean las experiencias empresariales de la revolución libertaria española (1936-37) o algunos *kibuzim* israelíes. Éste es, a grandes rasgos, el socialismo federalista de Bakunin⁷.

Con Kropotkin, el anarquismo da el salto hacia el comunismo; claro que la palabra “comunista” ya no tiene la vieja connotación blanquista de “estatismo” (connotación que recuperará luego, lamentablemente, con la experiencia soviética). El anarco-comunismo de Kropotkin afirma el principio “de cada uno según su deseo y posibilidad, a cada uno según su necesidad” (en contra del principio mutualista y colectivista: “a cada uno según su esfuerzo”). Según Kropotkin, de los bienes superabundantes se podrá tomar a gusto de almacenes construidos al efecto; con los bienes escasos, habrá que proceder a racionalizarlos. Aunque Kropotkin no se detiene demasiado en los detalles, podemos suponer que esa racionalización se llevaría a cabo por consejos libres abiertos a todos los interesados de la comunidad⁸. De cualquier manera, parece obvio que el anarco-comunismo kropotkiniano supone la superabundancia permanente de bienes y productos, o al menos, la facilidad de lograrla recurrentemente⁹. Este supuesto puede ser correcto en las sociedades actuales, debido al fuerte desarrollo tecnológico. Pero hay otro supuesto, denunciado incluso por algunos anarquistas: Kropotkin parece suponer una bondad y desinterés excesivo en los individuos. Si bien casi todos los anarquistas han rechazado las visiones antropológicas pesimistas de corte hobbesiano, no han caído en la afirmación opuesta de afirmar la santidad del hombre. Kropotkin, en cambio, parece apoyarse en un excesivo optimismo antropológico. Así lo entendía el propio Malatesta, también anarco-comunista, pero mucho más pragmático que Kropotkin. Por ello dijo el anarquista italiano, en ocasión de la muerte de su camarada ruso:

“Las dificultades morales desaparecían porque él atribuía al ‘pueblo’ las virtudes y todas las capacidades. Exaltaba, con razón, la influencia moralizadora del trabajo, pero no veía lo suficiente los efectos deprimentes de la miseria y de la sujeción. Pensaba que bastaría con abolir el privilegio de los capitalistas y el poder de los gobernantes para que todos los hombres se pusieran a quererse inmediatamente como hermanos y a cuidarse de los intereses de los otros tanto como de los suyos propios”¹⁰.

Por ello se ha dicho que Kropotkin “saca al anarquismo del terreno táctico, en que genialmente lo había definido Bakunin, y lo inserta en la historia de la utopía”¹¹. Como decíamos, el propio Malatesta, también autodefinido como anarco-comunista, toma distancia de las propuestas demasiado “utópicas” de Kropotkin para reinsertar al anarquismo en un terreno práctico¹². Su propuesta a futuro del orden anarquista resulta menos rígida:

”Las sociedades humanas, para que sean convivencia de hombres libres que cooperan para el mayor bien de todos, y no conventos o despotismo que se mantienen por la superstición religiosa o la fuerza brutal, no deben resultar de la creación artificial de un hombre o de una secta. Tienen que ser resultado de las necesidades y las voluntades, coincidentes o contrastantes, de todos sus miembros que, aprobando o rechazando, descubren las instituciones que en un momento dado son las mejores posibles y las desarrollan y cambian a medida que cambian las circunstancias y las voluntades.

Se puede preferir entonces el comunismo, o el individualismo, o el colectivismo, o cualquier otro sistema imaginable y trabajar con la propaganda y el ejemplo para el triunfo de las propias aspiraciones; pero hay que cuidarse muy bien, bajo pena de un seguro desastre, de pretender que el propio sistema sea único e infalible, bueno para todos los hombres, en todos los lugares y tiempos, y que se lo debía hacer triunfar con métodos que no sean la persuasión que resulta de la evidencia de los hechos.

Lo importante, lo indispensable, el punto del cual hay que partir, es asegurar a todos los medios que necesitan para ser libres”¹³.

Si bien a partir de Kropotkin el anarquismo adopta el programa comunista (no estatal), en general el anarco-comunismo no será presentado como un programa dogmático, sino como una meta de máxima, a alcanzar poco a poco después de la insurrección revolucionaria y a través de la experimentación social empírica de diversas formas de organización y producción. En otras palabras: el comunismo anarquista estará más próximo al pragmatismo de Malatesta y nunca será presentado como un programa dogmático y excluyente.

Por ejemplo, Carlos Malato traza tres vías complementarias para reorganizar el uso y empleo de los bienes:

“Tres formas se dibujan y parecen destinadas a prevalecer al día siguiente de la revolución social.

La propiedad común o universal, extendiéndose a las fuentes naturales de producción (tierra, minas, aguas), y comprendiendo el capital idea (instrucción, inventos, descubrimientos).

La propiedad colectiva abrazando la posesión de los instrumentos industriales para las agrupaciones obreras.

La propiedad individual afecta a los objetos de un uso personal.

Es evidente que si la justicia y el interés público reclaman que las fuentes de riqueza estén a disposición de la sociedad entera, existe una especie de sociedad privada que conviene respetar en absoluto, so pena de desconocer toda libertad y provocar incesantes conflictos, y ésta es la propiedad de las cosas que sirven al individuo para sus necesidades particulares. Arrebatarse el pan o el traje a alguien sería un acto inconcebible, tanto más cuanto que ni pan ni ropas faltará en los almacenes generales en los que los consumidores encontrarán la satisfacción de sus necesidades¹⁴.

Así, Malato complementa las diversas propuestas anarquistas: la propiedad individual para el consumo, la propiedad colectiva para las máquinas y herramientas de producción¹⁵ y el comunismo para los bienes naturales y las creaciones del pensamiento humano. El mutualismo, el colectivismo y el comunismo no se excluyen, sino que pueden conjugarse prácticamente para la conformación de una sociedad igualitaria y libre.

4. Otros aspectos pragmáticos del anarquismo

Esta derivación pragmatista del anarquismo hacia formas experimentales de organización del trabajo y la propiedad conlleva otros aspectos.

- I. La aceptación de formas colectivistas comunitarias y cooperativas de propiedad de los instrumentos productivos (máquinas y herramientas) implica la aceptación –al menos transitoria– del dinero bajo la forma de bonos de trabajo. En efecto, la retribución por el trabajo realizado debe hacerse a través de un medio simbólico (bonos, tickets, vales o como quiera llamársele) para que el individuo pueda canjearlo por los bienes producidos por otras unidades colectivistas productoras. Estos vales o bonos serían emitidos por la propia unidad productiva en que participa el trabajador¹⁶. Sin embargo, si bien esto abre las puertas a alguna forma de desigualdad económica derivada de la posibilidad de acumular bonos, esto no significa necesariamente una monetarización de la economía con sus consecuencias capitalistas (especulación, parasitismo improductivo, etc.). Se trataría de una desigualdad tolerable, y supuestamente

transitoria, hacia una sociedad cada vez más comunista. Por otro lado –y esto es fundamental– esas diferencias sólo quedarían limitadas al consumo, ya que la tierra (y los bienes naturales) serían propiedad común, y los capitales (máquinas y herramientas) serían de las unidades colectivas de producción¹⁷.

II. Otro aspecto pragmático del anarquismo se refiere a la tolerancia hacia el productor que prefiera mantener su individualidad como productor y consumidor¹⁸. Esto también es asumido como recurso transitorio. Una vez triunfante la anarquía, la expropiación de la propiedad capitalista sería total, pero se le reconocerá a quien no quiera sumarse a las prácticas colectivas de producción el derecho a mantenerse aislado. En este caso se le respetarán los recursos necesarios para su propia economía doméstica, esto es, tierra y bienes productivos suficientes para él y su familia. Sin embargo, cuando este productor individual pueda apreciar las ventajas de la producción colectiva o comunitaria se sumará voluntariamente a la colectividad o a la comunidad. De hecho, esto fue lo que ocurrió de manera generalizada durante los breves años que duró la revolución española¹⁹.

III. Finalmente, el pragmatismo anarquista se muestra también en la pluralidad de formas asociacionistas que incluye como células de sociabilidad de la sociedad libre. Los sucesivos autores ácratas han puesto el acento en diferentes formas asociativas como alternativa al orden autoritario estatal-capitalista; esas formas van desde la familia y la asociación mutualista o cooperativista entre aquéllas para fines específicos (Proudhon), pasando por la asociación colectivista (Bakunin, Mella) y la comuna comunista (Kropotkin), hasta el sindicato (anarco-sindicalismo). En general, el movimiento anarquista²⁰ y sus breves pero significativas experiencias históricas reales (Ucrania, la revolución española, los consejos de fábrica en Italia, el movimiento de Landauer en Alemania) no descartaron *a priori* ninguna de estas posibilidades, experimentando con todas ellas en la búsqueda de formas no opresivas ni explotadoras de asociación, adaptándose a las circunstancias e idiosincrasias locales²¹.

5. Resumen a modo de conclusión

De lo dicho puede concluirse que los grandes autores del anarcosocialismo, desde la fundacional obra de Proudhon (1840), coinciden en las críticas a la propiedad capitalista. La doctrina proudhoniana de la fuerza social colectiva es continuada por Bakunin y Kropotkin, incluso, de manera más radicalizada, ya que éstos excluyen el derecho de herencia. En efecto, podemos decir que las críticas de Proudhon a la propiedad son básicamente críticas contra la definición romana de tal derecho (usar, usufructuar y *abusar*, donde incluir el abuso como parte de un derecho resulta una contradicción en los términos). Pero la herencia de bienes, que Proudhon defiende en razón de su concepción jerárquica de la familia, es vista por sus continuadores como parte y causa de los *abusos* de la propiedad; en otras palabras, para los sucesores de Proudhon, la herencia es causa central de la desigualdad y la explotación. En Bakunin, particularmente, se subrayan las consecuencias no sólo económicas de la herencia: heredar riquezas es también heredar mejor educación y poder, lo que facilita el acceso a los roles directivos culturales, económicos y políticos de la sociedad autoritaria.

Por ello es que los continuadores de Proudhon, aunque recogen en general su diagnóstico crítico de la propiedad, no lo siguen a rajatabla en sus propuestas terapéuticas. El asociacionismo recién aparece en Proudhon un tanto tardíamente, por lo que su modelo de orden social suele estar más identificado con la propuesta temprana de mutualismo familiar e interfamiliar. Bakunin (y particularmente Mella) profundiza ese asociacionismo hasta llegar al colectivismo autogestionario. Por su parte, Kropotkin llevará al anarquismo hacia el comunismo no autoritario, poniendo de relieve algunas consecuencias antiigualitarias que tendría el colectivismo. Sin embargo el principio kropotkiniano de “tomar del montón” suena a los oídos de otros anarcocomunistas un tanto simplista y hasta utópico en lo inmediato. Finalmente, Malatesta y otros, no obstante su comunismo doctrinario, desembocan en un pragmatismo experimental donde no se desecha ninguna de las formas anteriores (ni siquiera el individualismo productivo) como medios de llegar al comunismo libre definitivo. Y ésta ha sido la actitud seguida por la práctica de los anarquistas en las contadas ocasiones en que tuvieron la oportunidad de ensayar sus programas. El principio central e inalterable es el que define Malatesta: “Lo importante, lo indispensable, el punto del cual hay que partir, es asegurar a todos los medios que necesitan para ser libres”²².

Notas

- ¹ Como bien señala Leval, “Proudhon negaba el derecho romano de la propiedad, la forma que permite a unos hombres usufructuar indebidamente el trabajo ajeno. Pero la consideraba indispensable en su forma generalizada”. Leval, G., *Conceptos económicos en el socialismo libertario*, Imán, Buenos Aires, 1935, p. 35.
- ² Por ello no tiene sentido discutir sobre palabras. Los críticos de Proudhon dirán que si se impide el abuso de la propiedad, ésta deja de ser una institución injusta. Pero Proudhon responderá que eso ya no es propiedad. Si a un polígono –dice Proudhon– se le pulen todos sus lados, ya no es un polígono sino un círculo, aunque haya quienes pretendan decir que es un polígono de infinitos lados (que es igual a “sin lados”). Por ello, cuando en otras obras el mismo Proudhon defiende la propiedad no está incurriendo en contradicción con su primera obra destacada, sino tomando otra terminología para no ser confundido con los defensores del comunismo. En esas obras posteriores, lo que Proudhon llama propiedad no es lo mismo que llama propiedad en 1840 (*jus abutendi*): llámesele como quiera, pero lo que Proudhon defiende siempre es un polígono sin lados.
- ³ El comunismo en que piensa Proudhon es el dominio total del Estado sobre los bienes, que conlleva directamente a un dominio de las personas por el aparato político. No se trata del comunismo libertario que sostendrán luego Kropotkin, Malatesta y otros anarquistas.
- ⁴ Véase mi artículo “Amor, mujer y matrimonio en el discurso anarquista”, en este mismo libro.
- ⁵ Leval, G., *Conceptos económicos en el socialismo libertario*, *op. cit.*, pp. 34-35.
- ⁶ Este sistema es el que Proudhon describe en *El principio federativo* bajo el nombre de “federación agrícola-industrial”.
- ⁷ En rigor de verdad, aunque Bakunin sea el fundador del anarcocolectivismo, sus escritos se orientan más a la crítica de dios y de la teología. El mejor exponente del colectivismo ha sido Ricardo Mella, quien tardíamente abandonará las tesis colectivistas por las comunistas. Véase Leval, G., *Conceptos económicos en el socialismo libertario*, pp. 39-48. Leval también resume las principales debilidades de las tesis colectivistas en la *op. cit.*, pp. 50-51. Y muestra también cómo, en realidad no hay ruptura entre colectivistas y mutualistas, sino continuación y evolución: “El colectivismo no es sino neomutualismo”, y ya estaría sugerido en el asociacionismo último de Proudhon, aunque en este predominan todavía las tendencias individualistas, mientras en los colectivistas predominan las sociales.
- ⁸ Para una crítica bien inspirada y honesta del comunismo de Kropotkin, puede consultarse Naquet, A., *La anarquía y el colectivismo*, F. Sempere y Cía., Valencia, s/f. El autor admite sus simpatías por la causa anarquista y sus seguidores, pero admite su incredulidad acerca de sus posibilidades. Se enrola en las filas del colectivismo, pero no entendido éste a la manera bakuniana sino bajo creación y dirección del Estado. En otras palabras, Naquet es lo que hoy llamamos un socialdemócrata (y que los anarquistas llamaron siempre “socialista autoritario”).
- ⁹ En *Campos, fábricas y talleres*, Kropotkin intenta mostrar cómo el orden capitalista, lejos de liberar todas las fuerzas productivas, las estanca y desvía, administra la escasez de ciertos bienes necesarios y promueve la producción de bienes innecesarios y nefastos (v. gr., el armamento y los bienes suntuarios). En una sociedad anarquista y comunista, donde los trabajadores no estén sometidos

a las directivas del capitalista, no se tardaría demasiado en lograr la abundancia para el bienestar de todos.

- ¹⁰ Malatesta, E., “Pedro Kropotkin. El sabio y el reformador social”, en *Polémica*, 47-49, p. 16. Citado por T. S. Norio en su Introducción a Kropotkin, P., *Memorias de un revolucionario*, KRK Ediciones, Oviedo, 2005, p. 63.
- ¹¹ J. Álvarez Junco, citado por T. S. Norio en *Ibid.*, p. 69. Leval exime a Kropotkin de este cargo, para endilgárselo más a sus supuestos continuadores, los que habrían interpretado mal el principio “tomar del montón”; Leval, G., *op. cit.*, pp. 59-62.
- ¹² Según Leval, G., *op. cit.*, el pragmatismo teórico de Malatesta es más una concesión a la tolerancia de las otras escuelas anarquistas que una convicción arraigada: el italiano fue siempre, y ante todo, anarcocomunista; *op. cit.*, pp. 62-64. Sean cuales fueran las razones del pragmatismo doctrinario del italiano, no deja de ser cierto que su comunismo es menos rígido que el de Kropotkin o sus continuadores. En general, como el propio Leval dice, todo el anarquismo posterior a Kropotkin será comunista; el aporte pragmatizante de Malatesta consistirá en ver al comunismo como un objetivo de máxima, y al individualismo mutualista y al colectivismo, como medios. No se puede planificar cerradamente la sociedad libre (sería una contradicción); se trata de experimentar hasta encontrar las instituciones adecuadas.
- ¹³ Malatesta, E., “El anarquismo comunista”, en *Anarquismo y anarquía*, Tupac Ediciones, Buenos Aires, 2000, pp. 30-31.
- ¹⁴ Malato, C., *Filosofía del anarquismo*, F. Sempere y Cía., Valencia, *s/f.*; pp. 65-66.
- ¹⁵ “Con las complicadísimas combinaciones de difícil manejo no podrían, sin grandes peligros o desventajas, dejarse a la disposición del que primero llegara. Las máquinas parece que deben ser, por lo menos en los comienzos de la próxima transformación económica, propiedad no individual, ni absolutamente común, sino colectiva, perteneciendo a los grupos que las harán funcionar”, *ibid.*, pp. 59-60.
- ¹⁶ Pablo Taboada me ha hecho notar que el sistema de bonos privados es parecido al que emplearon algunas formas extremas de explotación capitalista en las estancias argentinas. Los grandes hacendados emitían bonos en cuero para que el peón sólo pudiera utilizarlos en los establecimientos de la propia estancia en que trabajaba. Si bien esa triste experiencia guarda alguna familiaridad con la propuesta anarcocolectivista, las diferencias son fundamentales y radicales: en la unidad colectiva no hay relación patrón-empleado, sino que son los propios trabajadores asociados libremente quienes emiten los bonos representativos del trabajo de cada uno. Además, estos bonos no están limitados a ser canjeados dentro de la misma unidad colectiva, sino que están destinados al cambio libre y voluntario con las otras unidades colectivas de trabajadores libremente asociados.
- ¹⁷ Abad de Santillán, D. y Lazarte, J., *Reconstrucción social*, Ediciones Nervio, Buenos Aires, 1933; p. 205 y ss.
- ¹⁸ “Se respetará al pequeño propietario que trabaja personalmente la tierra con su familia, sin explotar fuerzas extrañas, cuando no quiera combinar su esfuerzo con el de los demás”. *Ibid.*; p. 141.
- ¹⁹ Véase el ensayo de Hugh, Thomas, “Las colectividades agrarias anarquistas en la guerra civil española”, en Carr, R., *Estudios sobre la guerra civil española*, Sarpe, Madrid, 1985; p. 351 y ss.
- ²⁰ Abad de Santillán, D. y Lazarte, J., *op. cit.*; p. 135 y ss. También, Leval, G., *Conceptos económicos en el socialismo libertario*; p. 85 y ss.
- ²¹ Guérin, D., *Anarchism*, *Monthly Review Press*, New York, 1970; p. 71 y ss.
- ²² Malatesta, E., “El anarquismo comunista”, en *op. cit.*, pp. 30-31.

TRABAJO Y SALARIO

Leticia J. Vita

“El trabajo es la ciencia que trata de vencer la oposición de la Naturaleza, mientras que la política y las organizaciones sociales son métodos para vencer la oposición del hombre”¹.

1. Introducción

Trabajo y salario: dos conceptos que han generado algunas de las discusiones teórico-políticas más sugerentes del siglo xx. No hay grandes acuerdos sobre su naturaleza o su justificación. Sus implicancias exceden la veta económica e invaden las propuestas políticas de tendencias tan diversas como las del liberalismo o el anarquismo.

El objetivo de este trabajo es enriquecer las lecturas tradicionales sobre la relación salarial a partir de algunos aportes del pensamiento anarquista. A esos fines se traerán a colación parte de las ideas de tres de los principales exponentes teóricos del anarquismo: Pierre Joseph Proudhon, Mijail Bakunin y Piotr Kropotkin.

2. Trabajo

Es sugerente mencionar que el origen de la palabra “trabajo” nos remite a la idea de sufrimiento, de castigo. “Trabajo” proviene de la palabra latina *tripalium* –tres palos– y es un vocablo del bajo latín del siglo vi d.C., época en la cual los reos eran atados al *tripalium*, una especie de cepo formado por tres maderos cruzados donde quedaban inmovilizados mientras se los azotaba. Esta arista negativa de la noción de trabajo ha estado históricamente relacionada con la idea de trabajo manual y especialmente, en el contexto de la sociedad capitalista, ha estado vinculada con la idea de explotación. Sin embargo, esta connotación es tan sólo una de las tantas que la misma adopta en la teoría económica y política moderna.

Desde el anarquismo la noción de trabajo ha sido abordada con distintos sentidos que vale la pena señalar. Un primer sentido sería el de trabajo como **realización humana**. Mijail Bakunin, por ejemplo, resalta el aspecto necesario del trabajo y su

diferenciación cualitativa, sosteniendo que el hombre necesita del trabajo para subsistir y que incluso debe trabajar para desarrollarse plenamente:

“todo animal trabaja; sólo vive trabajando. Como ser viviente, el hombre no está exento de esta necesidad, que constituye la ley suprema de la vida. Debe trabajar para mantener su existencia, para desarrollar plenamente su ser. Sin embargo existe una enorme diferencia entre el trabajo del hombre y el trabajo de los animales en todas las especies. El trabajo de los animales es algo estancado, porque su inteligencia está estancada; en cambio, el trabajo del hombre es progresivo, porque su inteligencia posee un carácter altamente progresivo”³.

Es decir que el hombre trabaja para lograr su subsistencia pero también en ello se realiza y desarrolla, siendo que a diferencia de los animales, el hombre posee un potencial de incrementar su conocimiento sobre las cosas. En esa línea es conocida la disertación de Marx en torno de la noción de trabajo alienado. El trabajo, que en su forma primitiva, cuando lo producido quedaba en manos del trabajador, permitía al hombre realizarse, en el modo de producción capitalista, en cambio, se vuelve trabajo alienado, enajenado⁴.

Un segundo sentido de la palabra “trabajo” sería el que comprende al **trabajo como un acto de explotación**. En este caso se trata del actuar de los propietarios, “...*el que se embolsa el producto de tierras cultivadas por otro, se limita a explotar su trabajo. Y el que incrementa el valor de su capital con la industria y el comercio, explota el trabajo de otros*”⁵. Se trata en este caso de un actuar cuestionado por la crítica anarquista. Este tipo de trabajo debe ser eliminado en cualquier sociedad que quiera catalogarse de equitativa, como condición de posibilidad de su existencia:

“Me pregunto simplemente: en tales condiciones, ¿son posibles la fraternidad y la igualdad entre el explotador y el explotado? ¿Son posibles la justicia y la libertad para los explotados?”⁶.

En vinculación con esta idea de explotación, existe otro uso particular del término en el vocablo anarquista. Este tercer sentido sería el de *trabajo colectivo*. Proudhon describe al trabajo que un obrero realiza en conjunto con otros obreros como más productivo que el de esos mismos obreros trabajando aisladamente. Ese plus, que el trabajo colectivo conlleva, no es pagado

al trabajador en su retribución y por lo tanto es apropiado por el empleador, ya que cuando se paga el salario por las fuerzas individuales, no se paga la fuerza colectiva. El capitalista entonces obtiene una ganancia “...porque no ha pagado esa fuerza inmensa que resulta de la unión y de la armonía de los trabajadores, de la convergencia y de la simultaneidad de sus esfuerzos”⁷.

Un cuarto uso del término “trabajo” en la teoría anarquista es el que utiliza Kropotkin, quien prevé la existencia del *trabajo agradable*. Para Kropotkin el bienestar, entendido como la satisfacción de las necesidades físicas, artísticas y morales, ha sido siempre el más poderoso estímulo para el trabajo. Pero no todas las condiciones de trabajo hacen posible que éste sea agradable. Para Kropotkin es el trabajador libre, en oposición al que llama “mercenario” (el que vende su trabajo a cambio de un salario, es decir el asalariado), quien despliega infinitamente más energía e inteligencia y obtiene productos de primer orden mucho más abundantes con su trabajo. Pareciera entonces que para Kropotkin todo trabajo sería por naturaleza agradable, dejando de serlo al ser vendido y por lo tanto convertirse en trabajo explotado.

Finalmente, cabe señalar una última distinción terminológica presente en los presupuestos anarquistas. Ella consiste en la diferenciación entre *trabajo manual* y *trabajo intelectual*. Las mayores controversias en el mundo capitalista se relacionan con la retribución y las condiciones de ambos tipos de trabajo, que hacen que se trate de evitar al primero utilizando posiciones de poder. En ese sentido Bakunin aclara que:

“...existe una diferencia entre el trabajo de las clases acomodadas y el de los obreros: el primero, al estar pagado en una medida proporcionalmente muy superior al segundo, proporciona ocio a las personas privilegiadas, y el ocio constituye la condición suprema de todo desarrollo humano, intelectual y moral –una condición jamás disfrutada hasta ahora por las clases trabajadoras–. Además el trabajo de las clases propietarias es casi exclusivamente de tipo nervioso, es decir de imaginación, memoria y pensamiento, mientras que el trabajo de los millones de proletarios es de tipo muscular; a menudo, como acontece con el trabajo fabril, no desarrolla todo el sistema humano, sino sólo una parte en detrimento de todas las demás, y por lo general se verifica bajo condiciones dañinas para la salud corporal y opuestas a su desarrollo armonioso”⁸.

Es así que el trabajo intelectual estaría vinculado con mejores condiciones y retribución que el trabajo manual, generalmente

relacionado con condiciones muy altas de explotación y muy bajas de disfrute y ocio en general⁹. Las condiciones deplorables en las que se llevaba a cabo el trabajo en fábricas en el siglo XIX y principios del XX han sido retratadas tanto por la corriente marxista como por la anarquista. Para Kropotkin, por ejemplo, el trabajo manual:

“...significa en la actualidad encerrarse diez o doce horas diarias en un taller malsano y permanecer diez, treinta años, toda la vida, amarrado a la misma tarea (...), condenarse a un trabajo mezquino, estar entregado a la incertidumbre del mañana, a la desocupación, muy frecuentemente a la miseria, y con más frecuencia aún a la muerte en un hospital, después de haber trabajado cuarenta años en alimentar, vestir, recrear e instruir a otros que no son uno mismo, ni sus hijos”¹⁰.

En ese sentido, Kropotkin remarca que el sueño de toda persona parece ser el de salir o de hacer salir a sus hijos de esa situación de inferioridad, o sea, del trabajo manual. Es decir que buscan todos crearse una situación independiente, o lo que es lo mismo: vivir también del trabajo de los otros. La dicotomía trabajo manual/intelectual es, para el anarquismo, nefasta. Mientras exista una clase de trabajadores manuales y otra de “trabajadores del pensamiento” la injusticia del sistema se seguirá manteniendo.

3. El salario

Similares discusiones en torno de su significado provoca el término “salario”. Mientras que la teoría liberal clásica lo define como una retribución “equitativa” por el trabajo realizado, tanto el marxismo como el anarquismo se encargan de resaltar la inequidad del mismo¹¹. Proudhon, por ejemplo, entiende al salario como un anticipo. Lo que se concede al trabajador a cambio de su producto no es la recompensa de un trabajo hecho, sino la provisión y anticipo de un trabajo futuro:

“Consumimos antes de producir. Y en ese sentido el trabajador es, en relación con la sociedad, un deudor que muere necesariamente insolvente: el propietario es depositario infiel que niega el depósito confiado a su custodia y quiere cobrar los días, meses y años de su custodia”¹².

Proudhon sostiene que el trabajador necesita un salario que le permita vivir mientras trabaja por el simple hecho de que sólo produce consumiendo. Al trabajador se le debe alimento y mantenimiento, o bien un salario equivalente. El trabajador, desde esta perspectiva, no sólo necesita asegurarse su subsistencia actual sino que tiene que encontrar, en el empleo de su fuerza de trabajo, una garantía de su subsistencia futura. Para Proudhon ésta es la ley fundamental de reproducción, y así como el trabajador se preocupa por su subsistencia futura, hace lo mismo el empleador acumulando valor apropiado, es decir, capital.

Esto también lo explica Proudhon en otra de sus obras¹³ cuando dice que el trabajo también exige cierta fatiga y que así también la energía del hombre, gastada a diario, exige una reparación también cotidiana. Desde otra argumentación, podemos encontrar en Kropotkin la negación de la función retributiva del salario. Este autor no puede concebir que el trabajo, cualquiera sea su característica, pueda ser medido y, por lo tanto, retribuido:

“Los servicios hechos a la sociedad, ya sea de trabajo en las fábricas o en el campo, ya en el orden moral, no pueden ser evaluados monetariamente. No puede medirse exactamente su valor; como tampoco lo que impropriamente se llama valor de cambio, y el valor utilitario. [...]. Pero no puede calcularse lo que hace en un par de horas y menos puntualizar que su producto vale doble que el producto de dos horas de trabajo del otro individuo, y remunerarle en relación. Obrar de esta manera acusaría ignorancia de cuanto hay de complejo en la industria, la agricultura y en la vida entera de la sociedad actual; demostraría también que se ignoraba hasta qué punto el trabajo individual es la consecuencia de los trabajos anteriores y presentes de toda la sociedad”¹⁴.

Finalmente, cabe mencionar que la entidad y existencia del salario es una de las cuestiones que ha suscitado ásperas controversias entre anarquistas comunistas y colectivistas. Para estos últimos existe la posibilidad de que en una nueva sociedad, que busque la equidad y la justicia, se mantenga la institución del salariado, manejando una especie de retribución hacia el trabajo a través de bonos. Para el anarcocomunismo ese sistema es totalmente impracticable: la abolición de la propiedad privada traerá necesariamente la del salario. Kropotkin lo describe cuando sostiene que una sociedad no puede establecerse sobre dos principios opuestos, contradictorios, “...y la Nación, o la comunidad que a tal organización se sujetara, veríase en breve forzada ya a retornar a la propiedad privada o a operar su inmediata conversión en sociedad comunista”¹⁵.

4. Propuesta anarquista

A la hora de pensar una salida a lo que entienden como un sistema de relaciones injustas y de explotación como es el del trabajo en el marco capitalista, los anarquistas ensayan diferentes respuestas a este problema. Podríamos sintetizar en tres las propuestas económicas planteadas desde la doctrina anarquista¹⁶.

1. *Mutualismo* (P. J. Proudhon)
2. *Colectivismo* (M. A. Bakunin)
3. *Comunismo* (P. Kropotkin)

En primer lugar podemos hablar del mutualismo, propuesta que representa principalmente Proudhon y cuyo supuesto es sin duda la negación de la propiedad, aunque no la de la “posesión” de las cosas. Esta doctrina sostiene la idea de que, siendo el trabajo la única fuente de toda riqueza, nadie tiene derecho sino a lo que ha producido. La solución del mutualismo, según lo expresa el propio Proudhon:

“1) Niega la propiedad privada (que es el suicidio de la sociedad); afirma la posesión individual (que es condición de la vida social); 2) El derecho de ocupar la tierra debe ser igual para todos. Así, el número de poseedores varía, pero la propiedad no puede llegar a establecerse; 3) Como todo trabajo humano resulta de una fuerza colectiva, toda propiedad se convierte en colectiva e indivisa: el trabajo destruye la propiedad; 4) Puesto que el valor de un producto resulta del tiempo y del esfuerzo que cuesta, los trabajadores tienen iguales salarios; 5) Los productos sólo pueden comprarse por los productos y, puesto que la condición de todo cambio es la equivalencia, no hay lugar alguno para el lucro y la ganancia; 6) La libre asociación, que se limita a mantener la igualdad en los instrumentos de producción y la equivalencia en todos los intercambios, es la única forma justa de organizar económicamente la sociedad; 7) Como consecuencia, todo gobierno del hombre por el hombre debe desaparecer: la más alta perfección de la sociedad consiste en la síntesis del orden y de la anarquía”¹⁷.

El *mutualismo* proudhoniano, entonces, se basa en la asociación de productores y consumidores que establecen como norma el cambio mutuo, es decir, el trueque de un objeto por otro equivalente en valor y esfuerzo de producción. Todo cambio se hace a partir de su precio costo; todo productor tiene quien desee adquirir sus productos; no se necesita ningún capital para

comenzar el trabajo. Suprimido el lucro, los precios se reducen al mínimo y el modo de producción capitalista desaparece para ceder su sitio al mutualismo o la asociación.

En segundo lugar podemos hablar del *colectivismo*, doctrina económica sostenida por Bakunin y adoptada, en general, por los antiautoritarios o federalistas dentro de la Primera Internacional. Esta postura, que rechaza al comunismo (de la corriente de Louis Blanc) por considerarlo cercano al autoritarismo, mantiene el principio “*de cada uno según su capacidad; a cada uno según sus méritos*”. Según la forma colectivista, la tierra y los instrumentos de producción deben ser comunes, pero el fruto del trabajo debe ser repartido en proporción al esfuerzo y la calidad del trabajo de cada uno. De esta manera, aunque bajo modalidades un tanto diversas, se conserva el régimen del salariado.

Finalmente, el *comunismo*, que tiene como principal pero no único representante a Kropotkin, tiene su punto de partida en el principio “*de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades*”. Los anarcocomunistas, por tanto, aspiran a suprimir por completo cualquier forma de salario. Deben ser comunes no sólo la tierra y los medios de producción, sino también el producto. El criterio de distribución está determinado por las necesidades reales de cada miembro de la sociedad. Por otro lado, cuando se trata de valorar el trabajo de cada uno de acuerdo con el costo social de la formación del trabajador (como quieren no sólo Ricardo y Marx, sino también los anarcocolectivistas), los anarcocomunistas preguntan: ¿cómo calcular los gastos de producción de la fuerza laboral sin tener en cuenta que tal vez un buen obrero cuesta a la sociedad más que un artesano o un profesional, dado el alto número de hijos de obreros muertos por anemia y otras enfermedades “sociales”?¹⁸.

A los tres sistemas económicos se les han presentado distintas objeciones, no siempre resueltas. Los comunistas consideran que en el mutualismo y en el colectivismo hay aún residuos de individualismo típicamente burgués. Ven en el salariado un medio para mantener, en cierta medida, la jerarquía socioeconómica y la sociedad de clases. Los colectivistas, por su parte, consideran que el régimen comunista quita todo incentivo al trabajador y que sólo podrá implantarse mediante un férreo control estatal. Estas discusiones muchas veces han dificultado la concreta implantación, al menos en su carácter experimental, de cualquiera de estos sistemas.

4. Conclusiones

Podríamos decir entonces que la lectura anarquista, no muchas veces valorada y considerada con seriedad por la economía política, puede aportar una visión crítica novedosa de las relaciones laborales. Es un hecho que las condiciones de trabajo manual de mediados del siglo XIX y principios del XX no son las mismas que años de enfrentamiento social y reivindicaciones han logrado conseguir. Sin embargo, la forma de explotación y distribución inequitativa ha cambiado de forma sin desaparecer¹⁹.

Tener presentes las alternativas que propone el anarquismo puede dar lugar a formas novedosas de interacción económica. No es extraño pensar en aportes concretos como la utilización del trueque que incorpora el mutualismo. Éste implica una interacción que escapa a la lógica lucrativa capitalista y que no requiere de grandes transformaciones sistémicas. Tal vez parece más dificultosa la posibilidad de implementación de las formas colectivista y comunista, pero no dejan por eso de representar opciones acordes a toda una propuesta social y política alternativa.

Permanecer inmóviles frente a un panorama social cada vez más inequitativo e injusto es una clara señal de conformismo y comodidad. Dejar que nuestra teoría se tiña de propuestas que tienen como objetivo una sociedad más igualitaria, es un desafío que vale la pena enfrentar.

Notas

¹ Russell, B., *Los caminos de la libertad: el socialismo, el anarquismo y el sindicalismo*, Hispamérica, Madrid, 1983.

² De “tripalium” derivó inicialmente “tripaliare” (torturar) y posteriormente “trebajo” (esfuerzo, sufrimiento, sacrificio). “Trebajo” evolucionó posteriormente hacia “trabajo”. Véase Gómez de Silva, G., *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

³ Bakunin, M., *Escritos de filosofía política*, tomo I, Altaya, Barcelona, 1997, p. 85.

⁴ “El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general. Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto,

se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación.” Marx, K., *Manuscritos*, Altaya, Barcelona, 1993, pp. 109-110.

⁵ Bakunin, M., *Escritos de filosofía política*. Tomo I, op. cit., p. 216.

⁶ *Ibid.*, p. 218.

⁷ Proudhon, P.-J., *¿Qué es la propiedad?*, Orbis-Hyspamérica, Buenos Aires, 1983, p. 108.

⁸ Bakunin, M., *Escritos de filosofía política*, tomo I, p. 232.

⁹ “A los representantes privilegiados del trabajo nervioso corresponden todos los beneficios, pero también todas las corrupciones de la civilización existente. Hacia ellos fluyen la riqueza, el lujo, la comodidad, el bienestar, las alegrías familiares, y el disfrute exclusivo de la libertad política, junto con el poder para explotar el trabajo de millones de obreros y gobernarlos a voluntad en aras del propio interés; es decir todas las creaciones, todos los refinamientos de la imaginación y el pensamiento que les proporcionan el poder necesario para hacerse hombres completos y todos los venenos de una humanidad pervertida por el privilegio. ¿Y qué le queda para los representantes del trabajo muscular? Una inevitable pobreza, donde faltan incluso las alegrías de la vida familiar, ignorancia, barbarie y casi podríamos decir una forzada bestialidad”. Bakunin, M., *ibid.*, p. 233.

¹⁰ Kropotkin, P., *La conquista del pan*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2005, p. 122 y ss.

¹¹ Cabe señalar que el derecho laboral moderno, teniendo en cuenta la condición de desigualdad de fuerzas entre trabajador y propietario, pretende equiparar las mismas mediante una legislación que supuestamente busca favorecer al trabajador.

¹² Proudhon, P.-J., *¿Qué es la propiedad?*, p. 131.

¹³ Proudhon, P.-J., *De la Justice dans la révolution et dans l'église*, Garnier, París, 1858.

¹⁴ Kropotkin, P., *El salariado*, Casa Editorial de B. Bauzá, Barcelona, s/f; p. 132.

¹⁵ *Ibid.*, p. 122.

¹⁶ En este punto sigo a Cappelletti, A. J., en *La ideología anarquista*, Reconstruir, Buenos Aires, 1992.

¹⁷ *Ibid.*, p. 33 y ss.

¹⁸ Cabría mencionar en cuarto lugar la propuesta de Errico Malatesta, anarquista más cercano temporalmente a nosotros y no incluido en este trabajo por cuestiones metodológicas. Esta propuesta se caracteriza porque, sin dejar de considerar al comunismo como la forma ideal de organización económica de una sociedad sin Estado, adopta una actitud muy abierta frente a todas las demás propuestas (mutualismo, cooperativismo, colectivismo, etc.), y se pronuncia por el experimento en este terreno.

¹⁹ Vale la pena mencionar los desarrollos de Paolo Virno en su *Gramática de la multitud*, en la que describe cómo la sociedad postfordista se caracteriza por la crisis de la sociedad del trabajo y el cambio cualitativo de la explotación. En esta sociedad nunca se deja de trabajar, “*el saber del obrero no se utiliza a escondidas sino que se exige explícitamente, deviene uno de los deberes laborales*”. En Virno, P., *Gramática de la multitud*, Colihue, Buenos Aires, 2003, p. 61.

AMOR, MUJER Y MATRIMONIO EN EL PENSAMIENTO ANARQUISTA

Aníbal D'Auria

1. Introducción

Pierre Ansart, en *El nacimiento del anarquismo*, enumera diversos tipos de lectura que se han hecho de la obra proudhoniana¹. Primero, la lectura marxista (tal vez la más difundida), fundada en las malintencionadas críticas que Marx hace a Proudhon en *Miseria de la filosofía* y en el *Manifiesto Comunista*; aquí el pensamiento de Proudhon es visto como expresión de la desesperación y confusión pequeño-burguesa, clase en vías de extinción ante el avance cada vez más arrollador del capitalismo decimonónico. En segundo lugar, la lectura de la derecha francesa de las primeras décadas del siglo xx (incluida la de la Francia de Vichy), que ve en Proudhon a un defensor de la familia y el matrimonio tradicional frente a la “degeneración” de las costumbres; esta lectura conservadora se apoya sólo en los textos donde Proudhon teoriza sobre la familia monogámica y ataca a los propulsores del “amor libre”. Un tercer tipo de lectura sobre Proudhon es la que lo muestra como un reformador sociólogo-científico social. Por último, la lectura anarquista revolucionaria, iniciada y difundida por Mijail Bakunin, quien reconoce en Proudhon al primer anarquista doctrinario; Bakunin se apoya principalmente en dos textos capitales de Proudhon: *¿Qué es la propiedad?*, aplaudido en su aparición por el propio Marx, y *Confesiones de un revolucionario*.

El mentado libro de Ansart pretende (y logra, según creo) apuntalar esta última línea de lectura, buscando homologías con las estructuras sociales y culturales de los tiempos de Proudhon, para presentar a su pensamiento como expresión auténtica de los intereses y prácticas de los sectores obreros más conscientes de la época. Sin embargo, el análisis de Ansart parece estar orientado centralmente a refutar la interpretación marxista denigratoria de Proudhon. Por mi parte, en este breve artículo pretendo centrarme en los aspectos más conservadores del pensamiento del autor francés, aspectos que rescata la derecha francesa de las primeras décadas del siglo xx. Mi intención no es justificar esas tesis realmente reaccionarias –tesis que el anarquismo doctrinario posterior en general rechazaría–, sino tratar de comprenderlas en el marco sistemático de toda la filosofía libertaria

de Proudhon: quiero mostrar cómo Proudhon (más allá de las motivaciones psicológicas que pudieran animarlo) se ve llevado a esas tesis por la lógica misma de su dialéctica filosófica. Para Proudhon, una sociedad libre del poder político central implica, necesariamente, una organización fuerte y conservadora de la familia. Es claro, como ya dije, que el anarquismo doctrinario posterior se aparta de Proudhon en este punto; pero nuestro estudio puede servir para comparar las diferencias que separan a éste de sus continuadores, no sólo en este aspecto, sino en la consideración misma del problema central del anarquismo: la autoridad y la sociedad².

Primero presentaré de manera sucinta la concepción proudhoniana de la dialéctica social, esto es, su visión de lo que ha de ser y puede ser una ciencia de la sociedad y su método de comprensión y reforma. Luego analizaré cómo se insertan sus tesis sobre la familia, el matrimonio, la mujer y el amor erótico dentro de su esquema teórico general. Después, previa revista de la posición diferente que sostienen en este punto sus continuadores anarquistas (Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Faure), me detendré en las ideas de Emma Goldman, mujer, feminista y anarquista, quien teoriza en particular este tema del matrimonio, sosteniendo ideas aparentemente opuestas a las proudhonianas. Analizaré qué tan opuestas y diversas son en realidad, o en todo caso, hasta dónde llegan esas diferencias. Por último, estos análisis servirán para marcar la diferencia fundamental entre el anarquismo de Proudhon y el anarquismo posterior a él en lo que se refiere al problema de la autoridad en general.

2. La dialéctica de Proudhon

Proudhon apoya todas sus tesis sociales sobre una dialéctica sutilmente distinta de la hegeliana (y también diversa de la que empleara Marx). En primer lugar, esta dialéctica no es ni idealista ni materialista, sino dualista (lo que alguno llamó ideo-realismo). En efecto, ni la materia –según Proudhon– puede ser reducida a pura idea o espíritu (idealismo) ni las ideas y lo espiritual pueden ser reducidos a pura materia; y sin embargo ambos conceptos, materia e idea, requieren del otro (su opuesto) para ser comprendidos. En segundo lugar, como derivado inevitable de este principio, nunca hay un “tercer momento” sintetizador o superador de la antinomia. Lo que hay –y debe buscarse siempre– es un “equilibrio” entre ambos términos, equilibrio consistente en limitar precisamente ambos opuestos.

En tercer lugar, esa oposición fundamental, materia/espíritu, reaparece recurrentemente bajo diversas formas, v. gr. naturaleza/humanidad, cuerpo/alma, autoridad/libertad. En cuarto lugar, el punto exacto en que se logra el “equilibrio” entre los respectivos opuestos es lo que Proudhon llama Justicia (por eso la imagen tradicional de la balanza es símbolo acertado de aquélla). Y en quinto lugar, ese punto exacto de equilibrio, es decir la Justicia, no puede ser la imposible eliminación total del término negativo (materia, naturaleza, necesidad, autoridad), sino su reducción a la mínima expresión. Se verá al final de este artículo que ésta es la diferencia central del anarquismo de Proudhon respecto de todos (o casi todos) sus grandes sucesores teóricos libertarios.

¿Cómo se aplica toda esta dialéctica peculiar a la teoría de la sociedad libre? ¿Qué papel toca a la familia en este esquema?

Marx, en su famoso libelo *La miseria de la filosofía*, acusaba a Proudhon de incomprender la dialéctica hegeliana, reduciéndola a la distinción dicotómica entre lo “bueno” y lo “malo” para luego “eliminar lo malo”. Pero Proudhon anotaba al margen del texto marxista: “¿quién habló jamás de eliminación”³.

Y en cuanto a la esclavitud, Proudhon aclara que, si bien como categoría social-económica (jerarquía de un hombre sobre otro) tampoco puede ser “eliminada” totalmente, sí puede ser (y debe ser) transmutada en “aprendizaje”⁴. Esto es: lo que puede y debe eliminarse es la esclavitud del proletariado, pero el principio autoritario siempre quedará refugiado en alguna parte; y ese refugio del principio autoritario (monárquico y comunista, en lenguaje proudhoniano) es y debe ser la familia, condición de la existencia de la sociedad y su reproducción, pero no identificable con la sociedad. Es decir, el sistema de esclavitud de la sociedad capitalista, su autoritarismo, sería correlato de la disolución de la familia. En una sociedad libre e igualitaria, esa absorción de la personalidad bajo el principio de autoridad (monarquía y comunismo) quedaría limitado, necesariamente, al ámbito doméstico, en las relaciones hombre/mujer y padres/hijos, para la educación de estos últimos. Así, la dialéctica dualista reaparece ahora bajo la forma familia/sociedad, siendo el primer término de la oposición el elemento que corresponde a la autoridad, y el segundo el que corresponde a la libertad.

Ciertamente, esta tesis resulta sumamente conservadora en lo que a la teoría de la familia se refiere, pero no puede ser tildada de incoherente en el marco del sistema teórico anarquista de Proudhon. Su peculiar dialéctica implica que la sociedad libre de autoridad se apoye en una institución familiar cerrada. Pero

precisamente por esto es que la familia no es ni puede ser el modelo de organización social, porque la sociedad es lo otro de la familia y la familia es lo otro de la sociedad: familia y sociedad son opuestos complementarios e irreductibles uno al otro. Y precisamente también por esto es que el comunismo (igual que la autoridad personal monárquica) no debe tener cabida en el ámbito de la libertad, ya que es la base de la vida familiar. Autoridad paterna (monarquía) y comunidad de bienes (comunismo) corresponden al ámbito privado familiar y han de estar excluidas del resto de las relaciones sociales (sociedad propiamente dicha, esto es, igualdad y libertad). Mientras la familia debe fundarse en la autoridad (monarquía y comunismo), la sociedad debe fundarse en el mutualismo (reciprocidad absoluta de derechos y servicios, lo que excluye la usura, la renta y todo beneficio parasitario del capitalista, del sacerdote y del burócrata improductivos).

Por eso, si bien su visión de la familia no es un aspecto revolucionario del pensamiento proudhoniano, frecuentemente ha sido mal comprendida, ya que no suele verse que a esa posición lo lleva necesariamente su lógica de la complementariedad de los opuestos.

Apuntaré, de pasada, que todo esto ilustra el sentido que Proudhon daba a la famosa expresión *destruam et aedificatio*. Estos dos pares de opuestos también son complementarios el uno del otro; y por eso Proudhon puede presentarlos en indistinto orden (*aedificatio et destruam*). Para Proudhon todo es contemporáneo en la sociedad: él distingue entre el “ser” de una categoría social y su “aparición” en la conciencia social. El proceso histórico no es otra cosa que el hacerse consciente de las diversas categorías siempre existentes; y ese proceso histórico nunca puede ser pura destrucción o pura construcción: no hay más que transformación; destrucción es construcción y construcción es destrucción. En términos específicos de nuestro tema: “destruir” la sociedad autoritaria es “construir” una familia fundada en un sólido principio de autoridad; o lo que es lo mismo: “construir” la sociedad libre e igualitaria es “destruir” el individualismo egoísta e hipócrita dentro de la familia (la “pornocracia”).

Es esta misma dialéctica (y como su derivado, la importancia que adquiere la institución familiar para la aparición de una sociedad libre e igualitaria) la que lleva también a Proudhon a defender la propiedad familiar y su condición de existencia, la herencia⁵. Esta propiedad familiar, comunitaria de padres e

hijos, producto del trabajo, es la que permite la eliminación de la propiedad capitalista en las transacciones sociales, fruto del “robo” y base de la desigualdad social y la opresión del proletario. La propiedad comunitaria fundada en el trabajo familiar es la que aseguraría la reciprocidad y el mutualismo en los intercambios sociales: igual trabajo, igual valor de intercambio.

Ahora bien, antes de pasar a ver la estructura de la familia proudhoniana (donde reaparecerá una vez más la dialéctica de los opuestos complementarios), conviene aclarar que la defensa que Proudhon hace de la familia monogámica y de la institución matrimonial no tiene que ver con el rito religioso o legal que sancionan la Iglesia y/o el Estado. Más bien se apoya, como todo el modelo social proudhoniano, en la “sanción moral”, esto es, en un fortísimo compromiso de la conciencia individual de los cónyuges. Ni Estado ni Iglesia tienen cabida aquí; y lo mismo vale para la educación de los niños.

3. Proudhon y su visión de la familia

Las tesis centrales de Proudhon sobre la mujer, el amor erótico y el matrimonio se encuentran desarrolladas en los capítulos 10 y 11 de su extensa obra *De la justice en la révolution et l'église*⁶. Estas tesis están orientadas a polemizar contra los apologistas del amor libre y la emancipación de la mujer. Y el lenguaje proudhoniano resulta bastante chocante para la conciencia actual de igualdad de géneros (como también resultó enojoso para los anarquistas posteriores a Proudhon).

Proudhon comienza refutando la pretendida igualdad de la mujer y el hombre. Es cierto –dice– que ningún defensor de la igualdad de sexos afirma la igualdad de fuerza entre ambos géneros; simplemente defienden la igualdad intelectual y moral, y de ellas deducen la igualdad de derechos en la sociedad. Proudhon contraargumenta diciendo que la separación total de alma y cuerpo en que se funda aquel argumento es un prejuicio metafísico (teológico y cartesiano, clerical y burgués). Para Proudhon, precisamente la superioridad física masculina determina también la superioridad intelectual y moral del hombre. El hombre posee una “potencia generatriz seminal” que implicaría, no sólo su capacidad biológica de fecundar en la mujer (ser pasivo, receptivo, en la consideración filosófica de Proudhon), sino también su capacidad intelectual de fecundar ideas generales y de actuar acorde con justicia (esto es, sin “preferencias” arbitrarias y subjetivas). De la fuerza masculina se derivaría la superioridad

productiva del hombre: en cada uno de esos tres ámbitos (fuerza física, intelecto y moralidad) el hombre es a la mujer como 3 es a 2; así el aporte total de cada uno a la sociedad resulta desigual ($3 \times 3 \times 3 = 27$, para el hombre y $2 \times 2 \times 2 = 8$, para la mujer). Ergo: la mujer no puede pretender una igualdad de derechos en la sociedad cuando su aporte productivo total a ella es muy inferior al del hombre; ello violaría el principio de reciprocidad mutualista en que debería fundarse una sociedad igualitaria.

Por su parte, la mujer resulta superior al hombre en otros aspectos (aspectos que nada tienen que ver con la producción social, según Proudhon). Así como el hombre es la fuerza, la mujer es la hermosura; y de la hermosura deriva su superioridad para la divulgación (no la producción) de ideas y la temperancia para la aplicación de normas morales. Según Proudhon, la fuerza seminal generatriz, que el hombre deposita en el vientre femenino para fecundarla, es la misma fuerza que engendra el conocimiento y la moral y la deposita en la mente y en el corazón de la mujer. Ella siempre es pasiva⁷. Si se la deja librada a sí misma siempre será sensual, casuística o intuitiva (sin capacidad de ideas generales) y movida por preferencias amorosas personales. En otras palabras, la mujer es por sí misma aristocrática y monárquica, no puede acceder por sí misma a la noción de Justicia (igualdad, equilibrio)⁸.

Sin embargo, Proudhon aclara que estas enojosas y antipáticas conclusiones se deducen sólo al considerar al hombre y a la mujer aislados, separados, como seres independientes uno del otro. Y las consecuencias sociales reales de la emancipación femenina y el amor libre serían el divorcio efectivo (ya bastante avanzado, de hecho) de la facultad generadora del hombre y la capacidad de concebir de la mujer; del conocimiento y su divulgación; de la justicia abstracta (mera noción intelectual) y su aplicación efectiva y humana. El verdadero ser humano no es el hombre ni la mujer separados uno del otro, sino el andrógino que surge del matrimonio. El matrimonio viene, por un lado, a domesticar la sensualidad erótica de la mujer, y por otro lado, a atemperar la dureza del carácter masculino y a motivarlo con la belleza de la mujer. Ambos, el mero macho y la mera hembra, se hacen humanos en el matrimonio.

De esta forma, hombre y mujer resultan complementarios uno del otro: fuerza y belleza, conocimiento y divulgación, justicia y temperancia (así como humanidad y naturaleza, idea y materia). Como puede verse, la dialéctica proudhoniana reaparece en la constitución misma de la familia, aunque pueda llamar la atención que la fuerza

física aparezca acá como propia del primer par de opuestos. Pero una vez más, Proudhon no quiere deducir de aquí la igualdad de derechos en el seno de la sociedad: los bienes que representa la mujer y los que representa el hombre no son conmensurables; no puede haber intercambio en el sentido económico entre ellos, no hay “mutualismo”. El matrimonio no es un contrato sinalagmático (intercambio de bienes equivalentes). Por ello, la familia no es el ámbito de la igualdad sino de la jerarquía y el comunismo. La sociedad nace donde termina la familia, y viceversa; del mismo modo que la igualdad nace donde termina la autoridad, y viceversa.

El matrimonio, así presentado, es la domesticación del amor, éste siempre egoísta y encarnado principalmente en el carácter femenino. Y la familia surgida de aquél es la base de la sociedad igualitaria, sin confundirse con ella; o mejor dicho: precisamente por ser distinta de ella, su opuesto necesario e irreductible. Pero, como condición de la sociedad justa la familia es, nada más ni nada menos, que el “órgano” de la justicia social, así como la nariz es el órgano del olfato y los ojos los de la vista. Los “órganos” son condición para la justicia, el olfato, la vista, etc., pero no son la justicia, el olfato, la vista, etc. Y es la familia el ámbito donde se inician otros seres (los hijos) en el aprendizaje de la justicia en la sociedad por medio de la prohibición del incesto, base de toda sociabilidad⁹.

4. Los sucesores de Proudhon

Ya he señalado que los teóricos anarquistas más significativos no siguen a Proudhon en estos puntos. Sin embargo, parece necesario especificar en qué se distancian, ya que la defensa proudhoniana del matrimonio no es la defensa del rito eclesiástico o legal, sino del compromiso moral contraído espontáneamente por los cónyuges entre sí y ante la sociedad. En verdad se hace difícil hallar en Bakunin, Kropotkin o Malatesta un desarrollo teórico extenso sobre el tema. En general, los tres no parecen disentir profundamente con Proudhon en su concepción de la familia fuera de la Iglesia y el Estado, aunque sí el lenguaje es muy diferente. Por ejemplo, Malatesta, al resumir el programa libertario del anarquismo, postula la *“reconstrucción de la familia, de modo que resulte de la práctica del amor, libre de todo vínculo legal, de toda opresión económica o física, de todo prejuicio religioso”*¹⁰.

La diferencia en torno de la familia sólo parece radicar en el papel del amor. Mientras que en Proudhon el amor es el comienzo o motivo de atracción originario entre los cónyuges, pero es

una pasión que se desgasta inevitablemente con el tiempo para transmutarse en un sentimiento más noble y elevado (el respeto que inspira fidelidad). Para Malatesta (y los demás anarquistas) el amor parece ser el motor único que legitima la pareja, y que una vez desaparecido, esta misma no tendría ya razón de seguir. Mientras en Proudhon la unión familiar se consolida cuando el amor (atracción) entre los cónyuges se sublima en respeto y fidelidad, para los demás anarquistas la familia desaparece cuando desaparece la atracción amorosa.

Otro punto importante de ruptura entre Proudhon y sus sucesores anarquistas se refiere a la emancipación de la mujer. Tanto Bakunin, como Kropotkin y Malatesta, defenderán la idea de igualdad irrestricta entre los sexos.

Obviamente, estas diferencias tienen fuertes implicancias teóricas y prácticas, por ejemplo, la abolición de la herencia. Así, por ejemplo, se expresaba Bakunin: “Soy *partidario, como el que más, de la completa emancipación de la mujer y de su igualdad social con el hombre. (...); en consecuencia, deseamos la abolición de la ley familiar y matrimonial, y de la ley eclesiástica tanto como civil, indisolublemente ligadas al derecho de herencia*”¹¹.

Y en la línea de Bakunin, los teóricos ácratas en general, posteriores a Proudhon, postularán sin reservas la igualdad de derechos sociales entre el hombre y la mujer. Pero esto, igualmente, no deja de ser una afirmación muy amplia que requiere especificación, ya que esta igualdad de derechos que postula el anarquismo no puede ser la misma de la que hablan las y los feministas en general. No podría tratarse de defender el derecho femenino al sufragio, ya que todo el sistema representativo es negado *in toto* por los anarquistas; lo mismo vale en relación con el acceso a los puestos de trabajo en el régimen capitalista o en el Estado.

Para aclarar un poco este tema, quiero detenerme en las tesis de Emma Goldman, mujer, feminista y anarquista, quien sí ha dedicado bastante tinta a estos asuntos.

5. El anarcofeminismo de Emma Goldman

Aquí me basaré en un folleto de Emma Goldman titulado *Matrimonio y amor*. La idea es compararlo con las tesis de Proudhon para ver exactamente dónde radica la diferencia central entre ambos anarquistas.

En primer lugar, puede llamar la atención el mismo título del folleto de Goldman. En efecto, es la inversión exacta

del título de los capítulos 10 y 11 de *De la justice...*, donde Proudhon desarrolla sus ideas sobre el amor y el matrimonio. Puede pensarse que en Goldman hay una inversión deliberada del título, como insinuando desde el inicio una simétrica oposición a las tesis de Proudhon en este punto¹². Analizaré ahora hasta dónde esa inversión del título se corresponde con una inversión de las ideas.

Comienza Goldman por afirmar que la creencia popular de identificar el amor con el matrimonio no es más que un falso prejuicio. Amor y matrimonio son para ella términos antinómicos; el matrimonio es la muerte del amor, su enfriamiento o domesticación, un tributo pagado a las convenciones sociales¹³.

Como se ve, acá ya hay una importante diferencia con Proudhon. Si bien éste tampoco identifica al amor con el matrimonio, no los considera como polos antagónicos, sino complementos sucedáneos. Para Proudhon, el amor es condición (como una “gracia”) para el matrimonio, pero condición que inevitablemente debe sublimarse en un sentimiento de respeto superior que inspire la fidelidad entre cónyuges y fundamente la familia monogámica como institución educadora para la justicia en la sociedad. Para Goldman, en cambio, el amor puede (y debe) prescindir del matrimonio, y si algunas parejas casadas siguen amándose, es a pesar del obstáculo que representa el matrimonio para el amor. Para ambos el matrimonio es una “domesticación del amor”; pero la diferencia central es que mientras para Proudhon esa domesticación es buena y necesaria, para Goldman es mala y prescindente.

En segundo lugar, según Goldman, el matrimonio no es más que un “arreglo económico” de por vida: “hasta que la muerte los separe”. En el matrimonio la mujer se vende como juguete para asegurar su subsistencia, como si contratara un seguro de vida, sólo que en vez de pagar una póliza con dinero, la paga con su propia libertad, su nombre, su dignidad y sus sentimientos. Así, la mujer se autocondena a la inutilidad y al parasitismo¹⁴.

En este aspecto las diferencias se hacen más difíciles de trazar. Para Proudhon, el matrimonio se origina en el amor, no en una motivación económica. Y para Proudhon, el matrimonio sí debe tener una función y finalidad económica y social: la motivación adicional de asegurar el bienestar de los miembros de la familia y sus descendientes a través de la comunidad de bienes y la herencia. Proudhon entiende al matrimonio como un contrato, pero subraya que no puede ser un contrato de intercambio de servicios equivalentes (contrato sinalagmático), ya que lo que

aporta la mujer y lo que aporta el hombre son bienes inconmensurables entre sí; lo que hay a partir del matrimonio es la constitución de una tercera entidad, el andrógino superior, diverso del hombre y la mujer aislados; los cónyuges se funden en una sola persona. En cuanto a la unión durable “hasta la muerte de una de las partes”, hay que recordar que Proudhon no habla de la unión religiosa ni estatal, sino de un compromiso sancionado moralmente entre el marido y la esposa. Podría pensarse que mientras Goldman hace la crítica del matrimonio tal cual existe en la sociedad actual (especialmente la de sus días), Proudhon hace la defensa del matrimonio como él entiende que debería ser; Goldman describe hechos y Proudhon prescribe conductas morales (lo que, por cierto, no impide que sus tesis puedan ser también impugnadas en términos morales).

En tercer lugar, Goldman critica la castidad exigida a la mujer hasta el matrimonio, es decir, la valoración machista de la virginidad como virtud. Esta hipocresía sería una de las causas más importantes del fracaso de la institución matrimonial. El matrimonio no sería otra cosa que un “permiso” otorgado por el Estado o la Iglesia para que las personas puedan satisfacer lo que su propia naturaleza les dicta¹⁵.

Proudhon tampoco acepta el derecho de la Iglesia o el Estado para habilitar o legitimar la práctica sexual. Ya dije que su idea del matrimonio no es legal ni religiosa, sino moral. En *Sistema de las contradicciones económicas*, Proudhon alentaba la experiencia sexual prematrimonial; sin embargo, pareciera que sólo se refiere al hombre, ya que en sus escritos sobre la familia y el matrimonio sostiene que el pudor y la castidad son la mayor virtud que la mujer puede tener. En este punto, sí, los comentarios de Goldman impactan, no sólo contra la concepción burguesa o clerical del matrimonio, sino también contra las tesis proudhonianas. Para Goldman, la libertad y la honestidad en el deseo amoroso marcan una importante diferencia entre la espontaneidad del amor y la hipócrita institución matrimonial.

En cuarto lugar, para colmo de males, Goldman añade que los llamados “avances de la mujer” en el mercado laboral, sumados a la pervivencia de la institución matrimonial, han desembocado en una situación aún peor de la mujer en la sociedad actual. No sólo está esclavizada por el matrimonio, sujeta al marido, sino que también suma ahora, en el mercado laboral, la misma explotación que los varones obreros. Se alega que el matrimonio la protege, pero en verdad aumenta su yugo¹⁶.

Las condiciones bajo las que se da la explotación laboral de la mujer en la sociedad capitalista también serían criticadas por Proudhon; y precisamente por eso es que la emancipación de la mujer es rechazada por el anarquista francés: es entregar a la mujer a los lobos del capitalismo. Pero Proudhon la mantendría circunscripta al hogar y sometida a la autoridad del marido aun en una “sociedad libre e igualitaria”; es más, según él, ese papel exclusivamente familiar de la mujer es condición necesaria para la construcción de una sociedad libre e igualitaria, esto es, para la emancipación del trabajo respecto del capital.

Goldman se muestra mucho más profunda aquí que Proudhon y que sus antagonistas feministas. Ella, feminista y anarquista a la vez, puede ver el machismo del anarquismo proudhoniano y las limitaciones del feminismo mayoritario. Por ello remarca con ironía cómo la emancipación de la mujer, tal como la entiende el feminismo simplista, no ha sido hasta ahora más que la entrega de la mujer a las mismas condiciones de explotación en que se halla el hombre. La emancipación de la mujer no ha llevado a otra cosa que a someter a la mujer a las condiciones inhumanas en que se da la explotación capitalista; peor aún, ya que su esclavitud al hogar subsiste con la institución del matrimonio.

En quinto lugar, Goldman refuta a los que alegan que el matrimonio protege a los niños y a las mujeres. Señala Goldman que, a pesar del matrimonio, miles de niños andan sin techo y en las calles. Y en cuanto a la mujer, el mal es precisamente la mera idea de que debe ser protegida especialmente; en verdad, detrás de esa supuesta protección que brinda el matrimonio se la vuelve inútil y dependiente¹⁷.

Las críticas de Goldman a la supuesta protección de los hijos apuntan más a la hipocresía de la organización social capitalista que al matrimonio en sí. Por ello, Proudhon coincidiría con Goldman en este punto. Sólo que Proudhon agregaría que la familia burguesa no es una verdadera familia, tal como debería ser esta institución en una sociedad libre, es decir, fundada en una fuerte sanción moral de la conciencia individual. En cambio, las críticas de Goldman contra la protección que el matrimonio provee a la mujer, sí son diametralmente opuestas al pensamiento proudhoniano. La supuesta inferioridad intelectual y moral (¿también la física?) que Proudhon consideraba inmanentes a la mujer, Goldman, con mucho más sentido crítico en este tópico, las atribuye a la propia institución matrimonial y a la sujeción a que se condena a la mujer a través de aquélla. El matrimonio,

paternalista y autoritario, pretende justificarse en la protección que precisa la mujer de un hombre, pero en verdad es esta misma institución la que crea su propia supuesta necesidad, relegando a la mujer a tareas serviles e impidiéndole el desarrollo pleno de todas sus potencialidades. El matrimonio es así “una trampa” (como el capitalismo y sus demás instituciones de beneficencia), un círculo que se produce y re-produce a sí mismo (“autopoiéticamente” o “sistémicamente”, dirían algunos sociólogos contemporáneos nuestros).

Por último, vuelve Goldman sobre la incompatibilidad entre amor y matrimonio. Ambos términos se oponen uno al otro como la vida al Estado. Es más: el amor es el más “intenso y profundo elemento de vida”, “torrente de fuerza”, “fuerza creadora”; su liberación echará las “bases de un nuevo mundo”. El Estado y la Iglesia, encubiertos en la institución matrimonial, son sus enemigos. La hermandad entre los hombres, si ha de nacer, será del amor y no del matrimonio¹⁸.

En la concepción del amor se advierte, quizá, la más profunda diferencia teórica entre Goldman y Proudhon. Para Proudhon el amor también es una fuerza, pero una fuerza que para no ser disolvente ha de ser equilibrada y sublimada en el matrimonio (no eclesiástico ni legal, sino moral). Para Goldman se trata de una fuerza creadora que debe ser totalmente liberada. El papel que la “fuerza seminal generatriz”, radicada en el macho, jugaba en Proudhon, en Goldman lo desempeña el amor puro, de ambos sexos, sin domesticar.

Haré ahora un pequeño balance de las coincidencias y las diferencias entre ambos teóricos anarquistas.

En primer lugar, es conveniente tener presente que el matrimonio y la familia defendidos por Proudhon no son el matrimonio y la familia tal como se da en los hechos. Proudhon prescribe un modelo moral, aunque cerrado y jerárquico, de familia; y estas tesis, aunque chocantes, son coherentes con su dialéctica filosófica. Él y Goldman coincidirían en sus críticas al matrimonio legal o eclesiástico, así como a la hipocresía en que se funda la familia actual. Sin embargo Goldman tampoco aceptaría ese compromiso moral de por vida que postula el proudhoniano. Mientras para Proudhon el amor es sólo el inicio de la unión de la pareja, sentimiento que debe ser domesticado para mutar en respeto y fidelidad, para Goldman, el amor es la única razón de ser de aquella unión, y por tanto, debiera cesar cuando el amor se desvanece. Para Proudhon, el amor, si

no es contrapesado por el compromiso monogámico, es una fuerza desorganizadora y disolvente; para Goldman el amor es la única fuerza verdaderamente creadora.

El punto donde más radicalmente disienten ambos teóricos ácratas es en el que se refiere a la emancipación de la mujer y su pretendida igualdad de derechos con el hombre. Proudhon rechaza al movimiento feminista y sus programas emancipadores y recluye a la mujer a un papel exclusivamente familiar. Goldman aspira a una verdadera igualdad de derechos, sin que ello implique la equivalencia de carácter y personalidad; precisamente, la verdadera igualdad, según ella, implica la diferencia de sexos y de individualidades. Pero por ello mismo, también critica las tendencias prevalecientes en el movimiento feminista¹⁹. El movimiento de emancipación femenina, según Goldman, hasta ahora ha sido mal comprendido por las propias feministas. Así, sólo ha logrado dos cosas, más negativas que positivas: a) ha llevado a la mujer a querer parecerse al hombre, imitando sus modales y apagando su sensibilidad, y b) la ha lanzado al ruedo de lobos del mercado laboral capitalista, no sólo compartiendo ahora las mismas miserias que el obrero explotado, sino incrementando su infelicidad al tener que seguir, también, haciéndose cargo de sus tareas tradicionales.

Según Goldman, la tarea actual del movimiento emancipador feminista debería ser “emanciparse de la emancipación”. Esto significa para la mujer esencialmente dos cosas: a) operar una revolución interna que la libere de los prejuicios de la sociedad machista, y b) luchar junto al hombre anarquista por la emancipación general de la sociedad, por la liberación de todas las energías amorosas, actualmente ahogadas en los prejuicios de las tradiciones. Sin perjuicio de los logros del feminismo, una completa emancipación sólo puede darse si se produce una revolución de las conciencias, especialmente si logramos liberarnos de “la absurda noción de que el hombre y la mujer representan dos mundos antagónicos”; hay que dejar de pensar las relaciones entre los sexos en términos de conquistador y conquistado²⁰.

6. Conclusión

Se han visto las tesis centrales de Proudhon sobre el matrimonio, el amor erótico, la familia y la mujer. He intentado mostrar cómo, independientemente de las motivaciones psicológicas que pudieran hallarse en la personalidad de Proudhon, éste se ve llevado a esas posiciones por la propia lógica de su dialéctica

dualista. Por cierto que sus ideas sobre la familia son uno de los aspectos menos revolucionarios de su pensamiento, pero deben ser apreciadas como parte de un todo teórico que sí es radicalmente revolucionario: su concepción general de una sociedad libre, igualitaria y mutualista.

Luego, después de señalar que los grandes sucesores anarquistas de Proudhon no compartían sus ideas sobre la mujer, me detuve en el pensamiento de una mujer feminista y anarquista, Emma Goldman. Ahí hice una comparación más o menos detallada entre sus tesis y las de Proudhon, para ver en qué puntos precisamente se distanciaban. Las ideas de Goldman expresan sí el punto de vista general entre los anarquistas posteriores a Proudhon (aunque hubo polémica dentro del movimiento anarquista acerca de la centralidad o accesoriedad que debía tener la cuestión feminista respecto de la cuestión social²¹). Ahora bien, esta diferencia específica entre el anarquismo posterior y su famoso precursor revela una diferencia teórica mucho más general y profunda entre sus diversos modos de comprender el problema de la autoridad.

En efecto, aquella misma dialéctica dualista de Proudhon que lo lleva a sostener ideas cerradas sobre la constitución de la familia, significa en un plano más general una diferencia importante en el modo de comprender los conceptos de libertad y autoridad. En la dialéctica proudhoniana ninguna fuerza social puede ser totalmente eliminada; lo que debe buscarse es su equilibrio por la contraria. Ordenar la sociedad no es otra cosa que deslindar correctamente la esfera de acción de cada una de ellas, libertad y autoridad. El desorden (la injusticia) de la sociedad actual surge de la mala distribución de estas categorías. Se trata de reducir al mínimo el ámbito de la jerarquía, y ese mínimo no es otra cosa que la esfera familiar, único lugar donde es útil y necesaria (sobre todo para la educación de los hijos y la reproducción de la sociedad).

En cambio, para los anarquistas posteriores en general, aunque pueda haber sutiles diferencias de matices, la autoridad jerárquica es siempre un “artificio” que impide y obstaculiza el desenvolvimiento espontáneo de las mejores potencialidades humanas. El principio de autoridad es visto como un *corsette* del cual los hombres deben liberarse en todas las esferas. No hay complementariedad entre ambos términos opuestos (libertad y autoridad). Hombres y mujeres deben liberarse de todo *corsette* que los restrinja, de toda autoridad que les sea exteriormente impuesta.

En un famoso y valioso compendio filosófico de las tesis centrales del anarquismo, Sebastián Faure resume con una metáfora la visión de los anarquistas en general sobre el problema de la autoridad:

“El tronco del árbol representa el principio de *autoridad*, punto de partida de todas las instituciones. Da origen a tres principales troncos que representan las tres grandes iniquidades: económica, política y moral. De estas ramificaciones importantes brotan las ramas secundarias.

La ‘Propiedad Individual’: el salario, la división del trabajo, el comercio, la sofisticación, la concurrencia, la centralización capitalista, el agiotaje, ramas cuyas hojas y frutos se llaman explotación, quiebra, miseria, prostitución, vagancia, mendicidad, robo, suicidio, despoblación.

Del tronco ‘Gobierno’: el parlamentarismo, la legislación, el funcionarismo, la magistratura, la policía, la gendarmería, las cárceles, el militarismo, y como hojas y frutos: la opresión, la mentira, la corrupción, la injusticia, el odio, la guerra y la insurrección.

Del tronco ‘Moral’: la religión, la familia, la educación, la enseñanza, la opinión pública, la prensa, teniendo por flores y frutos los prejuicios, la hipocresía, los celos, los crímenes.

Toda esta frondosidad inextricable –tan grande es el cruzamiento de los troncos y el enlace de las ramas– y en la que he arrojado alguna luz para hacerla visible, es el dolor universal.

Nada se conseguiría con podar por un lado, cortar por otro; el árbol fatal ganaría en robustez: sería inútil hacer caer el hacha sobre algunas partes del árbol; la savia emponzoñada se repartiría más vigorosa en las ramas restantes.

La seguridad del podador debe alcanzar al tronco mismo para derribar al gigante; debe penetrar hasta las profundidades del suelo para arrojar las raíces al fuego, a fin de que desaparezca para siempre ese coloso vegetal a cuya sombra hace tantos siglos se han extinguido las generaciones y perecido nuestra raza”²².

Proudhon hubiera podido responder que, precisamente, si las ramas y el follaje deben ser apuntalados por el principio de autoridad es porque el mismo se halla ausente en sus débiles raíces; por el contrario, si las raíces (que para Proudhon serían la familia jerárquica moralmente fundada) son fuertes, no haría falta ninguna fuerza externa (autoridad) para apuntalar las ramas y el follaje.

De todos modos, Proudhon seguramente no hubiera aceptado la imagen del árbol. Así como la presenta Faure, ella da la idea de una causalidad unidireccional, desde la raíz hacia los troncos, de éstos hacia las ramas y de éstas hacia las hojas y

frutos. La dialéctica de Proudhon rechaza ese tipo de unidireccionalidad; su metáfora preferida es la de la balanza, que para ser equilibrada requiere compensar de un lado lo que sobra del otro. Los “dolores” de la vida contemporánea serían para Proudhon consecuencia del desequilibrio entre los extremos de la gran balanza social.

Para Proudhon una sociedad libre será la que logre subordinar (no eliminar) la autoridad a la libertad (la familia a la sociedad). Para sus sucesores, en general, una sociedad libre es la destrucción definitiva de la autoridad por la libertad.

Notas

- ¹ Ansart, P., *El nacimiento del anarquismo*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- ² Aclaración: este artículo no versa sobre el problema de la autoridad en Proudhon; versa sobre sus tesis acerca de la familia y el matrimonio. Pero creo que puede servir como pista o indicio para comprender el tema de la autoridad y las diferencias que lo separan de los anarquistas posteriores. Para el estudio detallado del tema de la autoridad en Proudhon, no del todo en concordancia con este artículo, puede leerse Heintz, P., *El problema de la autoridad en Proudhon*, Proyección, Buenos Aires, 1963.
- ³ Para ver las notas de Proudhon en respuesta a las objeciones de Marx, puede consultarse el estudio de Diego Abad de Santillán “Algunos materiales acerca de las relaciones de Proudhon y Marx”, estudio que figura como prólogo a Proudhon, P.-J., *Sistema de las contradicciones económicas. Filosofía de la miseria*, Americalee, Buenos Aires, 1945; pp. 16-20.
- ⁴ *Ibid.*, p. 17.
- ⁵ Proudhon defiende la herencia, y entiende que la misma no genera desigualdades (las desigualdades sólo son resultado de la no reciprocidad en los cambios). Así se expresa en *Filosofía del matrimonio*: “Lejos de restringir el derecho de sucesión, desearíamos ampliarle en beneficio de los amigos, de los asociados, de los compañeros, de los cofrades, de los colegas, de los mismos domésticos. Es conveniente que el hombre sepa que su idea y su recuerdo no han de morir: así la herencia no es motivo de la diferencia de fortunas: se limita a transmitirlos. Contrapesad los productos y los servicios: no podréis argüir nada contra la herencia”. Proudhon, P.-J., *Filosofía del matrimonio*, Editorial Tor, Buenos Aires, s/f. p. 147.
- ⁶ Estas mismas tesis se han editado por separado en *La pornocratie*, y en castellano toda la obra *De la justicia en la revolución y en la Iglesia*, se encuentra dispersa en varios libros editados por F. Sempere y Cía., Valencia, s/f. y algunos editados por Editorial Tor, Buenos Aires, también s/f. En la segunda edición mencionada, los capítulos correspondientes a “Amor y matrimonio” (10 y 11 de *De la Justice...*) aparecen con el título de *Filosofía del matrimonio*. En este artículo utilizo Proudhon, P.-J., *Filosofía del matrimonio*, Editorial Tor, Buenos Aires, s/f.
- ⁷ Esto explica la oposición de Proudhon al aborto y a las prácticas masturbatorias: Ambas no serían otra cosa que el egoísmo desperdiciando la fuerza seminal generatriz del hombre: otra forma de robo a la sociedad (y no resultaría casualidad

que sus principales practicantes sean los burgueses y los curas). El matrimonio bien entendido es la primera y básica limitación del Yo –de la que Proudhon habla reiteradas veces– para la construcción de una sociedad libre e igualitaria. Véase Proudhon, P.-J., *La moral de las ideas*, F. Sempere y Cía., Valencia, s/f.

⁸ Es notable la similitud de estas ideas con las que Rousseau desarrolla en su *Carta a D'Alembert* sobre los espectáculos.

⁹ Proudhon, P.-J., *Filosofía del matrimonio*, op. cit., pp. 149-152.

¹⁰ Malatesta, E., *Anarquismo y anarquía*, Tupac, Buenos Aires, 2000, p. 20.

¹¹ Bakunin, M., *Escritos filosóficos*, tomo II, Altaya, Barcelona, 1994, p. 97. Sin embargo, Bakunin también admite la herencia de bienes muy personales y *lo* afectivos.

¹² En otro artículo titulado “La tragedia de la emancipación de la mujer” (del que volveré a hablar más adelante), Goldman hace una alusión aparentemente más directa a Proudhon: “Es que cada movimiento de tinte revolucionario que persigue la destrucción de las instituciones existentes con el fin de reemplazarlas por otra estructura social mejor, logra atraerse innumerables adeptos que en teoría abogan por las ideas más radicales y en la práctica diaria, se conducen como todo el mundo, como los inconscientes y los filisteos (burgueses), fingiendo una exagerada respetabilidad en sus sentimientos e ideas y demostrando el deseo de que sus adversarios se formen la más favorable de las opiniones acerca de ellos. Aquí, por ejemplo, tenemos los socialistas y aun los anarquistas, quienes pregonan que la propiedad es un robo, y asimismo se indignarán contra quien les aadeude por el valor de media docena de alfileres”. La alusión a frases y ejemplos de Proudhon es indudable: “la propiedad es un robo” es la tesis central del famoso libro de Proudhon *¿Qué es la propiedad?* y el ejemplo de los alfileres, si bien proviene de Adam Smith, aparece en *Sistema de las contradicciones económicas*, de Proudhon, para ejemplificar sus tesis del mutualismo de servicios. Sin embargo, las frases de Goldman parecen muy duras para ser dirigidas a Proudhon en persona, ya que Proudhon, uno de los pocos teóricos anarquistas de origen verdaderamente obrero, siempre estuvo cerca, en las ideas y en la práctica, del movimiento obrero. Tal vez las palabras de Goldman se dirigen más a los proudhonianos contemporáneos de ella que al propio Proudhon. Todos los artículos de Goldman mencionados pueden consultarse en Goldman, E., *La palabra como arma*, Tierra de Fuego, Islas Canarias, 2006..

¹³ Cito de la versión Goldman, E., *Amor y matrimonio*, Biblioteca Editorial Generación Consciente, Valencia, s/f. pp. 7-8. En esta edición el nombre de la autora aparece como Emma Goldmand, con “d” al final.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 8-9.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 15-16.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 17-18.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 19-21.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 22-27.

¹⁹ Véase Goldman, E., “La tragedia de la emancipación de la mujer”, en Goldman, E., op. cit.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Véase al respecto el artículo de Maxine Molineux, “Ni dios, ni patrón, ni marido. Feminismo anarquista en la Argentina del siglo XIX”. Este trabajo figura como Presentación a la reedición en forma de libro de la colección de un periódico anarquista feminista fundado en 1896 en Buenos Aires: *La voz de la mujer. Periódico comunista anárquico*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997.

²² Faure, S., *El dolor universal*, B. Fueyo editor, Buenos Aires, 1931, pp. 330-331.

LIBERTAD, MUJER Y DERECHOS REPRODUCTIVOS EN EMMA GOLDMAN

María Emilia Barreyro

“Su libertad debe venir desde y a través de ella misma [...] rechazando el derecho de cualquiera sobre su cuerpo, rechazando tener hijos al menos que ella los quiera”¹

Emma Goldman (1869-1940), abanderada del ideario libertario, se ocupó con significativa lucidez del problema de la emancipación de la mujer desde un ángulo muy peculiar, signado no sólo por las preocupaciones y objetivos anarquistas sino también por las transformaciones sociales de su época.

En este orden de ideas, para buena parte de los teóricos políticos contemporáneos los vínculos dados en el marco del matrimonio y la familia deben quedar fuera del debate público. Mientras algunos justifican tal posición argumentando que la constitución del matrimonio es natural (y por ende no entran a jugar los principios de igualdad y consenso que caracterizan fundamentalmente la plataforma de la teoría política contemporánea), otros sostienen que constituye una esfera de intimidad que ha de ser preservada de la intromisión estatal y de la presión de los objetivos de la sociedad, y poco se adentran en cuestiones de sexualidad (que es la consecuencia teórica de aceptar la separación que hace el Liberalismo clásico entre una esfera social y una privada)². Goldman, por el contrario, advierte que tanto la verdadera emancipación de la mujer como el proyecto de sociedad anarquista suponen mucho más que las meras “conquistas de derechos” por las que luchan las feministas provenientes del socialismo y del liberalismo. A diferencia de tales corrientes, el feminismo de Goldman pone su énfasis en la necesidad de transformar el modo en que se dan las relaciones íntimas para que sea posible una verdadera emancipación femenina (pero ello debe ocurrir sin la intromisión del poder del Estado); arremete así contra la institución matrimonial y el tipo de familia nuclear tradicional, y contra la prostitución, la educación y la ignorancia en cuanto a métodos de control de la fertilidad a que es relegada la mujer, arguyendo que todo ello la condena a la opresión y al parasitismo. Es en este marco en que la autora señala y puntualiza la importancia de los derechos reproductivos de la mujer³.

Emma Goldman se nutrió desde temprana edad de las ideas sobre control de natalidad⁴, y supo ver en la estrecha

relación entre el control de la fertilidad femenina, por un lado, y los derechos sobre la propia sexualidad, por otro, la clave para la libertad de la mujer. Es importante notar que, en oposición a las corrientes eugenistas de control de natalidad, Goldman pugna por el derecho de cada mujer a decidir sobre su propia sexualidad y fertilidad, rechazando vehementemente todo tipo de intromisión estatal que lo regule, y por supuesto, también todo tipo de intromisión por parte de la Iglesia y demás discursos moralizantes.

Así es que la libertad femenina tiene diferentes aspectos en el pensamiento de la autora. En primer lugar, se es libre a partir de la lucha conjunta e individual contra las fuerzas opresoras externas, esto es a partir del rechazo de ser “servidora de Dios” (de sus instituciones), del Estado, la sociedad, el marido, la familia, etc.; en segundo lugar, de la opresión interior de los prejuicios, de las creencias y supersticiones religiosas, de la moralidad, del miedo a la condena de la opinión pública; y en tercer lugar, y éste es el aspecto que más nos interesa trabajar, se es libre de cualquiera, si se ejerce el derecho a decidir sobre el propio cuerpo: “*Su libertad debe venir desde y a través de ella misma. Primero afirmándose a sí misma como una personalidad y no como una mercancía sexual. Segundo, rechazando el derecho de cualquiera sobre su cuerpo, rechazando tener hijos al menos que ella los quiera*”⁵.

El derecho a sí misma.

El derecho sobre su propio cuerpo es, en primer término, el derecho a que su sexualidad no sea mercantilizada. La primera forma de atentar contra este derecho es la prostitución. Goldman está pensando en la mujer que se prostituye, tanto a través de lo que lisa y llanamente entendemos por prostitución, como a través del matrimonio: “*La única diferencia entre ella (la mujer de la calle) y la mujer casada es que una se ha vendido a sí misma en esclavitud de por vida [...] y la otra se vende a sí misma por el largo de tiempo que desea*”⁶. Para la autora ambos tipos son desdeñables y degradantes para la mujer, pues en ningún caso es libre para disponer de su cuerpo. Siendo éste usado como mercancía sexual, pero también con la exclusiva finalidad reproductiva, son dejadas de lado las demás facetas de la vida de la mujer, entre ellas la libre expresión de sí misma a través de su propia sexualidad.

Dice Goldman: “*Yo exijo [...] el derecho a vivir para sí misma, a amar a quienes a ella se le plazca, o tantos como a ella se le plazca*”, arremetiendo así contra el matrimonio civil. En su

ensayo *Matrimonio y amor* dice que el lema de Dante Alighieri sobre el infierno (“quien entre aquí deja toda esperanza detrás”) es aplicable al matrimonio, que condena a las personas al parasitismo. En este orden de ideas, sostiene que la monogamia es una elección legítima, siempre y cuando sea una decisión libre, pero no cuando se deriva de una norma de conducta impuesta desde un mandato moral, y menos aún desde la fuerza pública (podemos pensar en las normas que regulan, por ejemplo, la obligación conyugal de fidelidad o la penalización del adulterio). Es decir, el derecho a sí misma no puede darse dentro del matrimonio, institución que no hace más que esclavizar a los “cónyuges”, cuyo vínculo está mediado siempre por la violencia del Estado, presente como garante de las obligaciones conyugales impuestas.

A los ojos de Goldman, la educación que se imparte a las mujeres es hipócrita y obstaculiza su realización. Se les enseña a aparentar, a contener sus emociones y a reprimir sus deseos, impidiendo un vínculo de acercamiento y de proximidad verdadera con el otro sexo (o con el mismo). Y en esto ha jugado un papel determinante la religión cristiana⁷, con su ideal de mujer, la Virgen María, del que se deriva la idea que asocia pureza con castidad. En efecto, al representar a través de este ideal la contradicción de ser virgen y madre simultáneamente, ha tergiversado el significado y las funciones del cuerpo humano, ha condenado especialmente a la mujer a la castidad antes del matrimonio, ha forzado a la mujer casada a dar a luz sin importar las condiciones de debilidad física o incapacidad económica para criar una familia numerosa y dar el mínimo elemental cuidado a los hijos; y ha condenado todo tipo de métodos preventivos del embarazo⁸ (salvo la abstinencia, por supuesto) y su difusión.

Las mujeres son mantenidas en la ignorancia respecto del cuidado de sí mismas, privadas de conocer una importante función de su vida y “*es debido a la ignorancia que la vida y naturaleza enteras de la chica es frustrada y mutilada*”⁹. La ignorancia de los métodos anticonceptivos es uno de los más importantes obstáculos a derribar, pero también el desconocimiento de los modos preventivos de la transmisión de enfermedades venéreas y de la salud sexual en general. Es importante aclarar que el objetivo preciso del conocimiento de los métodos anticonceptivos por los que pugna la autora no es otro que la libertad de la mujer, ya que ideológicamente estaba en las antípodas de las posturas eugenistas¹⁰ vigentes en su tiempo, que afirmaban estar basadas en pseudoleyes biológicas de

herencia con pretensiones de perfeccionamiento de la especie humana (clara expresión de ello es, por ejemplo, el lema *Non quantitas sed qualitas* –No cantidad sino calidad– adoptado por la Liga Maltusiana Británica hacia 1900). El control de la natalidad para Goldman es con el objetivo exclusivo de libertad.

Por coerción del Estado, hasta las relaciones más íntimas entre los individuos devienen en un asunto en el que la fuerza de las instituciones violenta los vínculos humanos más primarios. Tras la apariencia de no intromisión, el Estado protege a través de las instituciones civiles la constitución de la familia de tipo patriarcal y perpetúa las relaciones de desigualdad y dependencia dentro del vínculo conyugal.

En lo que respecta al control de la fertilidad y de la sexualidad, la intromisión del Estado no puede más que negar el derecho de los individuos a decidir; es un intruso que viene a dañar las relaciones más íntimas entre ellos. Los gustos más propios están merced de su tiranía. Goldman hace especial hincapié en ello, debido a la fuerte censura, las duras leyes contra la “obscenidad” y la estricta moralidad puritana que signaron especialmente el tiempo en que ella escribió –la década del ’20 en el nordeste de los Estados Unidos–. La transmisión de enfermedades venéreas y las prácticas abortivas son producto de esta hipócrita moralidad pretendida, hipócrita, justamente porque la prohibición y las restricciones morales recaen más brutalmente en la clase trabajadora: “*Naturalmente, sólo los trabajadores se ven afectados: nuestros millonarios tienen sus casas de lujuria y sus sofisticados clubes*”¹¹. Como vemos, en la autora, la libertad reproductiva y la libertad sexual van de la mano y deben darse simultáneamente.

La libertad de la mujer, entonces, sólo es posible a partir de la remoción de los obstáculos a su libertad reproductiva y sexual, que son la educación diferencial impartida a las mujeres respecto de los hombres –que imposibilita un acercamiento verdadero al otro sexo–, los prejuicios y mandatos morales, las instituciones –como el matrimonio– que la esclavizan, las prácticas a las que puede ser arrastrada –como la prostitución– que mercantilizan su cuerpo, y la ignorancia de los métodos de prevención del embarazo y de las distintas formas del cuidado de sí –que impiden que la maternidad sea asumida libremente–. Todo ello porque la mujer enfrenta una doble opresión: la derivada de vivir en una sociedad con Estado, propiedad y religión; y la originada en una moralidad hipócrita que, debido a su capacidad de procrear, le manda a reprimir su propia sexualidad.

Por último, la libertad de la mujer es, según Goldman, necesaria para una sociedad libre: “[...] *A menos que tengamos una mujer libre, no podemos tener madres libres, y si ellas no son libres, no podemos esperar que la joven generación nos ayude en el logro de nuestro propósito, que es el establecimiento de una sociedad anarquista*”¹².

Notas

- ¹ Goldman, E., *Anarchism and Other Essays*, Ed. Cosimo Classics, New York, 2005, p. 217. (obra originalmente publicada por Dover Publications en 1910). “*Her freedom [...] must come from and through herself.[...] by refusing the right to anyone over her body; by refusing to bear children, unless she wants them*”.
- ² Kymlika, W., *Filosofía política contemporánea*, Ed. Ariel, Barcelona, 1995.
- ³ La discusión sobre los derechos reproductivos es puesta sobre la mesa en el debate público muy fuertemente en la 2da. década del siglo xx. Antes, en el marco de la Primera Guerra Mundial, habían ido preparando las condiciones de posibilidad para que se comenzara a dar ese debate la incorporación masiva de la mujer al mercado de trabajo y, poco a poco, a la vida pública. A ello deben sumarse la influencia de movimientos sociales como el de las *Lovers*, la profesionalización de los higienistas y una cada vez más pujante lucha por la separación de la función reproductiva y la sexualidad. Goldman hace una fuerte crítica del modo en que se dio la emancipación de la mujer en su ensayo “La tragedia de la emancipación de la mujer”. Fuente: Snitow, A., Stansell, C. & Thompson, S., *Powers of Desire, The Politics of sexuality*, ed. New Feminist Library, New York, 1983.
- ⁴ Se sabe incluso que Emma Goldman asistió hacia 1900 en París a una reunión secreta de la Liga Maltusiana para informarse sobre métodos anticonceptivos, luego de terminar sus estudios en Viena para ser comadrona.
- ⁵ Goldman, E., *Anarchism and other essays*, p. 217. El texto original dice: “*Her freedom ...must come from and through herself. 1st, by asserting herself as a personality, and not as a sex commodity. 2nd by refusing the right to anyone over her body; by refusing to bear children, unless she wants them*”.
- ⁶ Goldman, E., *Essay in the Firebrand: Marriage*, New York, 18 July 1897. El texto original dice: “*The sole difference between her (the street woman) and the married woman is, that the one has sold herself into chattel slavery during life [...], and the other one sells herself for the length of time she desires*”.
- ⁷ Goldman, entre las distintas vertientes del cristianismo, critica especialmente al puritanismo; sin embargo, no deja de denunciar el papel que ha tenido la Iglesia Católica respecto de la hipócrita moralidad impartida, por ejemplo, al cobrar un porcentaje de ganancias provenientes de la prostitución y al realizar otro tipo de prácticas no solamente toleradas sino autorizadas por bulas papales.
- ⁸ Entre los métodos anticonceptivos conocidos en el período que va desde principios del siglo xix hasta las primeras décadas del siglo xx, podemos mencionar el uso de esponjas, preservativos y el *coitus interruptus*.
- ⁹ *Ibid.*, p. 190. El texto original dice: “*It is due to this ignorance that the entire life and nature of the girl is thwarted and crippled*”.

- ¹⁰ Los eugenistas deploraban “la excesiva fertilidad” de los grupos humanos que consideraban “más bajos”, y alzaban la bandera de una “procreación selectiva”, postura de tintes claramente racistas. Fuente: Anderson, B.S., y Zinsser, J. P., *Historia de las mujeres: una historia propia*, vol. II, Crítica, Barcelona, 1991, p. 469.
- ¹¹ Ibid., p. 181. El texto original dice: “*Naturally, only the workers are affected: our millionaires have their luxurious homes and elaborate clubs*”.
- ¹² Goldman, E., “Essay in the Firebrand”. El texto original dice: “[...] *unless we have free woman, we cannot have free mothers, and if mothers are not free, we cannot expect the young generation to assist us in the accomplishment of our aim, that is the establishment of an Anarchist society*”.

KROPOTKIN: CONTRA EL ESTADO Y LAS PRISIONES

Aníbal D'Auria

1. Introducción

Si el anarquismo de Proudhon se autodefine como federalismo mutualista y el de Bakunin como federalismo colectivista, el de Kropotkin se autoproclama como anarquismo comunista. El anarc mutualismo proudhoniano conserva la forma familiar de apropiación, mientras que el anarcocolectivismo de Bakunin implica alguna forma de dinero (bonos o vales de producción) que para ciertos críticos significaría la pervivencia de la relación asalariada (del individuo respecto de cada unidad colectiva de producción). Pero Kropotkin pretende superar esos supuestos resabios de la sociedad burguesa (que sus antecesores mantendrían por temor al autoritarismo de Estado que adivinaban en los programas socialdemócratas y comunistas de su tiempo) con un programa comunista sin reservas: la sociedad anarquista futura, según Kropotkin, será una sociedad comunista donde cada uno podrá tomar del montón según sus necesidades individuales: *“Tomar a discreción lo que se encuentre en abundancia; racionamiento para lo que haya en cantidad limitada”*¹.

Otro punto de diferenciación respecto de sus antecesores libertarios es el marco teórico del que parte Kropotkin. Proudhon es un dialéctico dualista (ideo-realismo); Bakunin es un materialista filosófico; Kropotkin es un evolucionista (que, por cierto, como veremos de inmediato, marca sus diferencias con los evolucionistas de su tiempo poniendo de resalto el “apoyo mutuo” como factor de evolución de las especies). Pero tampoco hay que exagerar estas diferencias: los tres parten de la animalidad básica del hombre y ven el progreso como reducción, alejamiento o evolución de esa animalidad primigenia; para los tres, el mundo espiritual surge de esa animalidad (no a la inversa, como postulan las religiones y las escuelas idealistas).

Por lo demás, Kropotkin conserva las líneas centrales del anarquismo formuladas por sus predecesores. Sostiene su programa de expropiación revolucionaria sobre las bases de la tesis de la “fuerza colectiva” desarrollada por Proudhon y Bakunin. Concibe la revolución como aniquilamiento de todo poder estatal centralizador, no como mero reemplazo de la casta gobernante. Postula una reorganización social “de abajo hacia arriba” a partir de la libre

asociación de los hombres en unidades descentralizadas y voluntarias de producción, artísticas y científicas. No ve en la desigualdad social simplemente un fenómeno económico, sino un problema más complejo donde la explotación económica está en complicidad con la opresión política y la superstición religiosa (estas últimas no son meros epifenómenos de aquella, sino que constituyen, las tres, mecanismos coadyuvantes de la injusticia social).

En este artículo sólo quiero centrarme en los puntos que estimo más originales del pensamiento de Kropotkin en relación con el derecho.

2. Las comunas contra el Estado

Kropotkin suma a su carácter de activista revolucionario una sólida formación científica. Fue en vida un reconocido geólogo, biólogo e historiador, por lo que muchos de sus textos libertarios tienen a su vez el valor de obras de ciencia positiva, tales, por ejemplo, su conferencia sobre *El Estado* y su clásico libro *El apoyo mutuo*.

En sus trabajos sobre el Estado², Kropotkin muestra cómo desde siempre han estado en conflicto dos tendencias opuestas: por un lado, la comuna, fundada en relaciones libres, tanto internas como externas; por otro lado, el principio centralizador estatal-imperial, burocrático y autoritario. Kropotkin presenta a los momentos más florecientes de la humanidad como aquellos donde han prevalecido las comunas y su libertad (v. gr. la Grecia antigua y las comunas medievales del siglo XII). Muestra en este escrito al Estado moderno como heredero del principio cesarista romano-bizantino-eclesiástico, producto de la complicidad *del guerrero, del sacerdote y del juez*, al modo de *gangsters* que ofrecen sus “servicios” bajo amenazas a los hombres libres de las ciudades, los que ceden gradualmente sus libertades por indolencia o necesidad.

En *El apoyo mutuo*³, obra de gran envergadura científica, Kropotkin demuestra con infinidad de ejemplos biológicos e históricos, cómo la ayuda mutua y la cooperación son factores más importantes de evolución que la lucha y la competencia. En efecto, partiendo de la misma teoría darwinista de la evolución, refuta a los darwinistas sociales que identifican (acríticamente y en contradicción con el propio Darwin, al parecer) la lucha por la supervivencia y la supervivencia del más apto con un crudo estado de enemistad y aniquilamiento recíproco; para Kropotkin –y esto es suficientemente acreditado en el texto con un sinnúmero de

casos empíricos— las especies más evolucionadas (mejor adaptadas a la supervivencia) son aquellas que más desarrollado tienen el instinto cooperativo, así como también, en la historia humana, las épocas y pueblos más florecientes fueron aquellos que más practicaron y desarrollaron el apoyo mutuo.

Así, comunas libres y apoyo mutuo son los pilares del anarcocomunismo de Kropotkin. Y ambos son postulados desde una sólida concepción ética naturalista, de base científica biológica, enraizada en los propios instintos del hombre como criatura animal:

“Ayuda mutua, Justicia, Moralidad: tales son las etapas subsiguientes que observamos al estudiar el mundo animal y el hombre. Constituyen una necesidad orgánica que lleva su justificación en sí misma y que vemos confirmada en todo el reino animal, empezando por sus capas inferiores en forma de colonias de organismos primitivos y elevándose hasta las sociedades humanas más adelantadas. Nos encontramos por lo tanto ante una ley universal de la evolución orgánica. Los sentimientos de Ayuda Mutua, de Justicia y de Moralidad están arraigados hondamente en el hombre con toda la fuerza de los instintos. (...).

Como la necesidad de alimentación, albergue y sueño, estos instintos son de conservación. Bajo la influencia de circunstancias determinadas pueden debilitarse y abundan los casos en que ese debilitamiento ha tenido lugar, ya sea en especies animales o en sociedades humanas. Pero las especies o sociedades en que este fenómeno se produce están condenadas a decaer y a fracasar en la lucha por la existencia. (...).

Tal es la base firme que nos da la ciencia para la elaboración de un nuevo sistema de Ética y para su justificación. En lugar de proclamar la ‘bancarrotta de la ciencia’ se nos presenta por lo tanto el problema de elaborar una Ética científica con los elementos que nos proporcionan las investigaciones contemporáneas sobre la teoría de la evolución”⁴.

Es decir, el anarcocomunismo kropotkiniano se apoya en una moral naturalista, de base biológica, que se despega tanto de las morales trascendentales (religiosas o filosóficas) que postulan dogmáticamente una idea de bien de “arriba-abajo”, como del amoralismo de corte nietzscheano. Esta moral “realista” de la que habla Kropotkin resulta así una moral sin dogmas, producto de la observación científica de la naturaleza, que muestra cómo el interés individual puede y debe (no en el sentido categórico, sino de conveniencia) armonizarse con el interés colectivo, en beneficio del propio interés individual:

mi capacidad de supervivencia individual aumenta con la capacidad de supervivencia de la especie humana, y viceversa; el bienestar de cada individuo es indisoluble del bienestar de todos los individuos.

La naturaleza nos enseña, sí; pero esta naturaleza no es la naturaleza que postulan dogmáticamente los idealistas de la escuela jus-naturalista del derecho. Es la naturaleza real, empírica, de la cual podemos aprender sólo a través de su estudio científico. Por ello, como en el caso de Bakunin, tampoco podemos ver aquí a un jus-naturalista en el sentido que el término tiene entre los juristas de academia, vinculado siempre con concepciones idealistas (trascendentes o trascendentales). Obviamente, tampoco podemos ver en Kropotkin a un jus-positivista ético, ya que el derecho positivo es siempre derecho estatal (coacción del hombre sobre el hombre), y por lo tanto, opuesto a la naturaleza, obstáculo de la evolución.

3. Kropotkin y el derecho

Las tesis kropotkinianas sobre el derecho pueden agruparse en tres bloques teóricos fuertemente relacionados entre sí:

- a) su genealogía crítica del Estado;
- b) sus críticas a la ley positiva, producto congénere del Estado; y
- c) su crítica de la “penalización” jurídica de las conductas individuales del ser eminentemente social que es el hombre.

Vayamos por partes, pero atendiendo a que estos tres aspectos están estrechamente ligados.

a) Genealogía del Estado

En el punto anterior ya hemos adelantado la idea central sobre el Estado que sostiene Kropotkin. El Estado propiamente dicho surge en la modernidad como fenómeno opuesto al comunismo libre del siglo XII. Esas comunas medievales representan para Kropotkin un momento floreciente de la humanidad europea y un modelo a seguir en muchos aspectos.

Sin embargo, aquéllas, tras una mediana etapa de prosperidad y libertad, se vieron aquejadas por dos males que terminaron por aniquilarlas, dando origen al centralismo estatal. Esos dos males fueron el señor feudal (enemigo externo) y la creciente formación de clases (cáncer interno). Además, los hombres

libres de las ciudades se desinteresaron por los problemas de los campesinos, permitiendo la aparición de conflictos cada vez más intensos entre ambos. Así, de los conflictos entre campesinos y ciudades, por un lado, y de los conflictos internos entre clases dentro de las propias ciudades, sólo podía beneficiarse el señor feudal, suerte de *gangster* que ofrece sus servicios de protección guerrera a las ciudades.

De este modo comienza una cadena de delegaciones, más o menos forzosas, que llevarán a la muerte de las comunas libres, originando el aparato burocrático-policial que conocemos como Estado moderno. El libre, popular e igualitario régimen gremial de justicia mediadora o arbitral, propio de las comunas, se ve desplazado cada vez más por la función de un juez o tribunal “profesional” del derecho que imparte “justicia” inspirado en el antiguo derecho imperial romano; las milicias populares que constituían la fuerza armada de las antiguas comunas se ven desplazadas por ejércitos permanentes y pagos (esto es, mercenarios) comandados por el guerrero “profesional”; al juez y al guerrero se suma la complicidad del sacerdote y la religión como pilares de esta nueva forma social llamada Estado; para mantener toda esta creciente burocracia judicial, policial, militar, administrativa y clerical se centraliza y profundiza la práctica de los impuestos en dinero, cada vez más onerosos para el pueblo; la tendencia belicosa se impone provocando guerras entre territorios que terminan unificados forzosamente bajo una burocracia centralista cada vez más grande. Así, con los Estados modernos resucita el principio autoritario centralista del antiguo Imperio Romano⁵: unidad coactiva de vastas poblaciones, burocracia, militarismo, exacciones impositivas, leyes escritas, desigualdad de clases y parasitismo productivo (unos viven del trabajo de otros).

Y la cosa no cambia mucho con el Estado representativo. Las clases gobernantes, sean hereditarias o electivas, son siempre moral e intelectualmente inferiores al común de la gente, ya que su actividad es puramente parasitaria de la sociedad productiva. Los gobernantes siempre deciden sobre lo que desconocen⁶.

Esta conformación de un poder coactivo centralizado es condición de posibilidad de la identificación gradual del derecho con la ley escrita. Podríamos ver en toda esta genealogía del Estado que hace Kropotkin una cantera de elementos críticos a lo que se conocerá luego como “positivismo jurídico”, ya que muestra críticamente sobre qué bases se construye el Estado moderno, condición de posibilidad de la ley positiva. Pero ¿qué es la ley?

b) Crítica de la ley

La ley, en el sentido en que la entendemos hoy (norma escrita y respaldada en la amenaza del Estado), también es un producto histórico relativamente reciente. Y no podía ser de otra manera, ya que el Estado, condición de posibilidad de la ley así entendida, también es un producto histórico relativamente reciente. Frente a la idea estatal del derecho que se deriva de la ley, Kropotkin opone la idea de un derecho libre, espontáneo, que surge naturalmente de la interacción humana (costumbres y usos)⁸.

Hacer de la ley un sinónimo de toda normativa social es como confundir al Estado con toda organización social, cuando no son más que formas históricas específicas y autoritarias de ordenación y organización social. Y al ser formas autoritarias son también perversas porque atentan contra la integridad y la libertad del hombre. La Ley, propiamente, adviene junto con la burguesía; y los pensadores del siglo XVIII, como Rousseau y Montesquieu, la propiciaron frente al abuso de los monarcas absolutos. Pero luego, la historia de la ley corre pareja con la del capital, promoviendo y reproduciendo la opresión y la servidumbre. La ley se presenta así como el medio de solución (aparente, engañosa) de todos los problemas de los hombres: ante cada asunto, por sencillo o complejo que sea, se reclaman nuevas leyes. De esta manera se aumenta cada vez más la autoridad de políticos, jueces y fuerzas policiales, o sea, del Estado.

Pero los que se abocan al estudio serio de la ley descubren su verdadero rostro:

“Analizan su origen y encuentran, bien un dios –producto de los terrores del salvaje–, estúpido, mezquino y nulo como los sacerdotes que proclaman su origen sobrenatural, bien la sangre, la conquista por el hierro y el fuego. Estudian su carácter y encuentran por rasgo distintivo la inmovilidad, reemplazando el desenvolvimiento continuo de la humanidad, la tendencia a inmovilizar lo que debiera desenvolverse y modificarse cada día. Preguntan cómo se mantiene la ley, y ven las atrocidades del bizantinismo y las crueldades de la Inquisición; las torturas de la Edad Media, la carne viva cortada en tiras por el látigo del verdugo, las cadenas, la maza, el hacha al servicio de la ley; los sombríos subterráneos de las prisiones, los sufrimientos, los sollozos y las maldiciones.

Hoy mismo, siempre el hacha, la cuerda, el fusil y las prisiones; de una parte el embrutecimiento del prisionero, reducido al estado de bestia enjaulada, el envilecimiento de su ser moral;

y, de otra parte, el juez despojado de todos los sentimientos que forman la parte más noble de la naturaleza humana, viviendo como un visionario en un mundo de ficciones jurídicas, aplicando con voluptuosidad la guillotina, sangrienta o seca, sin que ese loco, friamente malvado, dude siquiera un momento del abismo de degradación en el cual ha caído frente a los que condena”⁹.

Toda esta cultura de la ley atenta no sólo contra sus víctimas directas, los condenados, sino también contra todo lo humano de los hombres:

“Vemos una raza, confeccionadora de leyes, legislando sin saber sobre qué legisla, hoy votando una ley sobre el saneamiento de las poblaciones sin tener la más pequeña noción de higiene, mañana reglamentando el armamento del ejército sin conocer un fusil; haciendo leyes sobre la enseñanza o la educación sin haber dado jamás una enseñanza o educación honrada a sus hijos; legislando sin ton ni son; pero sin olvidar jamás la multa que daña a los miserables, la cárcel y la galera que perjudicarán a los hombres mil veces menos inmorales de lo que son ellos mismos, los legisladores. Vemos, en fin, el carcelero que sufre una pérdida progresiva del sentimiento humano; el policía convertido en perro de presa; el espía menospreciándose a sí mismo; la delación transformada en virtud, la corrupción erigida en sistema; todos los vicios, todo lo malo de la naturaleza humana favorecido, cultivado para triunfo de la ley”¹⁰.

La ley es un instrumento de degradación moral. En cuanto a los fines que *dice* perseguir, son falsos. Según Kropotkin, si se observa bien, todo el conjunto de las leyes puede diferenciarse en tres grupos:

1. las leyes que aseguran y garantizan la propiedad privada;
2. las leyes que organizan el poder político del Estado; y
3. las leyes concernientes a la protección de las personas.

Los dos primeros grupos son las leyes que reproducen la desigualdad y la opresión de clase, y en rigor, el grupo 2 está en función del grupo 1. En cuanto a las del grupo 3, suelen servir de elemento “ideológico” (en el sentido negativo de encubrimiento) para justificar el poder centralizador y arbitrario del Estado. Y no es casual que el Estado busque siempre justificarse como juez que viene a poner fin a los conflictos sociales:

“Tales leyes (se refiere a las del grupo 3) han salido del núcleo de costumbres útiles a las sociedades humanas, que fueron explotadas por los dominadores para santificar su dominación. La autoridad de los jefes de tribu, de las familias ricas de la comuna y del rey se apoya en las funciones de jueces que ellos ejercen, y aún en el presente cada vez que se habla de la necesidad del gobierno, es considerándolo en su función de juez supremo. ‘Sin gobierno, los hombres se asesinarían unos a otros’, dice el charlatán de aldea. ‘El objeto final de todo gobierno es el de dar doce honrados jurados a cada acusado’, ha dicho Burke”¹¹.

Sin embargo, sostiene Kropotkin, estas leyes que parecen imprescindibles (grupo 3) también son inútiles. Es más, también son perjudiciales, por diversas razones:

1. En primer lugar, las dos terceras partes de los “atentados contra las personas” son consecuencia del deseo de apropiarse bienes. Por lo tanto estos “crímenes” desaparecerán con la abolición de la propiedad privada y el acceso de todos a los bienes socialmente producidos.

2. En segundo lugar, todas las garantías judiciales y procesales que el moderno Estado liberal presenta como sus conquistas, ya existían en las comunas del siglo XII, fueron eliminadas por el Estado absolutista y su reconquista ha sido más bien una derogación de leyes absolutistas que una invención del constitucionalismo liberal.

3. Y en tercer lugar (ya que Kropotkin admite que aun con la abolición de la propiedad pueda haber quienes atenten contra la vida de otros) el sistema penal no es una solución, pues no reduce la criminalidad.

El punto 3 nos lleva de inmediato a un tercer aspecto del pensamiento jurídico de Kropotkin: ¿para qué sirven las prisiones?

c) Contra las prisiones

A la pregunta fundamental: “¿para qué sirven las prisiones y los castigos penales?”, Kropotkin responde lisa y llanamente: “para nada”, o en todo caso, “para aumentar la brutalidad de los crímenes”. Estas respuestas las expone, fundándose en lo que él mismo pudo observar en prisión, en una famosa conferencia en París en diciembre de 1877¹². Con estadísticas en la mano, Kropotkin muestra que ni la pena de muerte ni los castigos disminuyen los índices de “conductas antisociales”; y que la prisión,

sin reducir la reincidencia, la promueve de manera más brutal, ya que es una verdadera escuela de tales conductas antisociales. Las razones son las siguientes:

1. Cuando los presos se comparan con los “honestos” ciudadanos burgueses que están libres (incluidos jueces, carceleros, políticos y capitalistas) no ven entre ellos y éstos una diferencia cualitativa sino meramente de grados de astucia. El preso se dice a sí mismo: “No fui lo bastante listo. Ellos son peores que yo, pero más astutos”. En efecto, la injusticia de la sociedad en que viven, los negociados, estafas legales, abusos, crímenes y arbitrariedades de aquellos “honestos”, les brindan esta filosofía que los justificará para volver al delito una vez libres. Los de afuera son más delincuentes que los de adentro. Si antes delinquieron instintivamente, ahora tienen un discurso justificador.

2. La explotación del trabajo en las cárceles, los abusos de los carceleros y la reducción (cuando no el cese casi total) de contactos con la sociedad vuelven al preso más antisocial.

3. Lo mismo ocurre con el trato humillante que reciben en todo momento (vestimenta ridícula, disciplina arbitraria, etcétera).

4. Todo esto confluye en la pérdida creciente de la fuerza de voluntad del preso, es decir, de todo aquello que lo hace un hombre; desarrolla así su habilidad para disimular, mentir, sobrevivir como pueda y a cualquier precio. Todo esto lo pondrá en práctica cuando vuelva a la sociedad, para cometer nuevos crímenes, pero de manera más inteligente.

5. La cárcel también degrada al carcelero. No hay forma de mejorar las cárceles: puede seleccionarse carceleros muy humanos, pero al poco tiempo se habrán transformado en bestias sanguinarias. El rol hace al hombre. Entre presos y carceleros hay una guerra permanente, a veces silenciosa, a veces no tanto, y la guerra vuelve cada vez más brutales a los hombres, cualquiera sea su bando.

Pero si el sistema penal es inútil y contraproducente, ¿cómo reducir y cómo tratar los “comportamientos antisociales”? En realidad hay que imitar los progresos de la medicina, que ha pasado de ser mera terapéutica a ser preventiva: se trata de eliminar las condiciones que promueven el delito antes que reprimirlo. Para ello es menester la investigación científica de sus causas, lo que enlaza el problema jurídico con el del orden social: si se producen “conductas antisociales” es porque la sociedad impone condiciones antihumanas de vida. Por ello, para Kropotkin, aunque los criminalistas

busquen las causas del delito en el clima o en la constitución morfológica o psicológica de las personas¹³, las causas determinantes siempre son sociales:

“(...) Las mentes más avanzadas e inteligentes de nuestra época proclaman que es la sociedad en su conjunto la responsable de los actos antisociales que se cometen en ella. Igual que participamos de la gloria de nuestros héroes y genios, compartimos los actos de nuestros asesinos. Nosotros les hicimos lo que son, a unos y otros.

(...)

La sociedad misma crea diariamente estos individuos incapaces de llevar una vida de trabajo honesto y llenos de impulsos antisociales. Les glorifica cuando sus delitos se ven coronados por el éxito financiero. Les envía a la cárcel cuando no tienen ‘éxito’. No servirán ya de nada las cárceles, verdugos y jueces cuando la revolución social haya cambiado por completo las relaciones entre capital y trabajo, cuando no haya ociosos, cuando todos puedan trabajar según su inclinación por el bien común, cuando se enseñe a todos los niños a trabajar con sus propias manos al mismo tiempo que su inteligencia y su espíritu, al ser cultivados adecuadamente, alcanzan un desarrollo normal”¹⁴.

Para Kropotkin, las instituciones penales se fundan en un ecléctico compromiso entre la venganza bíblica, la creencia medieval en el demonio, la fe en el poder del terror y el prejuicio de que la amenaza de castigo previene el crimen. El remplazo de las cárceles por manicomios sería un simple cambio de nombres. La única solución es el desarrollo de las facultades intelectuales y afectivas de los hombres, facultades contra las que siempre atenta el encierro carcelario. Nunca el aislamiento ni el castigo pueden restituir a nadie a la sociedad. Sólo el trato humano y social –la vida *entre* los hombres– puede desarrollar humana y socialmente al hombre.

4. Palabras finales

Tras el “problema económico” y el “problema del Estado”, dice Kropotkin, el más importante es el del control de los actos antisociales¹⁵. Pero en rigor, lo que él mismo muestra es que se trata todo de un mismo y único problema: el problema social. La miseria, el gobierno del hombre por el hombre y la represión penal se articulan de tal manera que es imposible separarlos si se quiere tratar seriamente el tema de la criminalidad: Estado, Ley y Prisiones son la base misma en que se funda el derecho en las

sociedades (nada sociales) actuales. Ellos afianzan y reproducen la desigualdad económica, la miseria social y la opresión política, impidiendo u obstaculizando el desarrollo del apoyo mutuo y la solidaridad.

Notas

- ¹ Kropotkin, P., *La conquista del pan*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2005, p. 97. En todo caso, Kropotkin mismo se ubica en la tradición teórica y revolucionaria iniciada por Proudhon. Remito al artículo “Anarquismo”, que Kropotkin escribe para la *Enciclopedia Británica*, 11ª edición; hay una versión en castellano en Kropotkin, P., *Folleto revolucionarios*, Tusquets, Barcelona, 1977.
- ² Kropotkin, P., *El Estado. Su rol histórico*, Editorial La Protesta, Buenos Aires, 1923 y Kropotkin, P., *El Estado moderno*, ibid.
- ³ Kropotkin, P., *El apoyo mutuo*, Madre Tierra, Móstoles, 1989.
- ⁴ Kropotkin, P., *Origen y evolución de la moral*, Editorial Americalee, Buenos Aires, 1945, pp. 46-47.
- ⁵ En general, podríamos decir que el modelo centralista (de arriba a abajo) de organización social –opuesto en la teoría y en la historia al modelo comunal-federativo (de abajo a arriba)– encuentra su gran expresión en el Imperio Romano, sobrevive a través de la Iglesia Romana durante la Edad Media y se impone finalmente con la aparición del Estado moderno. Y a lo largo de la historia siempre han habido reacciones comunales para reconquistar las libertades perdidas, recurrentemente sofocadas por el poder centralizador.
- ⁶ Kropotkin, P., *Palabras de un rebelde*, Edhasa, Barcelona, 2001, pp. 164-209. Allí Kropotkin desarrolla una aguda crítica del Estado representativo.
- ⁷ Kropotkin, como muchos anarquistas, es un positivista filosófico, pero como dijimos, no es lo que se llama un positivista jurídico en los ámbitos académicos. Sobre la independencia del positivismo filosófico respecto del positivismo jurídico, véase Bobio, N., *El positivismo jurídico*, Debate, Móstoles, 1993, p. 35. Tampoco hay que confundir los distintos tipos de positivismo jurídico: Kropotkin –como cualquier anarquista– no podría ser un positivista ético, pero nada impide su aceptación de un positivismo meramente metodológico. Cuando digo que hay en Kropotkin una línea crítica al positivismo jurídico, empleo “crítica” en el sentido técnico filosófico, esto es, como explicación y análisis de las “condiciones” (en este caso históricas) que hacen posible una teoría positivista del derecho. Por las mismas razones que a Bakunin, tampoco podemos clasificar a Kropotkin como jusnaturalista; en rigor, Kropotkin sostendría una suerte de jusnaturalismo empírico que nada tiene que ver tampoco con lo que se entiende por jusnaturalismo en los ámbitos académicos del derecho; su postura lo arrima más a las actuales vertientes críticas del derecho, de corte sociologicistas no metafísicas.
- ⁸ Kropotkin, P., *Palabras de un rebelde*, op. cit., p. 219.
- ⁹ Ibid., pp. 217-218.
- ¹⁰ Ibid., p. 218.
- ¹¹ Ibid., p. 240.

¹² Kropotkin, P., “Las cárceles y su influencia moral sobre los presos”, en *Folletos revolucionarios II*, *op. cit.*, pp. 51-70.

¹³ Dice Kropotkin: “Cuando Cesare Lombroso afirma que la mayoría de los que habitan nuestras cárceles tienen algún defecto en su estructura cerebral, podemos aceptar tal afirmación siempre que comparemos los cerebros de los que mueren en prisión con los de quienes mueren fuera en condiciones de vida generalmente malas. Cuando demuestra que los asesinatos más brutales los cometen individuos que tienen algún defecto mental grave, aceptamos lo que dice si tal afirmación la confirman los hechos. Pero cuando Lombroso declara que la sociedad tiene derecho a tomar medidas contra los deficientes, no aceptamos seguirlo. La sociedad no tiene derecho a exterminar al que tenga el cerebro enfermo. Admitimos que muchos de los que cometen estos actos atroces son casi idiotas. Pero no todos los idiotas se hacen asesinos”. *Ibid.*; pp. 63-64. Es decir, en estas líneas, Kropotkin hace dos objeciones centrales al lombrosianismo: 1. hay que investigar en qué medida las malformaciones cerebrales que parecen hallarse en los presidiarios no son producto de las malas condiciones de vida social, y 2. que todos los criminales sean deficientes mentales no implica que todos los deficientes mentales sean criminales, ergo, no se puede juzgar a priori. La polémica de los anarquistas con Lombroso adquiere su expresión más detallada en el estudio que el criminalista italiano dedica a los anarquistas y en la refutación que le hace el anarquista español Ricardo Mella; véase C. Lombroso C. y Mella, R., *Los anarquistas (estudio y réplica)*, Editorial La Protesta, Buenos Aires, s/f.

¹⁴ Kropotkin, P., “Las cárceles y su influencia...”, *op. cit.*, pp. 65-66.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 51-52.

EL DELITO Y LA PENA:
UN ACERCAMIENTO DESDE LA TEORÍA ANARQUISTA
Leticia J. Vita

1. Introducción

Uno de los debates más controvertidos de la teoría jurídica clásica y de la moderna es el de la entidad del delito y de la naturaleza de la pena. Definir lo que se entiende por delito y manifestar cuál es el carácter de la pena es una cuestión que va de la mano de la concepción misma del Estado. Es así que, mientras la tradición liberal clásica entiende al orden jurídico punitivo en consonancia con la existencia de un Estado funcional al mantenimiento de cierto “orden” social, la tradición anarquista concebirá a la normativa coercitiva del derecho penal como una de las manifestaciones más nefastas del Estado y destinada a desaparecer con él. Más aún, para los anarquistas el ordenamiento penal no hace otra cosa que incorporar a la vida social una instancia de ruptura de la dignidad humana y des-solidarización mayor. La represión policial y judicial genera en la sociedad males mayores que los causados por el delito, y es a causa de sus efectos, generadora de grandes injusticias y de opresión¹.

En lo que sigue, se pretende explorar, sin pretensiones de agotarlas, algunas de las ideas centrales de ciertos exponentes de la llamada teoría anarquista en relación con la entidad de las figuras jurídicas del delito y de la pena. Se buscará abarcar lo que podría ser una descripción crítica de los sistemas penales modernos, y en especial de la prisión.

En relación con la teoría anarquista, este trabajo se centrará principalmente en la visión de Piotr Kropotkin, quien describiera, en su texto *Las prisiones*, hacia fines del siglo XIX, el sistema penitenciario europeo, especialmente la prisión francesa de Clairvaux. Sobre este último punto serán de oportuna inclusión y comparación algunas de las ideas descriptas en el siglo XX por el francés Michel Foucault al referirse al sistema penal moderno en su obra *Vigilar y castigar* de 1975.

2. El delito

“...Todos los ilegalismos que el tribunal codifica como infracciones, el acusado los reformuló como la afirmación de una fuerza viva: la ausencia de hábitat como vagabundeo, la ausencia de amo como autonomía, la ausencia de empleo del tiempo como plenitud de los días y de las noches”².

Hablar de delito implica hablar antes de ley. No hay delito sin ley previa que haya sido quebrantada, ley emanada de un Estado que se define por el monopolio de la coerción que le permite imponer un orden jurídico determinado. En esta línea, una de las cuestiones que más ha interesado a la literatura jurídica, especialmente a sus vertientes sociológicas, ha sido la cuestión de los motivos que llevan al hombre a delinquir. Muchas –y de las más variadas implicancias– han sido las respuestas.

Desde el anarquismo, y en consonancia con los postulados generales básicos de su concepción sobre la propiedad y el Estado, se ha dado una respuesta muy contundente sobre el origen de la delincuencia. Las causas del delito no las debemos buscar en el individuo que comete un delito sino en la sociedad. Es la sociedad y su sistema capitalista y excluyente el que genera el quiebre social necesario para que alguien delinca. La mayoría de los delitos está constituida por delitos contra la propiedad; en una sociedad anarquista, donde la propiedad privada no existiera, tampoco existiría ese tipo de delitos. Siendo para el anarquismo que el hombre es resultado del medio en el que crece³, sólo cambiando a este último es que el delito puede ser prevenido.

Esta última afirmación pretende acabar con las posturas conservadoras que prefieren encontrar las causas del delito en cualquier otro lado. Una de las más conocidas es la teoría positivista del italiano Ezechia Marco Lombroso (más conocido como Cesare Lombroso), que cree ver las causas de la criminalidad en la conformación física de los individuos⁴. Piotr Kropotkin, en *Las prisiones*, lo critica cuando aquél afirma que la sociedad debe tomar medidas frente a quienes presentan los “signos físicos” de la delincuencia. Es posible –dirá– que las enfermedades favorezcan la tendencia hacia el crimen, pero de ninguna manera podemos inferir de ello que sean la causa de los mismos: “*La sociedad no tiene ningún derecho que le permita exterminar a los que cuentan con un cerebro enfermo ni reducir a prisión a los que tengan los brazos algo más largos de lo ordinario*”⁵.

De esta manera, las causas fisiológicas, si bien podrían llegar a contribuir, no pueden ser causa determinante de los hechos de quien delinque. No son causa de criminalidad. La causa la encontramos en el seno mismo de la sociedad, en la lógica competitiva que premia a los que han salido airoso de ese enfrentamiento social⁶. Desde una versión libertaria, podemos decir que el quiebre en la solidaridad social, que provoca una reacción anómica en gran parte de los marginados sociales, es producto puro del individualismo propietario característico de la sociedad moderna. El crimen es fruto de una determinada relación de clases, no es algo inherente a la condición humana. Tampoco puede escapar a la razón –no sólo anarquista– que la mayor parte de los delincuentes provengan de un determinado sector social:

“...El crimen no es una virtualidad que el interés o las pasiones hayan inscripto en el corazón de todos los hombres, sino la obra casi exclusiva de determinada clase social; que los criminales, que en otro tiempo se encontraban en todas las clases sociales, salen ahora casi todos, de la última fila del orden social”⁷.

Podríamos preguntarnos acaso si la opulencia exuberante que convive con la pobreza de manera cotidiana en nuestras ciudades no es causa suficientemente generadora de la violencia y quebrantamiento social. Kropotkin lo explica de manera muy gráfica cuando dice:

“De año en año millares de niños crecen en la suciedad moral y material de nuestras ciudades, entre una población desmoralizada por la vida al día, frente a podredumbres y holganza, junto a la lujuria que inunda nuestras grandes poblaciones.

No saben lo que es la casa paterna: su casa es hoy una covacha, la calle mañana. Entran en la vida sin conocer un empleo razonable de sus juveniles fuerzas. El hijo del salvaje aprende a cazar al lado de su padre; su hija aprende a mantener en orden la mísera cabaña. Nada de esto hay para el hijo del proletario que vive en el arroyo. Por la mañana el padre y la madre salen de la covacha en busca de trabajo. El niño queda en la calle; no aprende ningún oficio, y si va a la escuela, en ella no le enseñan nada útil.

No está mal que los que habitan en buenas casas, en palacios, griten contra la embriaguez. Mas yo les diría: *Si vuestros hijos, señores, crecieran en las circunstancias que rodean al hijo del pobre, ¡cuántos de ellos no sabrían salir de la taberna!*”⁸.

Lo asombroso sería entonces que no existiera una cantidad mayor aún de crímenes en estas condiciones de inequidad. Desde este punto de vista, no debemos sorprendernos del crecimiento de la criminalidad sino asombrarnos de que aún queden visos de humanidad entre nosotros⁹.

3. La pena

“Si se me preguntara: ¿Qué podría hacerse para mejorar el régimen penitenciario?, ¡Nada! –respondería– porque no es posible mejorar una prisión. Salvo algunas pequeñas mejoras sin importancia, no hay absolutamente nada que hacer sino demolerlas”¹⁰.

Preguntarnos acerca de la naturaleza o del carácter de la pena puede conducirnos a múltiples conclusiones. Lo cierto es que, con respecto a este tema, una de las cuestiones mayormente debatidas ha sido la de la efectividad de la pena privativa de libertad y, consecuentemente, la de la entidad de la prisión. ¿Es la pena un mecanismo que intenta “reformular”, “educar” al delincuente, o su objetivo es el de castigarlo?

Es sabido que Michel Foucault, en su obra *Vigilar y castigar*, aborda exhaustivamente la transformación –que tiene lugar en los siglos XVIII y XIX– de la prisión en términos de humanización del sistema punitivo¹¹. La prisión adquiere una centralidad única en el escenario del derecho penal moderno y se presenta como la gran solución para el delito.

El anarquismo, y puntualmente Kropotkin en su obra *Las prisiones*, aborda el tema de la prisión desde una mirada descriptiva crítica. Como se mencionó en el inicio, Kropotkin teoriza sobre el sistema carcelario europeo, mirando especialmente el régimen carcelario francés, el mismo que casi un siglo después Foucault analizaría en sus conocidas reflexiones. La prisión, para Kropotkin, no puede ser nunca una instancia superadora del delito, ya que la prisión no “educa” sino en la criminalidad y genera reincidencia:

“El hombre que ha estado en la cárcel, volverá a ella. Cier-
to, inevitable es esto; las cifras lo demuestran. *Los informes anuales de la administración de justicia criminal en Francia* nos dicen que la mitad próximamente de los hombres juzgados por el *Tribunal Supremo* y las dos quintas partes de los sentenciados por la policía correccional, fueron educados en la cárcel, en el presidio; éstos son los reincidentes. (...). He ahí lo que se

consigue con las prisiones. Pero no es esto todo. El hecho por el cual un hombre vuelve a la cárcel, es siempre más grave que el que cometiera la primera vez. Todos los escritores criminalistas están de acuerdo en esto”¹².

Para este autor, la prisión no sólo aniquila todas las cualidades y capacidades que hacen posible que el hombre viva en sociedad. La prisión deshumaniza, en la medida en que quita sociabilidad al hombre. Lo lleva a delinquir nuevamente a raíz de esta des-socialización. Este proceso no se lleva a cabo solamente por el tipo de relaciones que se gestan al interior de la prisión, sino también por la actividad misma que lleva a cabo el prisionero: el trabajo de la prisión, trabajo en condiciones de esclavitud, degrada al hombre¹³.

Es por todo esto que la prisión no logra impedir que se reproduzcan los actos antisociales, sino que lo que hace es reproducirlos, favorecer su aparición. En consecuencia las reformas no tienen sentido. Cualquier reforma al sistema carcelario, por más importante que sea, sólo reproduciría un sistema que está viciado desde su misma concepción.

La prisión también encarna, desde la visión libertaria, un mecanismo de economía de la violencia. La prisión moderna, como señala oportunamente Foucault, basa su pretendida efectividad en el control y la vigilancia, más que en el castigo corporal sistemático. Kropotkin mismo sostiene que el ideal de las prisiones sería un millar de autómatas levantándose y trabajando, comiendo y acostándose por medio de corrientes eléctricas producidas por un solo guardián¹⁴.

La funcionalidad de la prisión es también la de controlar a una determinada clase social, distribuyendo el castigo entre quienes deben ser controlados. Se toleran ciertas acciones y se penalizan otras. Foucault lo describe con precisión cuando dice:

“Sería preciso entonces suponer que la prisión y de alguna manera general los castigos, no están destinados a suprimir las infracciones; sino más bien a distinguirlas, a distribuirlas, a utilizarlas (...). La penalidad sería entonces una manera de administrar los ilegalismos, de trazar límites de tolerancia, de dar cierto campo de libertad a algunos, y hacer presión sobre otros, de excluir a una parte y hacer útil a otra; de neutralizar a éstos, de sacar provecho de aquéllos. (...) Y si se puede hablar de una justicia de clase no es sólo porque la ley misma o la manera de aplicarla sirvan intereses de una clase, es porque toda la gestión diferencial de los ilegalismos por la mediación de la penalidad forma parte de esos mecanismos de dominación”¹⁵.

4. Propuesta anarquista

“La fraternidad humana y la libertad son los únicos correctivos que hay que oponer a las enfermedades del organismo que conducen a lo que se llama crimen”¹⁶.

¿Cuál es en definitiva la solución a la condición antisocial de la persona que delinque? Para el anarquismo es explicada con mucha simpleza y claridad en el paralelismo que hace Kropotkin con la medicina:

“Hubo un tiempo en que la medicina era el arte de administrar algunas drogas a tías, descubiertas por algunos experimentos. (...) Pero nuestro siglo, apoderándose de cuestiones apenas entrevistas en otro tiempo, ha tomado la medicina en otro sentido. En lugar de curar las enfermedades, la medicina actual trata de evitarlas. Y todos nosotros conocemos los inmensos resultados obtenidos de este modo. La higiene es el mejor de los médicos. Pues bien; lo propio hemos de hacer en lo que atañe a ese fenómeno social que aun se llama Crimen, pero que nuestros hijos llamarán Enfermedad Social. Evitar esta enfermedad será la mejor de las curaciones”¹⁷.

En relación con todo lo dicho, el crimen, desde la visión anarquista, sólo puede prevenirse desmantelando las relaciones capitalistas existentes. El trabajo, en una sociedad de iguales, generará lazos de solidaridad y no de conflicto. Sin propiedad privada, no existirá la gran cantidad de delitos que existe. Y si aún quedara un remanente de delitos, propios de inclinaciones o pasiones personales, el mandato de la sociedad anarquista será el de contenerlos desde una lógica diferente a la represiva:

“En cuanto a los individuos de inclinaciones perversas que la sociedad actual nos legue, deber nuestro será impedir que se desarrollen sus malos instintos. Y si no lo conseguimos, el correctivo honrado y práctico será siempre el trato fraternal, el sostén moral que encontrarán de parte de todos, la libertad. Esto no es utopía; esto se hace ya con individuos aislados, y esto se tornará práctica general. Y tales medios serán más poderosos que todos los códigos, que todo el actual sistema de castigos, esa fuente siempre fecunda en nuevos actos antisociales, en nuevos crímenes”¹⁸.

5. Conclusiones

¿Es posible entonces un sistema penal basado en la libertad? ¿Es concebible la eliminación del sistema punitivo y su reemplazo por principios solidarios que busquen la convivencia sin coerción? Es tal vez la pregunta a la que tratan de contestar los anarquistas desde distintos puntos de vista.

Como hemos visto, la descripción de los efectos negativos de la pena y la entidad selectiva del delito son, de alguna manera, indicios de una realidad que la sociedad quiere erróneamente señalar como justa e igualitaria. La proclamación del triunfo de los derechos humanos de la que el mundo moderno se ufana sigue siendo hoy sólo eso, una proclama. El anarquismo nos aporta entonces una visión crítica que excede el conformismo al que estamos habituados en la teoría penal e incorpora una dimensión integral del problema. Porque nuevamente, el problema está en la sociedad, y mientras ella no cambie, el delito seguirá siendo utilizado como una herramienta más de opresión y control, y la pena se encargará de reproducir ese sistema.

Notas

¹ Cappelletti, A., *La ideología anarquista*, Reconstruir, Buenos Aires, 1992, pp. 55-56.

² Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004, p. 297.

³ "...podemos decir, plenamente convencidos de que nadie nos lo negará seriamente, que todo niño, joven, adulto e incluso anciano, es enteramente el producto del medio donde encontró cobijo y creció, un producto inevitable, involuntario y, en consecuencia, irresponsable". Bakunin, M., *Escritos de filosofía política*, tomo I, Altaya, Barcelona, p. 180. Y también: "El hombre es un resultado del medio en que crece y pasa la vida. Acostúmbrase al trabajo desde su infancia; acostúmbrase a considerarse como una parte de la humanidad; acostúmbrase a comprender que en esa inmensa familia no se puede hacer mal a nadie sin sentir uno mismo los resultados de su acción; que el amor a los grandes goces –los más grandes y duraderos– que nos procuran el arte y la ciencia sean para él una necesidad, y estad segurísimos de que entonces habrá muy pocos casos en los que las leyes de moralidad inscritas en el corazón de todos sean violadas". Kropotkin, P., "Las prisiones", en *Las prisiones. El salariado. La moral anarquista*, F. Sempere y Compañía, Valencia, s/f; p. 62.

⁴ Uno de los ejes más difundidos de la obra de Lombroso es la concepción del delito como resultado de tendencias innatas, de orden genético, observables en ciertos rasgos físicos o fisonómicos de los delincuentes habituales (asimetrías craneales, determinadas formas de mandíbula, orejas, arcos superciliares, etc.).

Lombroso, C., *El delito. Sus causas y remedios* (traducción de Bernaldo Quirós, Ed. Victoriano Suárez. Madrid, 1902). También vale la pena ver *Los anarquistas*, que contiene un estudio, parcial y tendencioso, sobre los anarquistas, publicado hace años por Cesare Lombroso (1835-1909), y la refutación, aplastante y definitiva, que al mismo hiciera a su tiempo el inteligente y conocido escritor anarquista español Ricardo Mella (1861-1925). Lombroso, C. y Mella, R., *Los anarquistas (estudio y réplica)*, La Protesta, Buenos Aires, s/f.

⁵ Kropotkin, P., *Las prisiones, op. cit.*, p. 47.

⁶ “La sociedad misma fabrica a diario esos seres incapaces de llevar una vida honrada de trabajo, esos seres imbuidos de sentimientos antisociales. Y hasta los glorifica cuando sus crímenes se ven coronados por el éxito, enviándoles al cadalso o a presidio cuando lo hicieron mal”. Kropotkin, P., *Las prisiones, op. cit.*, p. 61.

⁷ Foucault, M., *Vigilar y Castigar, op. cit.*, pp. 280-81.

⁸ Kropotkin, P., *Las prisiones, op. cit.*, pp. 59-60.

⁹ En contraposición a esta descripción de las sociedades modernas, Kropotkin revaloriza las condiciones sociales típicas de las comunidades en el siglo XII. “La negra miseria, el abatimiento y la incertidumbre del mañana que caracteriza a nuestras ciudades modernas, eran absolutamente desconocidos en aquellos oasis surgidos en el siglo XII en medio de la selva feudal”, en Kropotkin, P., *El Estado: su rol histórico*, La Protesta, Buenos Aires, 1923.

¹⁰ Kropotkin, P., *Las prisiones, op. cit.*, p. 20.

¹¹ Foucault, M., *Vigilar y castigar, op. cit.*, p. 233.

¹² Kropotkin, P., *Las prisiones, op. cit.*, p. 17 y ss.

¹³ “Todo el mundo conoce la influencia deletérea de la ociosidad. El trabajo eleva al hombre. Pero hay trabajo y trabajo. Hay el del ser libre, que permite a éste sentirse una parte del todo inmenso, del universo. Y hay el trabajo obligatorio del esclavo, que degrada al ser humano; trabajo hecho con disgusto y sólo por temor a un aumento de pena. Y tal es el trabajo de la prisión”. Kropotkin, P., *Las prisiones, op. cit.*, pp. 25-26.

¹⁴ Kropotkin, P., *Las prisiones, op. cit.*, p. 32.

¹⁵ Foucault, M., *Vigilar y castigar, op. cit.*, p. 278.

¹⁶ Kropotkin, P., *Las prisiones, op. cit.*, p. 52.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 40-41.

¹⁸ *Ibid.*, p. 72.

LA LUCHA CONTRA EL DELITO: LO QUE LAS NORMAS DICEN Y LO QUE LAS NORMAS SILENCIAN

Juan Carlos Balerdi

1. El problema del “derecho a la seguridad”

Suele afirmarse, como si se tratara de una verdad autoevidente, que uno de los grandes desafíos que enfrentan las democracias contemporáneas es el de asegurar a sus ciudadanos un *standard* razonable de seguridad frente al delito. En consonancia con esta aseveración, en los últimos tiempos han venido incrementándose los reclamos dirigidos al Estado en este sentido. A modo de ejemplo, cabe recordar las multitudinarias manifestaciones a través de las cuales, hace pocos años y como una suerte de reacción a lo que algunos decían percibir como una verdadera “ola delictiva”, los integrantes de las capas más acomodadas de la sociedad exigieron al Estado argentino que les garantizara su “derecho a la seguridad”.

Ante esta problemática, el gran interrogante que inmediatamente se plantean quienes ocupan cargos públicos con capacidad de decisión es si resulta posible satisfacer esas exigencias sin que ello signifique menoscabo a la vigencia de los derechos y garantías liberales.

Desde una perspectiva acaso ingenua, Alessandro Baratta y Christina Giannoulis pretenden resolver el problema, al señalar que un derecho fundamental a la seguridad no puede ser más que el resultado de una construcción constitucional falsa o perversa, para agregar a continuación que la política de seguridad puede tener dos direcciones opuestas: la del modelo del derecho a la seguridad o la del modelo de la seguridad de los derechos. El modelo de la seguridad de los derechos propuesto por Baratta y Giannoulis se propone abarcar un espectro integral del problema, incluyendo dentro del concepto de “seguridad” la seguridad del derecho a la igualdad real de oportunidades, la seguridad del derecho a trabajar dignamente, la seguridad del derecho de peticionar a las autoridades, la seguridad del derecho de igualdad ante la ley, la seguridad de que nadie pueda ser obligado a hacer lo que la ley no manda ni privado de lo que ella no prohíbe, la seguridad de que nadie pueda ser penado sin juicio previo fundado en ley anterior al hecho del proceso, la seguridad de que nadie pueda ser arrestado sino en virtud de una orden emanada de autoridad competente, y la seguridad del derecho a la inviolabilidad de la propiedad privada e intimidad¹.

Frente a una propuesta de estas características, es conveniente poner de manifiesto que la misma formulación del planteo (“seguridad de los derechos” vs. “derecho a la seguridad”) es reveladora de una manera de percibir la realidad fundada en determinados presupuestos:

1. que en el ordenamiento jurídico-constitucional existen normas dirigidas a garantizar a todos los ciudadanos el goce en igualdad de condiciones de ciertos derechos;
2. que esos derechos, por tal razón, son de una clase especial que merece la denominación de “derechos fundamentales”;
3. que los poderes públicos no cumplen ni hacen cumplir lo prescripto por las leyes en ese sentido;
4. que el incumplimiento de las normas dirigidas a garantizar a todos los ciudadanos el acceso en igualdad de condiciones a los derechos fundamentales es la causa principal del incremento del delito;
5. que un derecho fundamental a la seguridad es una construcción constitucional falsa o perversa, porque acepta los hechos tal como son (el delito existe), pero, desentendiéndose de sus verdaderas causas, propone medidas drásticas para que puedan seguir gozando de los derechos fundamentales los pocos que lo hacen actualmente;
6. que, por el contrario, si se atacaran las verdaderas causas del delito, o sea si se garantizara a la totalidad de los ciudadanos el goce de los derechos fundamentales, el crimen desaparecería o se reduciría notablemente, volviendo absurdo cualquier reclamo tendiente a acceder a un eventual “derecho a la seguridad”;
7. que el Estado es el responsable de llevar adelante estas políticas.

2. ¿Es el incumplimiento de los derechos fundamentales la verdadera causa del supuesto incremento del delito?

Llegados a este punto, parece recomendable verificar si los presupuestos enunciados en el párrafo precedente constituyen un diagnóstico adecuado del problema.

En cuanto al primero de ellos (que en el ordenamiento jurídico-constitucional existen normas dirigidas a garantizar a todos los ciudadanos el goce en igualdad de condiciones de ciertos derechos), conviene remontarse a los tiempos del nacimiento y consolidación del Estado constitucional, en los cuales –según lo expresan Karl Marx

y Friedrich Engels— “...la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del Poder político”, transformando al gobierno del Estado moderno en “...una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa”².

En este orden de ideas, aunque desde una perspectiva ideológica muy diferente, resultan útiles para precisar los alcances del segundo de los presupuestos enunciados (que esos derechos son derechos fundamentales) los conceptos expresados por el jurista alemán Carl Schmitt —en su obra *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*— al describir a ese Estado, que habría de tener su centro de gravedad en la legislación, como el resultado de una prolongada lucha política encarada por la burguesía en pos de un interés específico, el reconocimiento de ciertos derechos individuales, a los que se considera fundamentales, que conforman la noción de la libertad burguesa³.

Así, las fuerzas de la burguesía, a partir de la conquista del poder, cristalizan y objetivan a través de normas de cumplimiento obligatorio no sólo sus propios intereses materiales, sino también los medios de mantenerlos, o sea los llamados “derechos fundamentales”. Tales derechos, en consecuencia, no pueden ser concebidos prácticamente como “derechos fundamentales” de todos los ciudadanos, sino como “derechos fundamentales” de la burguesía. Por lo tanto, no son sustancialmente distintos al resto de los derechos contemplados en los ordenamientos jurídicos liberales, y no merecen la denominación particular que se les asigna.

Así las cosas, y toda vez que la noción en análisis nace funcional a los intereses de una clase y tributaria de una ideología —en ambos casos los de la burguesía—, el Estado, una vez conquistada la hegemonía del poder político por parte de dicha clase y contando con ese fenomenal instrumento jurídico, asegura también una aplicación del derecho (incluyendo la de los engañosamente denominados “derechos fundamentales”) antiigualitaria y acorde con tales intereses y tal ideología⁴.

Al respecto, resultan ilustrativas las palabras de Michel Foucault, cuando en *Vigilar y castigar*, agregando nuevos elementos a lo expuesto en el anterior párrafo e incursionando en el terreno específico del derecho penal, denuncia:

“...si se puede hablar de una justicia de clase no es sólo porque la ley misma o la manera de aplicarla sirvan los intereses de una clase, es porque toda la gestión diferencial de los ilegalismos por la mediación de la penalidad forma parte de esos mecanismos de dominación”⁵.

De lo expuesto se desprende ya la inexactitud del primero y el segundo de los presupuestos que dan sustento a la tesis de Baratta y Giannoulis. En efecto, aun cuando teóricamente –por tratarse de derechos que se suponía basados en la naturaleza humana y en la razón– los textos legales reconocieran el goce y ejercicio de determinados derechos fundamentales a todos los ciudadanos en igualdad de condiciones, no todos los ciudadanos se encontraban en igualdad material de condiciones para gozarlos y ejercerlos.

Precisamente en este sentido, el análisis crítico de la historia del derecho penal intentado por Foucault sirve para comprender que ni los ordenamientos jurídicos contienen normas que realmente pretendan garantizar a todos los ciudadanos el goce y ejercicio en igualdad de condiciones de ciertos derechos (ni siquiera de los mentados “derechos fundamentales”), ni los jueces las han aplicado nunca así, ni el sistema administrativo-burocrático-penal-penitenciario ha efectuado una gestión igualitaria en relación con los individuos que incurrían en las conductas consideradas disvaliosas en las mismas. En todos los casos, el derecho, su aplicación y su gestión se han abocado a garantizar el mantenimiento de determinada estructura de clases y determinadas relaciones jerárquicas.

Siendo ello así, en cuanto al tercero de los presupuestos (que los poderes públicos no cumplen ni hacen cumplir lo prescripto por las leyes en ese sentido) conviene profundizar un poco, teniendo en cuenta que:

“...en el viraje de los siglos XVIII y XIX (...) los ilegalismos populares se desarrollan (...) según unas dimensiones nuevas: las que llevan consigo todos los movimientos que, desde los años 1780 hasta las revoluciones de 1848, entrecruzan los conflictos sociales, las luchas contra los regímenes políticos, la resistencia al movimiento de la industrialización, los efectos de la crisis económica”⁶.

Al paso de ese proceso,

“...las nuevas formas del derecho, los rigores de la reglamentación, las exigencias ya del Estado, ya de los propietarios, ya de los patronos, y las técnicas más estrechas de vigilancia, multiplicaban las ocasiones de delito, y hacían caer del otro lado de la ley a muchos individuos que, en otras condiciones, no habrían pasado al campo de la criminalidad especializada”⁷.

Es decir que lo que los regímenes políticos del siglo XVIII y XIX van a castigar no será el delito⁸, sino una clase particular de conductas, constituida por los intentos de las clases populares por resistirse a los efectos del sistema económico, o sea por lograr un equiparamiento de condiciones materiales que –en última instancia– les permitiera gozar también de los derechos fundamentales, o de otros que, como clase, quisieran hacer valer⁹.

En tal sentido, el mismo Foucault hace hincapié en que

“...a través del rechazo de la ley o de los reglamentos, se reconocen fácilmente las luchas contra aquellos que los establecen de acuerdo con sus intereses: ya no se enfrentan con los arrendadores de contribuciones, los agentes del fisco, los del rey, los oficiales prevaricadores o los malos ministros, con todos los agentes de la injusticia, sino con la ley misma y la justicia que está encargada de aplicarla, con los propietarios que hacen valer los derechos nuevos; con los patronos que se entienden unos con otros, pero que hacen prohibir las coaliciones; contra los empresarios que multiplican las máquinas, rebajan los salarios, alargan los horarios de trabajo y hacen cada vez más rigurosos los reglamentos de las fábricas”¹⁰.

Y aquí nos encontramos ante lo que parece presentarse como un callejón sin salida, ya que si las normas que teóricamente se encuentran dirigidas a garantizar a todos los ciudadanos el acceso en igualdad de condiciones al goce y ejercicio de los derechos fundamentales no se han cumplido en el pasado, y no se cumplen en la actualidad, es precisamente porque, dentro de la lógica del sistema económico-político-jurídico vigente, el cumplimiento de dichas normas en tales condiciones resulta ser una pretensión de cumplimiento imposible, mientras que el cambio de las condiciones conduciría al colapso del sistema. En el mismo momento en que los distintos regímenes políticos ubican a la protesta contra el sistema en el terreno del ilegalismo, ponen en evidencia que el Estado de Derecho no fue más que el resultado de la exitosa lucha de la burguesía por la conquista del poder, y los derechos fundamentales uno de los medios principales para mantenerse en el ejercicio del mismo. Su goce en igualdad de condiciones por parte de las clases populares implicaría garantizarles la igualdad material de condiciones, y eso resultaría incompatible con el mantenimiento de la dominación por parte de los grupos que ocasionalmente se encuentren al mando.

En este orden de ideas, Marx se refiere a las libertades consagradas por la Constitución francesa de 1848 a todos los ciudadanos:

“...cada una de esas libertades es proclamada como el derecho absoluto del ciudadano francés, pero (...) limitadas por los ‘derechos iguales de otros y por la seguridad pública’, o bien por ‘leyes’ llamadas a armonizar estas libertades individuales entre sí y con la seguridad pública. Así, por ejemplo: ‘Los ciudadanos tienen derecho a asociarse, a reunirse pacíficamente y sin armas, a formular peticiones y a expresar sus opiniones por medio de la prensa o de otro modo. El disfrute de estos derechos no tiene más límite que los derechos iguales de otros y la seguridad pública’ (...) Cada artículo de la Constitución contiene, en efecto, su propia cámara alta y su propia cámara baja. En la frase general, la libertad; en el comentario adicional, la anulación de la libertad”¹¹.

En sintonía con esta perspectiva, mientras el Estado de los siglos XVIII y XIX garantizaba los derechos de la burguesía sancionando leyes que violaban los de las clases populares y persiguiendo la insurgencia contra sus políticas, el de los albores del siglo XXI hace exactamente lo mismo, aunque ahora con el pretexto de atender los reclamos de seguridad frente al delito de aquellos que pueden hacerse oír, o sea de los integrantes de las clases dominantes, y desentendiéndose de lo que suceda con las clases subalternas.

Por lo tanto, en relación con el cuarto presupuesto (que el incumplimiento de las normas dirigidas a garantizar a todos los ciudadanos el acceso en igualdad de condiciones a los derechos fundamentales es la causa principal del incremento del delito), y siendo –tal como lo señala Marx– que, incluso en un texto constitucional clave del siglo XIX como la Constitución francesa de 1848, se encuentra prevista la anulación (en términos de Marx), o el límite (en términos jurídicos liberales) para el ejercicio de las libertades previstas en el mismo, queda evidenciado que los derechos fundamentales nunca fueron concebidos para ser gozados y ejercidos por la totalidad de la ciudadanía, sino más bien para enmascarar tras una apariencia amable (y engañosa) los intereses de las clases dominantes.

En consecuencia, en la medida que no se observan mayores diferencias entre las posibilidades de acceder al goce y ejercicio de los llamados “derechos fundamentales” por parte de las clases populares en los siglos XVIII y XIX, y en la actualidad, no

tiene mayor sentido seguir sosteniendo que es el incumplimiento de las normas dirigidas a garantizar a todos los ciudadanos el acceso a ellos en igualdad de condiciones la causa principal del incremento del delito.

En el mismo sentido, en lo atinente al quinto presupuesto (que un derecho fundamental a la seguridad es una construcción constitucional falsa o perversa, porque acepta los hechos tal como son –el delito existe–, pero, desentendiéndose de sus verdaderas causas, propone medidas drásticas para que puedan seguir gozando de los derechos fundamentales los pocos que lo hacen actualmente), nadie debería escandalizarse demasiado por un planteo de tales características, ya que no se trata de una novedad. Por el contrario, el ordenamiento jurídico en que se sustenta el Estado de Derecho es desde sus inicios una construcción normativa tendiente a preservar los intereses de las clases dominantes, por lo cual hablar hoy de “derecho a la seguridad” no es otra cosa que blanquear una situación de hecho: que la seguridad para la realización de sus negocios privados es la finalidad principal para la que fueron incorporados en los textos constitucionales los derechos fundamentales.

Vale decir que, contrariamente al modelo de Baratta y Giannoulis, “seguridad de los derechos” y “derecho a la seguridad” no pueden ser vistos como términos antagónicos, sino que “derecho a la seguridad” es el nombre que adquiere la “seguridad de los derechos” en esta encrucijada de la historia, en la que al Estado constitucional, si quiere garantizar los derechos fundamentales de las clases dominantes, no le queda otra alternativa que ejecutar políticas drásticas contra el delito.

3. ¿Para qué sirven las cárceles?

Siendo ello así, la solución al supuesto problema del delito no tiene nada que ver con la sugerida a través del sexto presupuesto (que si se atacaran las verdaderas causas del delito, o sea si se garantizara a la totalidad de los ciudadanos el goce de los derechos fundamentales, el crimen desaparecería o se reduciría notablemente, volviendo absurdo cualquier reclamo tendiente a acceder a un eventual “derecho a la seguridad”), ya que, desde el siglo XVIII en adelante, no ha cambiado demasiado en materia de violación, incumplimiento y/o desconocimiento de dichos derechos respecto de los integrantes de las clases subalternas¹².

La respuesta, entonces, debe buscarse en otro lado. El sociólogo francés Loïc Wacquant sostiene:

“...el incremento de la criminalidad está ligado al aumento del desempleo y del subempleo. Resulta imposible combatir la inseguridad delictiva sin tener en cuenta su fuente, la inseguridad social, que indudablemente fomenta en aquellos grupos sociales excluidos apropiarse de los bienes de consumo por los medios que les sea posible”¹³.

Llegados a este punto, y aunque el séptimo presupuesto que da sustento a la propuesta de Baratta y Giannoulis (que el Estado es el responsable de llevar adelante estas políticas) queda automáticamente privado de sentido al quedar demostrada la inexactitud de los seis primeros, cabe preguntarse si el Estado puede constituir un instrumento idóneo para ejecutar algún tipo de política dirigida al cambio de la realidad material que he procurado describir.

En este orden de ideas, siguiendo la línea de razonamiento expuesta por Wacquant, y en la medida que el desempleo y el subempleo no son consecuencias indeseadas, sino mecanismos de perpetuación de las relaciones jerárquicas existentes entre las clases dominantes y las clases subalternas, nadie debería esperar que el sistema combata realmente las causas de la inseguridad social, pues ello implicaría labrar su propia acta de defunción. En cambio, parece mucho más coherente que el Estado responda a los reclamos aumentando la dureza de las penas previstas para determinados delitos y los presupuestos para la construcción de cárceles.

Por otra parte, de responder de esta manera, no tendría por qué violar ninguna ley vigente ni haría nada de lo que debiera arrepentirse, en la medida que se ocupara de garantizar condiciones apropiadas de detención. Pero, ¿cuáles son esas condiciones? A título ejemplificador de lo que prescriben al respecto la mayor parte de los ordenamientos jurídicos liberales, en el art. 18 C.N. se precisa que “*Las cárceles de la Nación serán sanas y limpias, para seguridad y no para castigo de los reos detenidos en ellas, y toda medida que a pretexto de precaución conduzca a mortificarlos más allá de lo que aquélla exija, hará responsable al juez que la autorice*”.

Sin embargo, ¿alguna vez las cárceles han sido como las normas liberales dicen que deberían ser y han cumplido las funciones que tales ordenamientos pretenden que deberían cumplir?

Piotr Kropotkin, en su conferencia *Las prisiones* –dictada en Francia durante los últimos años del siglo XIX–, adelanta su opinión negativa al respecto:

“Si tomamos en consideración las varias influencias de la prisión sobre el prisionero, debemos convenir en que, una a una, y todas juntas lo mismo, obran de manera que cada vez tornan menos propio para la vida en sociedad al hombre que ha estado algún tiempo detenido. Por otra parte, ninguna de estas influencias obran en el sentido de educar las facultades intelectuales y morales del hombre, de conducirlo a una condición superior de la vida, de hacerlo mejor que era al ser detenido (...) La prisión no mejora a los presos; en cambio (...) no impide que los denominados crímenes se cometan; testigos, los reincidentes. No responde, pues, a ninguno de los fines que se propone”¹⁴.

El ya citado Foucault coincide con este diagnóstico, pero a la vez hace notar que

“De una manera muy extraña, la historia del encarcelamiento no obedece a una cronología a lo largo de la cual se asistiera a la sucesión sosegada: primeramente, del establecimiento de una penalidad de detención, seguida del registro de su fracaso; después la lenta acumulación de los proyectos de reforma, que darían como resultado la definición más o menos coherente de técnica penitenciaria; luego la utilización de este proyecto, y finalmente la comprobación de su éxito o fracaso”¹⁵.

En cambio, se trata de una historia que no reconoce comprobaciones de éxitos, y en la que “*Palabra por palabra, de un siglo a otro, repítense las mismas proposiciones fundamentales. Y se consideran siempre como la formulación conseguida al fin, aceptada al fin, de una reforma siempre fallida hasta entonces*”¹⁶. Por eso, Foucault se pregunta: “¿No forma parte entonces, el pretendido fracaso, del funcionamiento de la prisión?”¹⁷, para terminar respondiendo que “*Si la institución-prisión ha resistido durante tanto tiempo, y en una inmovilidad semejante, si el principio de la detención penal no ha sido sometido jamás seriamente a discusión, se debe sin duda a que tal sistema carcelario enraizaba profundamente y ejercía funciones precisas*”¹⁸.

Funciones precisas que se derivan de una organización jerárquica de la sociedad y de la necesidad de mantenerla. Funciones jerárquicas que se vinculan con la organización misma del sistema jurídico-penal y penitenciario, y con la pertenencia de clase de aquellos

que ocupan los distintos engranajes del mismo. Funciones precisas, entonces, que apuntan a la conservación de un orden social en el que a los miembros de las clases dominantes les toca mandar y a los de las clases subalternas obedecer, en el que algunos son legisladores y jueces, y otros presos, pero también carceleros.

En este orden de ideas, Kropotkin advierte que:

“En la actualidad, la prisión es posible porque, en nuestra sociedad abyecta, el juez puede hacer carcelero o verdugo a un miserable asalariado. Pero si el juez hubiera de vigilar a sus condenados, si hubiera él de matar a los que manda quitar la vida, estad seguros de que esos mismos jueces encontrarían las prisiones insensatas y criminal la pena de muerte”¹⁹.

A partir de esta constatación, nuevamente se abre a discusión el problema de la distancia entre lo que los textos legales predicán y lo que los actores políticos realizan. Si bien se sabe desde el principio que la cárcel no sirve para reducir los crímenes y educar y resocializar a los delincuentes, y que en la cárcel no se los preserva, sino que se los castiga, se sabe también que se trata de un saber indecible. Por tal razón, los textos legales disfrazan la prisión con el maquillaje de la resocialización, a la vez que –como no podría ser de otra manera, dada la lógica del sistema– los ejecutores de las leyes (pertenecan a las clases dominantes o, como en el caso de los carceleros, a las subalternas) las aplican según sus verdaderas finalidades. Foucault, entonces, llega a una perturbadora conclusión:

“La afirmación de que la prisión fracasa en su propósito de reducir los crímenes, hay que sustituirla quizá por la hipótesis de que la prisión ha logrado muy bien producir la delincuencia, tipo especificado, forma política o económicamente menos peligrosa –en el límite utilizable– de ilegalismo: producir los delincuentes, medio aparentemente marginado pero centralmente controlado; producir el delincuente como sujeto patologizado”²⁰.

En este sentido, en *La verdad y las formas jurídicas* advierte que “*La sociedad contemporánea puede ser denominada (...) sociedad disciplinaria*”²¹, pues ejerce un control basado en la noción de peligrosidad, en virtud de la cual se aparta de la sociedad, enviándolo a la cárcel, al individuo “...considerado por la sociedad al nivel de sus virtualidades y no de sus actos; no al nivel de las infracciones efectivas a una ley también efectiva sino de las virtualidades de comportamiento que ellas representan”²². Tomando como modelo lo sucedido en Inglaterra, este control

social resulta necesario, en palabras del filósofo francés, debido a las nuevas formas que asume la producción, constituyéndose como “...*fortunas compuestas de stocks, materias primas, objetos importados, máquinas, oficinas...*”, respecto de las cuales “*los sectores pobres de la población, gentes sin trabajo, tienen ahora una especie de contacto directo, físico...*”. Este contacto directo, al ser percibido como generador de robo, pillaje y depredación, es la causa de que el gran problema del poder sea “...*instaurar mecanismos de control que permitan la protección de esta nueva forma material de la fortuna*”²³.

En consecuencia, queda suficientemente claro que –además– carece de sentido práctico postular el modelo de la “seguridad de los derechos” como alternativa al del “derecho a la seguridad”. En este sentido, y toda vez que la finalidad del plexo de derechos conocidos como “derechos fundamentales” ha sido siempre garantizar seguridad a las clases dominantes para la realización de sus negocios privados, no debe llamar la atención que –en circunstancias históricas en que la realización de tales negocios parece encontrarse en peligro– su vigencia, si resulta ser uno de los factores que contribuyen a ese riesgo, pueda relativizarse para dar paso, en toda su brutalidad, a lo que se constituye como el objetivo histórico de los derechos fundamentales, o sea el “derecho a la seguridad”²⁴.

Sin embargo, se ha advertido que tal relativización, de existir, no es patrimonio exclusivo de los actuales tiempos, sino que, encontrándose vinculado el nacimiento de los derechos fundamentales con el ascenso al poder de la burguesía, se trata de derechos que han sido siempre funcionales a los intereses de la clase que ocasionalmente ocupe los espacios de poder, y que su reglamentación siempre ha violado los derechos de las clases subalternas para privilegiar los de las dominantes.

En este orden de ideas, Pierre Joseph Proudhon se preguntaba en 1840 por el significado del concepto de “igualdad ante la ley”, advirtiendo su incompatibilidad con el de “propiedad” y demostrando la incongruencia de reconocer al mismo tiempo que el derecho a la igualdad el derecho a la propiedad. Así, refiriéndose a las Constituciones francesas de 1790 y 1793, el autor francés ponía de manifiesto que “Todas suponen una desigualdad de fortunas y de posición, a cuyo lado no puede haber posibilidad de una igualdad de derechos”²⁵.

Por lo tanto, no caben dudas de que si se pide un endurecimiento de las penas, no se lo hace a los fines de resocializar a los delincuentes para que ellos también puedan gozar de los

derechos fundamentales (como surgiría de un análisis literal de los textos legales en materia constitucional, penal y penitenciaria), sino para asegurar los intereses de las clases dominantes, en particular los vinculados con el mantenimiento de su propiedad privada, a través del apartamiento indefinido de la sociedad de los individuos a los que se considera potencialmente peligrosos en ese sentido.

Es decir que, hoy como ayer, la respuesta al auge del delito no debe buscarse en el deficiente cumplimiento de las normas que reglamentan los derechos fundamentales incluidos en los textos constitucionales, porque tales derechos nunca han sido realmente resguardados por las normas sancionadas por el poder. Los derechos fundamentales fueron siempre para los dominantes, y nunca para los dominados.

No por casualidad, en el *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la Miseria*, Proudhon afirma: “*Toda indisciplina de los obreros es asimilable al adulterio cometido por la mujer. ¿No es, pues, evidente que si los tribunales oyesen con el mismo pavor la queja del obrero y la del amo, el lazo jerárquico (...) quedaría roto, y toda la economía de la sociedad arruinada?*”²⁶.

En síntesis, es evidente que los sistemas penales y penitenciarios, tras la máscara de la reinserción del delincuente, han ido amplificando cada vez más las técnicas de control sobre aquellos que cuestionan la organización económica y política (por ejemplo los luchadores sociales) y sobre los que terminan delinquiendo porque no tienen para comer, o porque no tienen trabajo ni expectativa cierta de conseguirlo en el corto plazo.

4. El cambio fuera del sistema como alternativa al cambio en el sistema: una propuesta de solución al problema del delito

Llegados a este punto, y toda vez que el principal motivo del auge del delito es la desigualdad de condiciones económico-sociales que resulta inherente al sistema económico-político-jurídico vigente, la solución al problema del delito debe enfrentarse en términos materiales y no jurídicos. Esto quiere decir que lo que debe asegurarse es la igualdad de condiciones materiales, antes que el cumplimiento en iguales condiciones de determinadas normas. Si hasta ahora no se ha hecho es porque un cambio de tales dimensiones significaría una conmoción del sistema que traería consigo la reforma total de todas las instituciones, incluidas por supuesto las jurídicas, y obligaría a rediscutir seriamente todas las nociones aceptadas hasta ahora como indiscutibles, entre ellas la de “derechos fundamentales”

¿En qué consiste el cambio propuesto? En una transformación total de las condiciones materiales que hoy permiten la persistencia de relaciones económico-sociales basadas en la desigualdad y en la jerarquía, por otras en las que imperen la igualdad y la horizontalidad en la toma de decisiones. Esto es, en un cambio radical del sistema económico-político-jurídico vigente.

Sentado ello, se impone una pregunta: ¿quién podría actuar eficazmente como agente del cambio propuesto?

Ante todo, queda claro que no puede pensarse en el sistema demo-representativo como una herramienta idónea a tales efectos. Dicho sistema es parte del problema a solucionar, pues se trata de un mecanismo político funcional al mantenimiento del sistema económico. Por lo tanto, carecería de sentido que sus actuales beneficiarios apostaran a un cambio que significaría, con la abolición de aquél, la de sus privilegios.

Sin embargo, seguramente algunos se sentirían tentados a postular a un Estado conquistado por las clases subalternas como motor revolucionario. En este orden de ideas, Marx y Engels proponen la conquista del poder del Estado por parte del proletariado, luego de lo cual:

“...se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de poder en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas”²⁷.

Lenin, ampliando la idea, señala que si bien el Estado tal como se lo ha conocido hasta la actualidad es un instrumento para la explotación de la clase oprimida, el proletariado podría utilizar su poder para consolidar su acceso al gobierno y terminar con las clases hostiles al nuevo régimen²⁸. Pero la experiencia de la Francia de 1848, con el ascenso al poder de Luis Napoleón Bonaparte –primero como presidente y luego como emperador– parece haber disuadido a Marx de algunas de las certezas antes esbozadas. En tal sentido, las características particulares del proceso francés lo hacen advertir que

“Es bajo el segundo Bonaparte cuando el Estado parece haber adquirido una completa autonomía. La máquina del Estado se ha consolidado ya de tal modo frente a la sociedad burguesa, que basta con que se halle a su frente el jefe de la Sociedad del 10 de diciembre, un caballero aventurero venido de fuera y elevado sobre el pavés por una soldadesca embriagada, a la que compró con aguardiente y salchichón y a la que tiene que arrojar constantemente salchichón”²⁹.

Mijail Bakunin, avanzando en la misma línea de razonamiento, apunta ya no a los intereses propios de la burocracia alimentada por la máquina administrativa, sino a una cuestión estructural, vinculada con las relaciones jerárquicas inherentes a la propia forma estatal. Así, denuncia en todo aquel que se postula para un cargo público el embrión de un futuro aristócrata u oligarca, sin diferencias sustanciales respecto de quien ocupa el poder por herencia de sangre. Así, demuestra que siempre que se pretenda ejercer alguna clase de dominación sobre un grupo humano, aun cuando se trate de una asamblea constituyente o legislativa surgida del sufragio universal, resulta inevitable que *“...se forme en algunos años un cuerpo de políticos, privilegiados de hecho, no de derecho, y que, al dedicarse exclusivamente a la dirección de los asuntos políticos de un país, acaban por formar una especie de aristocracia u oligarquía política”*³⁰. Consecuencia de ello, *“...no podrán actuar sino en provecho de una minoría dominadora y explotadora, contra los intereses de la inmensa mayoría sometida”*³¹, o sea a favor de la conservación del sistema económico y en contra del cambio social.

Por su parte, Errico Malatesta, ya con la perspectiva crítica que los primeros fracasos de la experiencia de la Revolución Rusa le permitían asumir, comprueba la agudeza del diagnóstico bakuniano, animándose a señalar:

“Para organizar en gran escala una sociedad comunista sería necesario transformar radicalmente toda la vida económica: los modos de producción, de intercambio y de consumo; y esto sólo se podría hacer gradualmente, a medida que las circunstancias lo permitieran y la masa fuera comprendiendo las ventajas de tal sistema y supiese manejarlo por sí misma. Si en cambio se quisiese, y se pudiese, proceder de golpe por la voluntad y la preponderancia de un partido, las masas, habituadas a obedecer y servir, aceptarían el nuevo modo de vida como una nueva ley impuesta por un nuevo gobierno, y esperarían que un poder supremo impusiese a cada uno el modo de producir y midiese su consumo. Y el nuevo poder, al no saber o no ser capaz de satisfacer las necesidades y deseos inmensamente variados y contradictorios, y no queriendo declararse inútil (...) reconstruiría un Estado, fundado como todos los Estados en la fuerza militar y policías (...) como consecuencia tendríamos el desaliento y la parálisis de la producción, el comercio clandestino o fraudulento, la prepotencia y la corrupción de la burguesía, la miseria general y, en fin, el retorno más o menos completo a las condiciones de opresión y explotación que la revolución se proponía abolir”³².

Vale decir, entonces, que para Malatesta la pretensión de un cambio económico y social desde el poder político resulta infructuosa, pues la costumbre de obedecer por parte de la masa deriva en la expectativa popular de que sea el partido gobernante el que resuelva todos los problemas, asumiendo la responsabilidad de la transformación. Ante esta situación, la incapacidad estatal para llevar adelante el cambio y la influencia renovada de los grupos sociales dominantes conducen a los que mandan, para poder mantener la dominación, a la recomposición de las instituciones coercitivas que aseguren a tales grupos el mantenimiento de las mismas relaciones jerárquicas –económicas, sociales y políticas– que en un primer momento se había intentado abolir. En síntesis, lo que debe promoverse es un cambio cultural en la sociedad que haga innecesaria la existencia del Estado.

Robert Paul Wolff, por último, advierte que “*Toda la cultura popular de Estados Unidos muestra, hoy en día, una desconfianza hacia el Estado y sus reivindicaciones de autoridad legítima*”³³, para terminar concluyendo:

“El simple hecho es que una autolegislación unánime, directa y genuina es el fundamento de un Estado realmente legítimo y todos los demás acuerdos políticos constituyen un compromiso implícita o explícitamente pensado para servir los intereses de algunos integrantes de la sociedad y frustrar los de otros”³⁴.

Es decir que, sea porque las burocracias que constituyen la maquinaria del Estado han ido formando a lo largo del tiempo una estructura impermeable a cualquier tipo de cambio que sólo defiende sus propios intereses (como se desprende de la lectura marxista), o por la tendencia de quienes ocupan cargos de gobierno a transformarse en aristocracias u oligarquías (como sostiene Bakunin), o, en fin, porque los ciudadanos desconfían del Estado y sus reivindicaciones de autoridad legítima (como señala Wolff), resulta por lo menos difícil concebir que pueda existir un Estado futuro que ejerza su autoridad eficazmente para incentivar un cambio social duradero.

Siendo ello así, se vuelve evidente la necesidad del cambio cultural esbozada por Malatesta.

En este orden de ideas, la película francesa *Los coristas*, del director Christophe Barratier, en la que se narra la historia de la relación entre el celador Clément Mathieu y los problemáticos niños del Colegio *Fond de l'étang*, y –especialmente– la de su introducción en el mundo del conocimiento por medio del aprendizaje de la música, puede servir como disparador para plantear un modelo alternativo

de organización político-social prescindente del Estado. En *Los coristas*, el método implementado por el protagonista aparece como una respuesta posible al autoritarismo en tanto confesión de impotencia. Mathieu, en un principio, no sabe qué hacer con sus alumnos, pero se da cuenta de que lo que se ha venido haciendo hasta el momento de su llegada ha sido un esfuerzo condenado al fracaso. Y, lo que es peor, que —en la medida que los destinatarios de ese esfuerzo han sido previamente definidos como casos “irrecuperables”— no se ha previsto otro resultado que el fracaso o el disciplinamiento autoritario, que es lo mismo que decir el fracaso.

Ante esta situación, Mathieu —demasiado rebelde como para resignarse— observa atentamente a sus pupilos, y descubre en sus travesuras infantiles, expresadas a través de groseras bromas cantadas, una suerte de vocación por la música, que, pedagógicamente encaminada mediante la formación de un coro, se desarrolla como actividad grupal voluntaria y más o menos autoimpuesta³⁵. Casi de inmediato, para sorpresa del director y del resto de los profesores, tanto la disciplina como el rendimiento de los alumnos comienzan a mejorar.

¿Magia? ¿Casualidad? Nada de eso. Lo que el guión de la película muestra, entre otras cosas, es que, en el campo de la enseñanza, no existen casos irrecuperables sino docentes autoritarios. El celador Mathieu, en cambio, no se presenta frente a sus alumnos como un superior, sino como un igual que conoce algo más sobre música. Desde ese conocimiento, y sólo luego de ponerse de acuerdo con los niños en torno del proyecto común (la formación del coro), se limita a enseñarles a aprender, ayudándolos a desarrollar sus habilidades naturales y a encontrar el lugar en el que, sin perder su individualidad, resulten más útiles a un proyecto común consensuado.

Igualdad, proyecto común, respeto por la individualidad, consenso: parecen ser las palabras claves.

A tales efectos, resulta adecuado tener en cuenta la original definición de “enseñanza” ensayada por Kropotkin:

“Ya se trate de arte mecánico, ciencia o bellas artes, la principal admiración de la enseñanza no debe ser la de hacer un especialista del principiante, sino de enseñarle los elementos fundamentales y buenos sistemas de trabajar, y, sobre todo, a darle esa aspiración general, que más tarde lo inducirá a poner en todo lo que realiza un ardiente amor a la verdad, a mirar con placer todo lo que es hermoso, lo mismo en la forma que en el fondo, a sentir la necesidad de ser una unidad útil entre los demás seres humanos, y conseguir que lata su corazón al unísono con el resto de sus semejantes”³⁶.

En síntesis, adquirir los rudimentos para aprender a aprender, adquiriendo con esos rudimentos la vocación del conocimiento compartido con el grupo del que se forma parte.

El modelo del coro, en el que el director no es más que un coordinador de un conjunto de individuos que cumplen funciones claramente diferenciadas pero igualmente importantes para el éxito del proyecto común, puede ser visto como metáfora de una sociedad futura posible, en la que, sin renunciar a la individualidad, se propendiera a la nivelación económica a través del establecimiento de una organización social cooperativa, en lugar de la actual, basada en la competencia. Una organización social en la que deberían rediscutirse todas las nociones legadas por las tradiciones culturales existentes (entre ellas la de derechos fundamentales), para reemplazarlas, luego de un amplio debate, por otras nuevas que se ajustaran realmente a las necesidades de los seres humanos así organizados. Una organización social, en fin, en la que no se justificarían reclamos de seguridad ni de incremento de penas, porque no existirían condiciones materiales que dieran lugar al delito contra la propiedad ni a la protesta contra el sistema, que han sido –como se ha visto– los objetivos principales de las técnicas de control ejecutadas a través de los sistemas penales y penitenciarios.

Por supuesto que arribar a un modelo de organización social como el esbozado no es una empresa de fácil concreción, ya que no se trataría de un ilusorio cambio dentro del sistema, sino de un cambio cultural radical, encarado desde abajo hacia arriba, como propone Malatesta, y no desde arriba hacia abajo, como aconsejan los cultores del Estado.

Iniciar el camino del cambio requiere de hombres y mujeres con capacidad para ejercer la docencia, pero para hacerlo no como hasta ahora, sino de una manera y con unos contenidos absolutamente opuestos, pues su función principal será la de transmitir a las nuevas generaciones las ventajas de una organización económica, política y social fundada en la cooperación, en la que se encuentren niveladas las capacidades económicas y garantizada la igualdad entre los hombres.

Por supuesto que, en cuanto a los contenidos a transmitir –al decir de Kropotkin– “...*semejante variación supone también una profunda modificación de nuestro actual sistema de educación: implica una sociedad compuesta de hombres y mujeres, cada uno de los cuales pueda trabajar lo mismo con sus brazos que con su inteligencia, en las direcciones que quieran*”³⁷. Es decir, un proyecto

de “educación integral”, que permita superar la distinción artificiosa, generadora de desigualdad y jerarquía, entre aquellos que se dedican al trabajo manual y los que se dedican a las actividades intelectuales.

En cuanto al método de enseñanza, sin duda se requiere del docente un par de esfuerzos extra. En primer lugar, ponerse en un pie de igualdad con los alumnos, aceptando que la única diferencia real entre educador y educandos pasa por el conocimiento de determinadas materias³⁸. En segundo término, interesarse por las necesidades del grupo y de sus miembros, y acordar con ellos el modo de transmisión de los contenidos pedagógicos.

Que el camino propuesto no se encuentra en el terreno de la utopía lo demuestra la experiencia de la Escuela Moderna, movimiento de pedagogía libertaria que durante la primera mitad del siglo xx adoptó la filosofía de enseñanza de Francesc Ferrer i Guàrdia, quien postulaba que:

1. debe impartirse una educación exenta de toda autoridad coercitiva;
2. la instrucción, junto a la formación de la inteligencia, debe comprender el desarrollo del carácter, la cultura de la voluntad, y la preparación de un ser moral y físico bien equilibrado, cuyas facultades estén asociadas y elevadas a su máximo de potencia;
3. la educación moral, mucho menos teórica que práctica, debe resultar principalmente del ejemplo y apoyarse sobre la gran ley natural de la solidaridad;
4. sobre todo en la enseñanza de la primera infancia, los programas y los métodos deben estar adaptados lo más posible a la psicología del niño.

En síntesis, lo que se propone es comenzar a transitar un camino en el que la educación priorice la relación igualitaria entre las personas por sobre todo aquello que pueda encontrarse dogmáticamente preestablecido.

Notas

- ¹ Cf. Baratta, A. y Giannoulis, C., “Derechos y seguridad”, en *Revista Criminología* N° 2, Editorial Ad-hoc, Buenos Aires, 2002, pp. 46-48.
- ² Cf. Marx, K. y Engels, F., *Manifiesto del Partido Comunista*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Beijing (China), 1987.
- ³ Los más importantes de aquellos derechos fundamentales son la libertad, la propiedad privada, la seguridad, el derecho de resistencia y las libertades de conciencia y de religión. Si bien algunos de ellos son señalados por Baratta y Giannoulis como frenos a la postulación de un derecho a la seguridad, se advierte que dicho derecho, en contra de la propuesta de los autores, sí aparece en la nómina de los derechos fundamentales defendidos por la burguesía en los tiempos de su consolidación en el poder. Quizá la respuesta al problema, en la que se avanzará en el presente artículo, no consista en contraponer el paradigma de la “seguridad de los derechos” al del “derecho a la seguridad”, sino en denunciar la contradicción resultante de pretender que pueda existir un derecho fundamental a la propiedad privada junto a, por ejemplo, un derecho fundamental a la igualdad real de oportunidades.
- ⁴ Hasta aquí la descripción crítica de una circunstancia histórica particular desde una perspectiva que busca aplicar de manera concordante desarrollos teóricos marxistas y schmittianos. Dadas las enormes dificultades para determinar con precisión la exacta procedencia económica y social de los integrantes de los grupos que mandan y de los que obedecen en el mundo contemporáneo, he optado por reservar la clásica dicotomía burguesía-proletariado exclusivamente para dicha circunstancia histórica. Sin embargo, en la medida que en la actualidad sigue habiendo dominación económica, sigue existiendo dominación política representada por el Estado y se sigue hablando de derechos fundamentales, todo indica que –aunque quizá con otros beneficiarios y otras víctimas– se mantiene idéntica lógica de funcionamiento entre intereses económicos, poder político y derecho. Por lo tanto, ante la inadecuación de la dicotomía burguesía-proletariado para describir ese fenómeno en los tiempos presentes, he decidido limitarme, para hacerlo, a distinguir entre clases dominantes y clases subalternas.
- ⁵ Cf. Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores Argentina, Buenos Aires, 2005, pp. 277-278.
- ⁶ *Ibid.*, p. 278.
- ⁷ *Ibid.*, p. 280.
- ⁸ Resulta fundamental, en este punto, intentar una definición de “delito”. A tales efectos, Alessandro Baratta, en una obra radicalmente crítica, materialista y antimetafísica –escrita muchos años antes que el artículo del que es coautor con Giannoulis– describe el modelo del derecho penal clásico, señalando: “*El núcleo central de los delitos contenidos en los códigos penales de las naciones civilizadas representa la ofensa de intereses fundamentales, de condiciones esenciales para la existencia de toda sociedad. Los intereses protegidos por medio del derecho penal son intereses comunes a todos los ciudadanos*” (cf. Baratta, Alessandro, *Criminología crítica y crítica del derecho penal. Introducción a la sociología jurídico-penal*, Siglo XXI Editores Argentina, Buenos Aires, 2004, p. 37). Vale decir, entonces, que esta definición, la más popular entre los juristas, se encuentra basada en una perspectiva totalmente ahistórica, de la que sin embargo se hace eco aun en la actualidad el sentido común vehiculado por los medios masivos de comunicación. En conclusión, según dicha definición, el delito, concebido como realidad natural y universal, sería sinónimo de “ofensa de intereses

fundamentales, de condiciones esenciales para la existencia de toda sociedad”, es decir de intereses también de índole natural y universal. Por otra parte, en la definición en cuestión se advierte una relación de índole tautológica entre orden natural y orden jurídico: así como se define como “delito” toda aquella conducta prevista en el Código Penal, así también es la previsión contenida en el Código Penal la que define a una conducta como “delito”. Se produce de esta manera una operación de naturalización no sólo de la realidad material denominada “delito” sino también del propio orden jurídico positivo.

⁹ Consciente del carácter ideológico de la definición del concepto de “delito” a la que se hace referencia en la nota 8, Foucault prefiere hablar de “ilegalismos” para aludir a las conductas contrarias a las positivamente valoradas por los Códigos Penales, para luego ocuparse específicamente de los “ilegalismos” efectivamente sancionados por el poder político, esto es, a determinadas conductas contrarias a lo establecido en el Código Penal perpetradas por los miembros de las clases subalternas. En este orden de ideas, el autor francés sugiere que “...la prisión, y de una manera general los castigos, no están destinados a suprimir las infracciones, sino más bien a distinguirlas, a distribuir las, a utilizarlas; que tienden no tanto a volver dóciles a quienes están dispuestos a transgredir las leyes, sino que tienden a organizar la transgresión de las leyes en una táctica general de sometimientos” (cf. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, op. cit. p. 277). En síntesis, no resulta conveniente suprimir el delito, forma particular de ilegalismo perpetrado por miembros de las clases subalternas, porque hacerlo podría significar el desmoronamiento del velo que oculta las contradicciones existentes en la sociedad y permite, en virtud del sometimiento al poder político por parte de la mayoría de los integrantes de dichas clases, el mantenimiento de un statu quo fundado en relaciones jerárquicas en todos los ámbitos de la actividad humana. El delito sirve al mantenimiento del orden vigente porque, si fuera efectivamente suprimido, sus contradicciones saldrían a la luz y el sometimiento social ya no se encontraría asegurado.

¹⁰ Cf. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 279.

¹¹ Cf. Marx, K., *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, C.S. Ediciones, Buenos Aires, 1999, pp. 25-26.

¹² No se me escapa que durante gran parte del siglo xx, las políticas del Estado de Bienestar parecieron constituirse como una excepción a las constantes históricas enunciadas. Sin embargo, analizadas desde el punto de vista del sistema económico-político-jurídico vigente, no quedan dudas de que dichas políticas fueron una acertada reacción del propio sistema frente el temor de no poder controlar el conflicto social con los instrumentos jurídicos y penitenciarios al alcance de las autoridades. Por tal motivo, ante la perspectiva cierta de que se produjeran en Occidente sucesos similares a la Revolución Rusa de 1917, las clases dominantes aceptaron temporalmente, hasta que pasara el peligro, la redistribución de parte del producto social a cambio de que les fuera garantizada la paz social.

¹³ Bermejo, M. y Belski, M., “La tolerancia cero, una intolerancia selectiva”, entrevista al sociólogo francés Loic Wacquant en *Foro N° 2*, Buenos Aires, agosto de 2000, p. 46.

¹⁴ Cf. Kropotkin, P., “Las prisiones”, en *Las prisiones. El salariado. La moral anarquista*, F. Sempere y Compañía, Valencia, s/f. p. 39.

¹⁵ Cf. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 269.

¹⁶ *Ibid.*, p. 276.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cf. Kropotkin, P., *Las prisiones*, op. cit., p. 67.

²⁰ Cf. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 282.

- ²¹ Cf. Foucault, M., “Cuarta conferencia (la sociedad disciplinaria y la exclusión)”, en *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2003, p. 95.
- ²² *Ibid.*, p. 102.
- ²³ *Ibid.*, p. 119.
- ²⁴ Al respecto, no obstante, cabe recordar que, por más que Baratta y Giannoulis pretendan relativizar la importancia del derecho a la seguridad, prácticamente negando que pueda hablarse de uno, incluso la Constitución francesa de 1793, en el art. 2 de la Declaración de los Derechos del Hombre, establecía que “*Estos derechos* (los derechos naturales e imprescriptibles) *son: la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad*” (lo subrayado es mío). En relación con la Constitución francesa de 1793, resulta esclarecedor el análisis efectuado por Proudhon, al que hago referencia apenas más adelante.
- ²⁵ Cf. Proudhon, P.-J., *¿Qué es la propiedad?*, Hyspamérica Ediciones Argentina, Buenos Aires, 1984, p. 45.
- ²⁶ Cf. Proudhon, P.-J., *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*, Editorial Americalee, Buenos Aires, 1945, p. 644.
- ²⁷ Cf. Marx, K. y Engels, F., *Manifiesto del Partido Comunista*, *op. cit.*, p. 59.
- ²⁸ Cf. Gambacorta, M., “La lucha política en Lenin”, en D’Auria, A., y Venier, C. (coordinadores), *Derecho y Política*, Editorial La Ley, Buenos Aires, 2005, p. 21.
- ²⁹ Cf. Marx, K., *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, *op. cit.*, pp. 128-129.
- ³⁰ Cf. Bakunin, M., *Dios y el Estado*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2003., p. 33.
- ³¹ *Ibid.*, p. 37.
- ³² Cf. Malatesta, E., “El anarquismo comunista”, en *Anarquismo y anarquía*, Ediciones Tupac, Buenos Aires, 2000, pp. 29-30.
- ³³ Cf. Wolff, R. P., *En defensa del anarquismo*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 1998, p. 22.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 30.
- ³⁵ En la película *Ensayo de orquesta*, del director de cine italiano Federico Fellini, también se toma un motivo proveniente del mundo de la música –en este caso el de la orquesta–, para ilustrar las nefastas consecuencias sociales que se derivan del colapso de un modelo de organización social basado en la cooperación.
- ³⁶ Cf. Kropotkin, P., *Campos, fábricas y talleres*, F. Sempere y Compañía, Valencia/Madrid, s/f; p. 220. Se trata de una definición respecto de la cual corresponde hacer una pequeña salvedad, toda vez que hasta aquí he venido hablando de “educación” y en la traducción de A. López White de la obra del pensador ruso, que se encuentra a mi disposición, se habla de “enseñanza”. En tal sentido, la mencionada traducción no permite vislumbrar que Kropotkin haya querido conferir distintos significados y/o alcances a los términos “educación”, “instrucción” y “enseñanza”. De allí la decisión de emplear, a los fines de este artículo, la definición kropotkiniana del término “enseñanza” para referirme a “enseñanza” como sinónimo de “educación”.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 202.
- ³⁸ De ello se sigue que el papel del maestro irá cambiando según la edad y el grado de conocimiento de sus discípulos. Mientras que su función como guía será inevitablemente mayor en los primeros años de la formación, cuando el niño carece prácticamente de todo conocimiento y necesita de alguien que dirija su aprendizaje, irá evolucionando hacia una situación relacional cada vez más igualitaria a medida que el educando se aproxime a los niveles terciarios y universitarios.

NOCIONES EDUCATIVAS ANARQUISTAS:

EL PROBLEMA DE LA AUTORIDAD EN LA EDUCACIÓN

Luciano Ariel Fornasero

Partiendo de la base de la aversión que sienten los anarquistas por el Estado, en tanto lo consideran fuente de sujeción y autoridad impuesta a los hombres en desmedro de su desarrollo personal y social, no parecerán extrañas las fervientes y variadas críticas propiciadas por las distintas escuelas libertarias a la institución escolar estatal y/o formal, toda vez que descubren en ella uno de los métodos mediante los cuales se ejerce un control sobre los individuos, tendiente a perpetrar y consolidar la supremacía estatal y tratando de impedir el desarrollo de conductas que pongan en juego ese predominio. Como señalara Francesc Ferrer i Guardia: *“Los gobiernos se han cuidado siempre de dirigir la educación al pueblo, y saben mejor que nadie que su poder está casi totalmente basado en la escuela, y por eso la monopolizan cada vez con mayor empeño”*¹. Por ello, prácticamente ningún teórico libertario ha dejado de opinar, criticar y hasta aconsejar sobre las medidas a tomar respecto de la educación alternativa que debe impartirse.

La pretensión del presente artículo no es repasar las distintas teorías críticas que han esbozado las corrientes libertarias a lo largo de la historia. Semejante tarea sería demasiado ardua, por resultar prácticamente imposible la confrontación de cada uno de los trabajos, artículos y panfletos inspirados en las ideas pedagógicas anarquistas. Por esta razón, nos conformaremos con nombrar y desarrollar brevemente y en sus lineamientos principales las que consideramos como primordiales, por provenir de íconos de esa corriente ideológica.

La desviación autoritaria educativa

El principio de autoridad es quizá la raíz de la crítica anarquista; bastará recordar que Faure lo definió como la “causa del dolor universal”². Es a partir de esta concepción, entonces, que podremos comenzar a comprender las variadas objeciones que recibe y ha recibido desde mediados del siglo XIX la institución escolar, las cuales apuntan en gran medida al fuerte arraigo autoritario en el que funda y justifica su actuar. En este orden de ideas, si bien entre las ramificaciones teóricas libertarias existen

diferencias, sutiles y no tanto, respecto del modo de organización social, aquéllas devienen en menores y casi ínfimas a la hora de condenar el actuar de la educación estatal y/o formal, así como a la de aconsejar un método pedagógico a impartir.

En primer lugar, teniendo en cuenta las temperamentales críticas que se han realizado tradicionalmente desde el anarquismo a la religión y, fundamentalmente, a la Iglesia Católica, no cuesta demasiado comprender por qué se condena la educación religiosa, a la que se acusa de promover la inculcación de valores abstractos sin correlato lógico alguno, en desmedro de la razón y la naturaleza del hombre. Por el contrario, desde el pensamiento anarquista se sostiene que el aprendizaje debe fundarse exclusivamente en la razón y en el conocimiento de las leyes naturales, desechando todo tipo de conclusiones que no se deriven de la observación y de la experiencia, y descartando todas las ideas preconcebidas puramente tradicionales o místicas.

En este orden de ideas, si la educación tradicional consolida y perpetúa la hegemonía del Estado en desmedro de la naturaleza del hombre, ya sea individualmente o asociado, será una educación basada en la razón un arma fundamental para romper con la supremacía estatal, las clases dominantes y las ideas preconcebidas. En este sentido, como alternativa a la autoridad erigida desde la escuela contra los alumnos, que redundaba no sólo en violencia física o moral sino en la imposición obligatoria de un conocimiento programado destructor de toda originalidad, iniciativa y responsabilidad, Bakunin aventura que cuando las leyes naturales *“hayan sido reconocidas primero por la ciencia y que la ciencia, por medio de un amplio sistema de educación y de instrucción popular, las haya hecho pasar a la conciencia de todos, la cuestión de la libertad estará perfectamente resuelta”*³. Así, si los hombres tomaran conciencia de que la única autoridad a respetar es la derivada de las leyes de la naturaleza, y rechazarán la desviación autoritaria que transforma al individuo en esclavo de ideas preconcebidas.

La existencia de un programa educativo único, que se aplica sobre la totalidad del alumnado sin importar los sentimientos, las virtudes, las deficiencias ni las capacidades personales, es uno de los puntos donde se concentran gran cantidad de las críticas dirigidas desde los sectores libertarios a la educación formal. En este sentido, Proudhon ha comprendido que esta concepción de la educación no contribuye a la emancipación social, pues sólo fomenta el individualismo de sus destinatarios, que se encuentran expuestos a una permanente competencia,

a través de “*criterios de valoración absurda que estimulan la vanidad y crean desigualdades dolorosas sin conseguir individualizar los méritos y las capacidades*”. Así, a quienes no satisfacen las necesidades impuestas en forma arbitraria desde el sistema, se les aplican “*castigos crueles que ofenden la dignidad personal*”.

La desviación autoritaria en la educación formal es la raíz común de todas las críticas a la institución, sea cual fuere la ramificación libertaria desde la que provengan. Para Max Stirner, “*desde pequeño el niño estudia no para crear sino para aprender, para depender de la potencia de las ideas*”. Cara de una misma moneda, desde la perspectiva de la educación estatal se le imponen objetivos que no coinciden con los personales: “*¿Quién habría notado, consciente o inconscientemente, que toda nuestra educación consiste en generar sentimientos en nosotros, esto es, inspirándonos en vez de dejarnos a nosotros su generación sea cual fuera el resultado?*”⁴. Los jóvenes resultan acosados durante el período escolar “*para que aprendan las viejas cantinelas, y una vez que las han asumido, se los declara maduros*”⁵.

En virtud de lo expuesto, no sólo se trata de las debilidades exhibidas por la educación formal, sino más bien de un sistema de recompensas o castigos, según sean valoradas las conductas de los alumnos por un tercero, por el maestro, por el cura, por el Estado, que no hacen más que contribuir al afianzamiento del sistema socioeconómico imperante, al acostumbrar a los niños, desde el primer día en que ingresan en la escuela, a una competencia voraz con sus compañeros:

“...la vanidad enloquecedora en los altamente premiados; la envidia roedora y la humillación, obstáculo de sanas iniciativas, en los que han claudicado; y en unos y en otros, y en todos, los albores de la mayoría de los sentimientos que forman los matices del egoísmo”⁶.

La autoridad en la educación

Si bien se propicia un fuerte ataque al autoritarismo escolar, no suele valorarse como una solución inteligente el prescindir de autoridad en la educación. Aunque la crítica y la razón tienen que ser necesariamente la guía del hombre, el mismo Bakunin reconoce que en ciertos casos conviene razonablemente “*inclinarnos*” ante la autoridad de los “*hombres especiales*”:

“Cuando se trata de zapatos, prefiero la autoridad del zapatero; si se trata de una casa, un canal o de un ferrocarril, consulto la del arquitecto o del ingeniero (...). Pero no dejo que se impongan a mí ni el zapatero, ni el arquitecto, los escucho libremente y con todo el respeto que merecen su inteligencia, su carácter, su saber, pero me reservo mi derecho incontestable de crítica y de control”⁷.

Resulta factible, por tanto, justificar algún resabio de autoridad que recaiga sobre la figura del maestro, pero no sobre la de cualquier maestro. Pero la fuerte repulsión que Bakunin demuestra para con los “funcionarios” de la religión, parece repetirse contra los “educadores” del Estado: “...*los profesores de la escuela moderna (...) se convertirán necesariamente, unos sin saberlo, otros con pleno conocimiento de causa, en los enseñadores de la doctrina del sacrificio popular a la potencia del Estado y en beneficio de las clases privilegiadas*”⁸.

Por el contrario, la autoridad que recaiga sobre las espaldas de los “nuevos” maestros se asemejará a la autoridad del “zapatero”, que sólo podrá ser utilizada para despertar en el alumno el interés por el aprendizaje a través de la razón; pero jamás para pretender inculcar un conocimiento divino, teológico o metafísico: “...*habrá que eliminar ante todo esa ficción de dios, el esclavizador eterno y absoluto, y habrá que fundar toda la educación de los niños y la instrucción sobre el desenvolvimiento científico de la razón...*”⁹. Por ese motivo, el principio de autoridad al que Bakunin encuentra justificación en el marco del sistema educativo sólo será ejercido en forma estricta en los niños que ingresen en el nuevo sistema educativo, pero se irá restringiendo con el transcurso del tiempo, a medida que vayan creciendo y desarrollándose hasta convertirse en hombres plenos y libres:

“El principio de la Autoridad (...) es legítimo y necesario, cuando se aplica a los niños de baja edad, en el momento en que su inteligencia no está, en modo alguno, aún desarrollada; pero (...) debe aminorarse gradualmente a medida que la educación y la instrucción de los niños avanza, para dejar plaza a su libertad ascendente (...)”¹⁰.

De manera opuesta, y en total concordancia argumentativa, resuelve Bakunin el problema de la educación de los adultos. Debido a su condición de hombres libres, el proceso de educación no podrá girar en torno del principio de autoridad, sea cual fuere la etapa de instrucción que se encuentre atravesando.

Por el contrario, las instituciones donde se imparta este tipo de educación:

“...no serán ya escuelas, sino academias populares, en las cuales no podrá hablarse ya de escolares y de maestros, a donde el pueblo irá libremente a recibir, si lo considera necesario, una enseñanza libre, y en las cuales enriquecido por su experiencia, podrá enseñar a su vez muchas cosas a los profesores que le proporcionarán los conocimientos que él no tiene”¹¹.

Visto lo expuesto, aunque el principio de autoridad no se encuentra del todo excluido en los sistemas educativos propuestos por los autores anarquistas –al menos en el de los desarrollados en este artículo–, sí resulta fuertemente limitado.

En este orden de ideas, adquiere singular interés el lugar que le otorga Max Stirner, a quien suele considerarse como el fundador de la rama anarcoindividualista. Aunque quizá sea este autor quien reduce la autoridad en la educación a su mínima expresión, aún en su pensamiento se mantiene la necesidad de un mínimo de autoridad en el maestro de escuela: la necesaria para fomentar la libertad en el alumno.

A tales efectos, resultan ilustrativos los conceptos expuestos en “El principio falso de nuestra educación, es decir humanismo y realismo” (disertación compuesta entre 1842 y 1844), donde sostiene que *“los educadores tienen la tarea no tanto de instruir y civilizar como de promover la creatividad, y merece el nombre de escuela sólo la que intenta formar espíritus libres”*.

Capacitación intelectual y manual

En cuanto a los contenidos del sistema educativo propuesto desde el pensamiento libertario, ya Proudhon señalaba que *“la educación del pueblo debe partir del trabajo, y dirigirse hacia el trabajo”*.

De acuerdo con esta aspiración, una de las principales críticas de Bakunin a la educación formal vigente gira en torno de la división entre trabajo manual y trabajo intelectual en que ella se funda, pues entiende que, de esta manera, la burguesía resulta beneficiada con el otorgamiento del trabajo de tipo intelectual, quedando reservado para las clases bajas el trabajo de menor reputación, peor remunerado y que requiere el mayor esfuerzo físico, es decir el trabajo manual. Con la finalidad de superar esta situación, Bakunin promueve la “instrucción integral”, entendiendo por tal la que forma hombres dotados parejamente en trabajos manuales e intelectuales, igualando las condiciones “de partida” de los integrantes de la sociedad.

Llegados a este punto, cabe concluir que, en mayor o en menor medida, todas las propuestas emergidas desde el seno del anarquismo giran en torno de la estimulación tanto intelectual como manual del alumno. Los argumentos expuestos por Bakunin, Proudhon y Kropotkin¹² son claros ejemplos en los que se resalta tanto la importancia, como también la esperanza, que se deposita en la educación popular como medio indispensable para el triunfo revolucionario¹³.

Conclusión

De acuerdo con las nociones expuestas resulta ciertamente llamativo cómo, una vez más, las críticas de los teóricos libertarios a las instituciones burocráticas (en este caso particularmente la escuela) conservan plena y total actualidad.

La escuela, pública o privada, que se presenta hoy ante nuestros ojos es un instrumento fundamental para el desarrollo socioeconómico individual. En efecto, en un sistema capitalista donde no sólo la subsistencia, sino también la calidad de vida, dependen de la cantidad de capital acumulado, la institución escolar aparece como el primer escalón en la gran escalera que conduce al éxito social; y esto al punto de haberse convertido en una suerte de encauzadora de las necesidades del mercado, estableciendo las opciones entre las que deben elegir quienes pasan por sus filas:

“ya no es posible que el pueblo permanezca ignorante; se le necesita instruido para que la situación económica de un país se conserve y progrese contra la concurrencia universal. Así reconocido, los gobiernos han querido una organización cada vez mas completa de la escuela, no porque esperen la renovación de la sociedad, sino porque necesitan individuos, obreros, instrumentos de trabajo más perfeccionados para que fructifiquen las empresas industriales y los capitales a ellas dedicados”¹⁴.

La persona aparece totalmente anulada. No es posible la libre elección del alumno según sus propios intereses, sino que su futuro se ve completamente limitado por las opciones que impliquen mayor “rentabilidad” en términos económicos. No importa la voluntad personal en cuanto a la decisión de qué orientación encontrarle a la tarea que desarrollará en la única posibilidad que tendrá para vivir su vida: “*La escuela sujeta a los niños física y moralmente para dirigir el desarrollo de sus facultades en el sentido que se desea, y se les priva del contacto de la naturaleza para moldearlos a su manera*”¹⁵.

El “amaestramiento” del alumno, o su equivalente lógico, la educación, consiste hoy en la inculcación de falsos valores, sean éstos morales, religiosos, sociales y/o patrióticos, que actúan como verdaderos limitadores de la libertad individual, tanto personal como ajena.

“No se trata de secundar el desarrollo espontáneo de las facultades del niño, de dejarle buscar libremente la satisfacción de sus necesidades físicas, intelectuales y morales; se trata de imponerle pensamientos hechos; de impedirle para siempre pensar de otra manera que la necesaria para la conservación de las instituciones de esta sociedad; de hacer de él, en suma, un individuo estrictamente adaptado al mecanismo social”¹⁶.

Así la escuela, el sistema educativo formal, persigue solamente un objetivo: el afianzamiento de las doctrinas estatales; la consolidación de la hegemonía del Estado por encima de las personalidades, del niño y del hombre. Inocente resultaría conformarse con las reformas propuestas desde el Estado, porque:

“lo que se ha producido hasta hoy continuará produciéndose en el porvenir; no hay ninguna razón para que los gobiernos cambien de sistema: han logrado servirse de la instrucción en su provecho, así seguirán aprovechándose también de todas las mejoras que presenten. Basta que conserven el espíritu de la escuela, la disciplina autoritaria que en ella reina, para que todas las innovaciones les beneficien. Para que así sea, *vigilarán* constantemente; téngase la seguridad de ello”¹⁷.

Releyendo estas ideas, no cabe duda alguna de que podemos plantear el problema de la educación, y la función de la misma, desde un punto de vista totalmente nuevo, que permita empezar a considerar otros patrones de organización de la misma.

Notas

- ¹ Ferrer i Guardia, F., *La Escuela Moderna*, Editorial Fábula Tusquets, Barcelona, 2002, p. 113.
- ² Faure, S., *El dolor universal*, Editorial Fuego, Buenos Aires, 1929.
- ³ Bakunin, M., *Dios y el Estado*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2004, p. 31.
- ⁴ Stirner, M., *El Único y su Propiedad*, Ediciones Valdemar, Madrid, 2004, p. 101.
- ⁵ *Ibid.*, p. 100.
- ⁶ Ferrer i Guardia, F., *La Escuela Moderna*, *op. cit.*, p. 125.
- ⁷ Bakunin, M., *Dios y el Estado*, *op. cit.*, p. 34.

⁸ Ibid., p. 41.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² En su obra *Campos, fábricas y talleres*, P. Kropotkin dedica un capítulo entero, titulado “Trabajo cerebral y manual”, a la relación entre los dos tipos de trabajo, destacando la importancia de fomentar un tipo de educación que abarque ambos conceptos.

¹³ Esta esperanza en la educación integral no debe llevar a la errada conclusión de que, según los anarquistas, el cambio social provendrá sólo de ella; o peor, que hay que alcanzar primero esa educación como condición para la revolución. Errico Malatesta decía: “...actor entusiasta de la educación (...) estoy en contra del educacionismo, entendido como el sistema que espera sólo la transformación social o principalmente porque se generalice la instrucción y cree y predica que dicha transformación no será posible hasta que todos, o casi, estén educados”, citado en Tomassi, T., *Breviario del pensamiento educativo libertario*, Madretierra, Cali, 1988, p. 211.

¹⁴ Ferrer i Guardia, F., *La Escuela Moderna*, *op. cit.*, p. 113.

¹⁵ Ibid., p. 117.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., p. 118.

ANARQUISMO Y ARTE POPULAR EN LA ARGENTINA

Pablo Darío Taboada

Introducción y aclaraciones

Ante todo, cabe considerar que el objeto de la materia abordada ofrece al investigador una cantidad tan enorme de elementos para la indagación y el análisis, que un estudio exhaustivo debería abarcar asignaturas como la historia social y cultural, pero también la historia de las ideas, la historia del derecho obrero, la sociología de la cultura, la filosofía del arte, el estudio de la literatura nacional, el tango y la canción popular argentina, el teatro y hasta la cinematografía. Sin embargo, ante la imposibilidad de desarrollar en estas líneas una visión pormenorizada de hechos, causas, consecuencias y relaciones de los sujetos históricos comprendidos en la pesquisa, es preciso recurrir a una delimitación consciente de nuestro objeto. En este orden de ideas, me limitaré a describir de qué manera el anarquismo expresó a través de los medios de comunicación de recepción popular sus opiniones críticas en torno de temáticas tales como la teoría del Estado, las vinculaciones entre Estado e Iglesia, el matrimonio, la educación, la organización del derecho de propiedad, el derecho penal, y hasta la positivización de los derechos sociales.

Aun así delimitadas las fronteras de este trabajo, el campo de estudio sigue resultando sumamente complejo, pues no es tarea sencilla la de recopilar todas las poesías, notas de revistas, tangos, obras teatrales o versos payadoriles que abracen conceptos anarquistas, como tampoco la de reseñar la acción militante de cada artista popular identificado con los valores formulados por esa doctrina. Precisamente por ello, se trabajará en base a una selección de datos fácticos, que de ningún modo serán denunciados como los únicos o los más destacados ejemplos de anarquismo popular, sino simplemente como fuentes ilustrativas cuya elección es mera responsabilidad del autor y que no pretenden agotar el análisis de la relación entre cultura popular e ideario anarquista, sino únicamente introducir al lector en ese rico mundo.

El trabajo a desarrollar ofrecerá un marco histórico general de referencia, a los efectos de situar el panorama temporal y el escenario espacial donde se han ido manifestando las expresiones artísticas del caso. Seguidamente, se definirá el concepto de

arte popular que la investigación tendrá en cuenta para destacar sucesos. Por último, se expondrán una serie de ejemplos que graficarán las tendencias del pensamiento anarquista propagadas por algunos poemas, obras teatrales y cantos populares.

En muchos casos, temas vinculados con la Iglesia, las cárceles y la situación de los trabajadores tendrán relación directa con el aparato jurídico del momento.

PARTE I:

BREVE HISTORIA SOCIAL DEL TRABAJO EN LA ARGENTINA

1. Historia del movimiento obrero

a) La inmigración

Tanto antes como después de la batalla de Caseros, la economía del país reposaba sobre la base de las actividades agro-ganaderas, y las industrias no pasaban de ser empresas domésticas y artesanales¹. Desde la década de 1840, el mercado de la lana generaba una serie de actividades importantes que, con el correr de los años, se fueron sofisticando con las exigencias que deparaba la exportación hacia las plazas europeas. Las actividades subsidiarias de la industria agropecuaria, desde 1875 en adelante (principalmente el saladero y la industria de la “grasa”²), fueron creando las condiciones para el surgimiento de una masa de trabajadores que se irían concentrando en Buenos Aires y el litoral del país. Además de saladeros y trabajadores de los molinos de harina, la mayoría de los empleos urbanos que desempeñaban tareas en los diversos rubros de artesanía eran, entre otros: panaderías, zapaterías, sastrerías, construcción de hornos y ladrillos, carpintería, herrería, hojalaterías, mueblerías, joyerías, fábrica de velas, albañilería y pintura, tintorerías, fábricas de jabón, talleres gráficos, barracas y tabacaleras³. En el interior del país se destacaban gran cantidad de agricultores, tejedores y mineros. Con el advenimiento del ferrocarril, miles de personas se emplearon como obreros u oficinistas de empresas de transporte.

De esta manera, se fue constituyendo paulatinamente una masa de trabajadores que, llegando a los albores del siglo xx, era bastante numerosa⁴. La gran cantidad de inmigrantes que llegaba al país reforzaba esta tendencia ascendente.

“El vacío demográfico heredado de la estructura agro-ganadera vigente durante los períodos colonial y poscolonial obligaba a recurrir a la inmigración frente a las transformaciones en curso (...) por la necesidad de mano de obra tanto para la agricultura como para la industria.”⁵

En el año 1870, nuestro territorio contaba con más de un millón y medio de nativos y aproximadamente doscientos diez mil extranjeros, de los cuales la mayoría eran oriundos de Italia, España y Francia⁶. Durante la presidencia de Nicolás Avellaneda (1874-1880), se fomentó la inmigración, impulsando una legislación alentadora en dicho sentido. Por la promulgación y sanción de leyes de 1875 y 1876, la Argentina concedía tierras a los extranjeros para su labor. Asimismo, la ley de colonización e inmigración N° 817 de 1876 declaraba inmigrante a todo aquel extranjero menor de sesenta años que llegara al país con el objeto de establecerse en calidad de obrero, artesano, industrial, agricultor o educador⁷.

En esta inteligencia, a la clase trabajadora urbana y suburbana asentada en Buenos Aires y alrededores se le agregaba un caudal nada despreciable de operadores extranjeros. Dentro de ese núcleo de recién llegados, se irían formando las primeras asociaciones mutuales de trabajadores, que tendrían mucho que ver con el inicio de las primeras actividades de tinte anarcosocialista en la Argentina.

b) La Primera Internacional en Buenos Aires

Desde 1872 funcionaba en Buenos Aires una sección francesa de la Asociación Internacional de Trabajadores. Los miembros de la agrupación habían sido en su mayoría protagonistas de los sucesos acontecidos en la comuna de París poco tiempo antes. Tras su exilio de Francia arribaron a la Argentina e iniciaron contactos con sus pares europeos⁸. Poco después se sumarían a sus filas secciones de trabajadores de Italia y España.

El 14 de febrero de 1875 se desarrolló la primera reunión de la Asociación, que se constituyó formalmente en marzo del mismo año. El grupo de trabajadores se proponía combatir la miseria contra la “*funesta sociedad internacional de parásitos*”⁹. La policía allanó el lugar de reunión, y varios obreros fueron detenidos. El ministro de Gobierno de la Provincia de Buenos Aires, doctor Aristóbulo Del Valle, recibió el parte policial y ordenó a la fiscalía una investigación. El dictamen del fiscal actuante en la ocasión, Juan Fernández, fue terminante en relación con los fines de la Asociación:

“Los propósitos de esta asociación internacional son subversivos del orden social; pues combate a los propietarios a quienes denominan internacional de parásitos; y del orden político, puesto que quieren hacer del Gobierno y de las leyes un patrimonio exclusivo de la clase obrera, erigiéndola en una oligarquía organizada para su propio provecho, en una casta privilegiada”¹⁰.

Sin embargo, el juez Damián Hudson dictó sentencia no haciendo lugar al pedido de la fiscalía, y dejando establecido que la reunión de los trabajadores se encontraba amparada por el derecho de libre asociación reconocido por el artículo 14 de la Constitución Nacional¹¹. Este antecedente sería el origen de un largo proceso de lucha social, que tendría en lo sucesivo a los dirigentes anarquistas como principales protagonistas, y en el que —en respuesta a las peticiones de los trabajadores— la violencia, detenciones y deportaciones irían en marcado aumento.

Las transformaciones de la década de 1880 modificaron la situación laboral. Las relaciones industriales del taller impusieron un duro régimen de exigencias, reglamentaciones y disciplina patronal, que despertaron la atención de los obreros. Doce horas de trabajo diarias en verano e invierno, trabajo nocturno y dominical abusivo, penalizaciones por tardanza de escasos minutos, prohibición de visitas a los obreros, pésimas condiciones de seguridad e higiene, explotación del trabajo infantil y bajos salarios fueron materia constante en las relaciones laborales. A medida que se repetían con insistencia los conflictos entre patrones y obreros, anarquistas y socialistas fueron cobrando mayor significación en las proclamas populares de política social. Asimismo, las autoridades decidieron una abierta acción represiva y selectiva contra los dirigentes anarquistas, quienes comenzaron a organizarse a través de federaciones.

c) Organización obrera. La FORA y las leyes represivas

El anarquista español Diego Abad de Santillán, hombre de profusa militancia en el movimiento ácrata de la Argentina, recordaba que el obrero tipógrafo Antonio Pellicer Paraire había sido uno de los principales inspiradores de la organización obrera en nuestro país. A través de sus incisivos artículos de crítica social en el periódico anarquista *La Protesta Humana*¹², Pellicer fue propagando sus ideas, que podrían resumirse en tres palabras: acratismo, libre pacto, solidaridad¹³. Estas opiniones

fueron compartidas por otros militantes de sobrados méritos intelectuales y oratorios como Alberto Ghirardo, Félix Basterra, Pascual Guaglianone y hasta el renombrado jurista Pietro Gori, quien estuvo algún tiempo en nuestro país¹⁴. Merced a la influencia de Pellicer y otros anarquistas que visitaron la Argentina, como Errico Malatesta y Etori Mattei, el sector organizador ejerció un papel destacado en la consolidación del movimiento obrero y, en no mucho tiempo, los anarquistas pasaron a ser mayoría dentro de la FORA, desplazando a los socialistas, que pronto se vieron compelidos a organizar un partido político¹⁵. Desde su fundación en 1901, la Federación Obrera de tendencia anarquista comenzó a ejercer una encendida defensa de los derechos de los trabajadores, llegando a convocar a la huelga general, en el año 1902, en apoyo a las medidas de fuerza iniciadas poco tiempo antes por el gremio de los panaderos.

El gobierno de Julio Argentino Roca tomó drásticas medidas contra los obreros anarquistas. Se declaró el estado de sitio y el Parlamento aprobó la ley de residencia, en claro menoscabo de los integrantes del movimiento obrero, que en su mayoría eran extranjeros.

La ley N° 4144 del 22 de noviembre de 1902 establecía:

Artículo 1°: “El Poder Ejecutivo podrá ordenar la salida del territorio de la República Argentina a todo extranjero por crímenes o delitos de derecho común”. Artículo 2: “El Estado argentino podrá ordenar la salida de todo extranjero cuya conducta comprometa la seguridad nacional o perturbe el orden público.” Artículo 3: “El extranjero contra quien se haya decretado la expulsión tendrá tres días para salir del país, pudiendo el Poder Ejecutivo, como medida de seguridad pública, ordenar su detención hasta el momento del embarco”¹⁶.

Desde ese instante, y en consonancia con las políticas gubernamentales contra los hombres de la FORA, se sucedieron persecuciones, detenciones, deportaciones y castigos, sobre la base jurídica de la precitada ley. No obstante ello, la FORA proseguía su actividad gremial, recurriendo a paros por sector o huelgas generales, y en su tercer congreso, celebrado en 1903, reclamaba mayores derechos laborales: descanso dominical, abolición del trabajo nocturno, obligatoriedad patronal de la contratación de un seguro de vida por accidente de trabajo en beneficio del obrero o su familia. Las ciudades de Buenos Aires y Rosario fueron escenarios testigos de manifestaciones de la Federación Obrera, que fueron reprimidas por las autoridades

policiales causando la muerte de varios obreros. Por tal motivo, la entidad hacía, en sus nuevas proclamas de 1904, un discurso de profundo contenido crítico contra el militarismo.

En atención a las constantes demandas sociales, el gobierno confió al destacado jurista Joaquín V. González la elaboración de un proyecto de ley nacional del trabajo. Los miembros de la FORA fustigaron el mismo, expresando entre otras cosas:

“El proyecto de ley nacional del trabajo solo favorecerá a los capitalistas, por cuanto ellos podrán eludir las responsabilidades que se les asignan y los obreros tendrán que cumplirlas fielmente; (...) es un descarado ardid tendido a los trabajadores para destruir su actual organización, y procesar y encarcelar más fácilmente a los obreros (...)”¹⁷.

La opinión de anarquistas y socialistas no era proclive a considerar a las leyes sobre el trabajo verdaderos derechos obreros, sino simples reglamentaciones sobre las jornadas laborales para seguridad jurídica de los propietarios de los medios de producción. A propósito de este tema, Joaquín Coca expresa en su obra *Derecho burgués y derecho obrero*:

“Los jurisconsultos (...) se sienten inclinados a considerarse exclusivamente como servidores de la clase pudiente (...) lo cual explica que tengan a menos el derecho obrero; que no lo reconozcan, a pesar de un evidente hecho social...; que lo combatan ya con razonamientos sutiles, ya con hábiles confusiones, ya con artimañas capciosas (...). Los políticos y legisladores (...) ignoran la existencia de un derecho consuetudinario obrero, y ocupan su inteligencia en hallar fórmulas que den la impresión de que lo tienen en cuenta en su labor política o legislativa, aunque en realidad, no se salen del marco del derecho burgués”¹⁸.

Los años posteriores fueron de una marcada tendencia huelguista, y en los años 1906, 1907 y 1908, socialistas y anarquistas aunaron esfuerzos en su lucha contra la ley de residencia y la represión impuesta por los presidentes Manuel Quintana y José Figueroa Alcorta, quienes se convirtieron —como anteriormente sus pares Roca y Juárez Celman— en los principales artífices de la lucha contra las ideas libertarias. La huelga general de 1907 acercó a la FORA y a la Unión General de Trabajadores en sus esfuerzos por procurar un mejor nivel de vida para las clases obreras. Ambos grupos expresaban conjuntamente:

“La actitud de la burguesía y de las autoridades argentinas es cada vez más soberbia, más hiriente, más agresiva. De abuso en abuso, de atropello en atropello, se ha llegado a acorralar al proletariado de tal modo que no hay ya vejación que no se le haya hecho pasar ni desprecio que no se le haya infligido con carácter de castigo”¹⁹.

La situación de los trabajadores, en vísperas del centenario de la revolución de mayo de 1810, era paupérrima.

En 1907 los problemas de vivienda eran tan grandes y el precio de la locación de inmuebles exigido por los rentistas era tan elevado, que los proletarios decidieron emprender una protesta contra los excesos de los propietarios; movimiento que se conoció como la huelga de inquilinos, que fue apoyada por los gremios anarquistas. Al poco tiempo de generada la medida, cuando la Justicia de Paz de la Capital no podía brindar celeridad a los reclamos de los dueños de las casas de alquiler, el gobierno reprimió a los huelguistas.

El 1° de mayo de 1909, el gobierno de Figueroa Alcorta, a través del coronel Falcón, reprimió violentamente a los manifestantes anarquistas en la Plaza Lorea, causando la muerte de ocho personas, mientras que otros cientos de manifestantes resultaron heridos²⁰. Para 1910, ese mismo gobierno promulgó la Ley N° 7029, conocida como ley de Defensa Social, en la cual se reglamentaba la admisión de extranjeros y se daba vía libre a las fuerzas del orden para perseguir anarquistas (también socialistas) y burlar los derechos de prensa, asociación y reunión de la clase trabajadora.

El panorama de política social no variaría ni siquiera con el advenimiento al poder de Hipólito Yrigoyen. Muy por el contrario, se aplicó la ley de residencia²¹ y hubo ataques de las fuerzas del gobierno causando la muerte de varios trabajadores en 1917. Asimismo, en enero de 1919 fue reprimida ferozmente la huelga de los talleres metalúrgicos Vasena en la ciudad de Buenos Aires, en 1921 miles de obreros murieron a causa de la represión del coronel Varela en la Patagonia; y también hubo represalias para los huelguistas de La Forestal chaqueña.

Por último, tras el golpe militar de 1930, los anarquistas debieron soportar las persecuciones impuestas por los generales Uriburu y Agustín P. Justo.

Sin embargo, soportando duras adversidades, la FORA continuó marchando, tesoneramente, tras su objetivo. Así, a pesar de la resistencia de la clase gobernante y de los múltiples obstáculos impuestos como freno a las demandas sociales, la

lucha de los trabajadores fue logrando paulatinamente algunas mejoras que se cristalizaron en formas jurídicas, y poco a poco se fue constituyendo una legislación laboral, cuyas principales premisas habían sido proyectadas por los sucesivos congresos de la FORA y también por dirigentes socialistas. Desde la vigencia de la Ley N° 4161, que permitió el acceso del Partido Socialista a la Cámara de Diputados de la Nación en 1904, y hasta casi finalizada la década de 1920, se fueron gestando leyes que tendían a mejorar las nefastas condiciones en la que se encontraban sumidos los trabajadores. En 1905 se promulgó la ley N° 4661 de descanso dominical; en 1907 la ley N° 5291 que reglamentó el trabajo de mujeres y niños; en el año 1914 se sancionó la ley N° 9527 que establecía la inembargabilidad de sueldos, jubilaciones y pensiones (la Caja Nacional de Jubilaciones y Pensiones se había constituido merced a la ley 4349 de 1904)²². En 1915, la ley N° 9688 consagró la responsabilidad patronal y la correspondiente indemnización por accidentes de trabajo sin culpa del obrero. En 1929, bajo la presidencia de Yrigoyen, se dictó la ley N° 11.544 sobre el establecimiento de la jornada legal de ocho horas para el trabajo²³.

Pero debe destacarse que para que todas estas medidas fueran recepcionadas en el papel por el derecho positivo (porque su eficacia siempre ha dejado mucho que desear), la masa de trabajadores tuvo que padecer durante muchos años la indiferencia gubernamental, la persecución y la represión política, y la negación de muchos derechos que, por el contrario, les eran reconocidos a otros habitantes y ciudadanos, como por ejemplo, la libertad de reunión y los derechos de asociación y de publicación de las ideas por la prensa sin censura previa. Los proyectos presentados al Congreso para permitir la posibilidad de otorgar personería jurídica a los gremios eran permanentemente burlados, y el derecho de huelga sólo se reconoció tras la incorporación del artículo 14bis a la Constitución Nacional, luego de la reforma de 1957²⁴.

En estas circunstancias históricas, los trabajadores de tendencia anarquista fueron desarrollando sus actividades de crítica social y propaganda libertaria. Los graves problemas que aquejaban a obreros, inmigrantes y desocupados, entre las dos últimas décadas del siglo XIX y las primeras tres décadas del siglo XX, fueron creando un clima social que sería representado no solamente por los estudios anarquistas de carácter sociológico, jurídico, político y económico, sino también por las manifestaciones del arte popular, que contó en sus filas innumerables partidarios

de las ideas anarquistas. A través del teatro, la poesía y la música popular fueron tratados temas de preocupación jurídica ácrata como el sistema carcelario, el delito y la función de los jueces, el papel del Estado y la Iglesia, el derecho de huelga, asociación y reunión, y la proclama de nuevos derechos sociales para las clases trabajadoras, también alentados por el socialismo.

PARTE II:

ARTE POPULAR Y ANARQUISMO

a) El saber artístico

Ralph Linton enseñaba que la cultura era una configuración, un modo de conducta aprendida cuyos elementos comparten y transmiten los miembros de una sociedad²⁵:

“Merced al lenguaje, la transmisión de la conducta aprendida cesa de estar sujeta al azar. El conocimiento que posee cada generación puede ser transmitido en su totalidad a la siguiente”²⁶.

En este orden de ideas, el arte popular desempeñó una función destacada a la hora de propagar el conocimiento de la cultura anarquista a través del lenguaje de cantos, poemas y prosas de tinte artístico. Alfredo Poviña expresaba que el saber humano no se reducía al conocimiento científico²⁷.

“Cuando el artista realiza su obra de arte, ejerce su saber, emplea un conocimiento de tipo artístico. Hay, saber artístico”²⁸.

Y Cappelletti apunta:

“En todos los países latinoamericanos el anarquismo produjo, además de una vasta propaganda periodística y de una copiosa bibliografía ideológica, muchos poetas y escritores que, con frecuencia, fueron figuras de primera línea en las respectivas literaturas nacionales (...). En Argentina y Uruguay puede decirse que la mayoría de los escritores que publicaron entre 1890 y 1920 fueron, en algún momento y en alguna medida, anarquistas”²⁹.

En tal sentido, el anarquismo argentino, que recibió el aporte militante de Malatesta, Mattei, Pellicer Paraire, Abad de Santillán, Inglán Lafarga y José Prat desde los albores de

su organización, y se nutrió de las sugerencias intelectuales de Guaglianone, Basterra y Gori en el campo académico, tuvo a su vez, en las plumas de Alberto Ghirardo, Eduardo Gilimón, Rodolfo González Pacheco, José González Castillo, Celedonio Flores y Martín Castro, excelentes exponentes en el plano del arte popular, que lograron completar su difusión, llegando a vastos sectores de la población.

b) Centros de difusión anarquista y periódicos

Durante las primeras décadas del siglo xx, se desarrolló en la Argentina una empresa de difusión cultural que trató de acercar la lectura a miles de trabajadores. Merced a la posibilidad de efectuar ediciones de bajo costo, proyectos editoriales dirigidos por José Ingenieros, Ricardo Rojas o Manuel Gálvez, pusieron en circulación colecciones de variados autores que comenzaron a popularizarse. Así llegaron a manos de los trabajadores autores como Julio Verne, Alejandro Dumas, Dostoievski, y entre los argentinos, Sarmiento, Alberdi, Echeverría, José Hernández, y los propios Ingenieros, Rojas y Gálvez, junto a Leopoldo Lugones y Alejandro Korn³⁰.

Los anarquistas y socialistas también habían contribuido a sembrar ese permanente hábito de lectura en los sectores populares. “*En el barrio se acuñó la cultura específica de los sectores populares... fue una cultura letrada*”³¹. De esta manera, los trabajadores que frecuentaban las bibliotecas populares promovidas por los partidarios de Juan B. Justo, o aquellos que concurrían a los centros culturales anarquistas, podían acceder a obras no sólo de carácter literario, sino también de contenido político.

Los círculos anarquistas alimentaron la formación de los obreros con jornadas de debates, estudios y veladas con conferencias, pero también con música, bailes, himnos alusivos a la clase trabajadora y teatro filodramático. En esta temática de las veladas de estudio, bibliotecas, folletines o periódicos, no se diferenciaba la difusión anarquista de la emprendida por el socialismo. La estructura de este tipo de reuniones y tareas de propaganda y enseñanza era similar en ambos sectores. El límite no estaba demarcado con nitidez³². En las veladas era común que se compartiera la representación de una obra de González Pacheco con una conferencia sobre las ideas de Kropotkin. Poco a poco, los simpatizantes anarquistas iban adquiriendo un aprendizaje teórico básico:

“El anarquismo fue un movimiento político e ideológico compuesto casi abrumadoramente por militantes de origen trabajador, que, en buena medida, poseían una formación autodidacta que incluía conocimientos doctrinarios básicos, tanto debido a la lectura de periódicos, folletos y libros, como por la asistencia regular a las frecuentes conferencias dictadas por sus camaradas”³³.

Esta tendencia fue marcando la personalidad de varios artistas populares, que luego reproducirían, desde el talento de su creación, críticas a los problemas sociales ocasionados por los abusos de la propiedad, el dinero o la represión estatal, mientras en cambio proponían ideas de solidaridad, apoyo mutuo, sinceridad y amistad. Dentro de los centros más recordados podemos destacar el Círculo Comunista Anárquico fundado por Mattei en 1884, el Centro de Estudios Sociales promovido por Malatesta en 1886, la Casa del Pueblo, sita en Callao 353, donde se organizaron constantemente veladas y obras teatrales de profusión anarquista³⁴.

La publicación de folletos y periódicos constituyó otro factor importante como punto de expansión de las ideas libertarias. *El perseguido* (1890-96) y *El rebelde* fueron periódicos anarquistas de inspiración individualista, aunque el de mayor significación para la prensa libertaria resultó ser el diario *La Protesta Humana* de tendencia organizadora. Este diario pudo leerse a partir del año 1897, merced al esfuerzo de publicación dirigido originariamente por el ebanista catalán Gregorio Inglan Lafarga³⁵. Allí escribieron, entre otros, Pellicer Paraire, Félix Basterra, Pascual Guaglianone, José De Maturana y Alberto Ghirardo, quien fue director del mismo entre 1904 y 1906³⁶. *La Protesta* también editaba libros y artículos de autores anarquistas a muy bajo precio, y por tal motivo, los lectores empezaron a familiarizarse con *La conquista del pan* y *La ley y la autoridad* de Kropotkin, *En el café* y *Entre campesinos* de Malatesta, *A mi hermano el campesino*, Reclus³⁷. A su vez, se difundieron publicaciones contra la Iglesia, como *Los crímenes de Dios* de Sebastián Faure.

Estos textos ejercieron una notable influencia en la formación de los anarquistas durante las décadas de 1910 y 1920, y entre ellos fue Kropotkin el autor de mayor popularidad en las preferencias de los lectores anarquistas porteños. Cada una de estas ediciones germinaron el ideario anarquista en el pensamiento popular, quien contó, asimismo, con la colaboración del teatro, la música y la poesía para divulgarse ampliamente.

c) El criollismo anárquico

El nombre de Alberto Ghiraldo puede contarse como el de uno de los intelectuales más agudos del anarquismo en nuestro país. En este orden de ideas, no debe pasar inadvertido que su esmerada dirección de *La Protesta Humana* y el suplemento literario que semanalmente su publicaba con el periódico contribuyó enormemente en la transmisión de los conocimientos básicos de esa corriente de pensamiento.

Para hacerlo, eligió dar relevancia a las expresiones artísticas criollas que se sustentaban en las tradiciones más elementales de la literatura gauchesca, en contraposición con las ideas de otros pensadores anarquistas que repudiaban la tradición del criollismo³⁸. El propio Ghiraldo bautizó al suplemento con el nombre de “Martín Fierro”. Así también, Ghiraldo, en su obra literaria *Alma gaucha*³⁹, de fuerte rai-gambre criollista, utilizó la figura del gaucho para simbolizar los principios doctrinarios ácratas en defensa de la rebeldía ante la injusticia y los atropellos de la propiedad, la ley y el ejército. Esa línea, que puede encontrarse en los clásicos gauchescos como *Martín Fierro* de José Hernández, es retomada por Ghiraldo con la intención de hacer prevalecer, al valorar positivamente el sentimiento de la rebeldía criolla, el valor intuitivo de la libertad ilimitada pregonada por los anarquistas. De ese modo, también, al ensamblar en una misma problemática a los trabajadores rurales y a los urbanos, muestra que la miseria, las pésimas condiciones laborales y la falta de libertad para profesar una idea, asociarse a otra persona o trabajar dignamente, eran motivo de preocupación que se vivía tanto en los campos como en la urbe.

En consonancia con el discurso antimilitarista de los hombres de la FORA y los escritos de *La Protesta* contra la ley de residencia y las persecuciones de las fuerzas del orden establecido dirigidas desde la cúspide del orden jurídico-político, Ghiraldo, consciente de que la represión contra los derechos de reunión de los anarquistas, las deportaciones y la violencia física ejercida por la policía o el ejército en ciudades industriales como Buenos Aires, Avellaneda o Rosario, colocaba a los militantes obreros en una posición muy similar a la del gaucho perseguido, presenta como personaje de su obra al gaucho Cruz, un desertor que defiende su libertad ante la pena de muerte impuesta a causa de su desertión⁴⁰.

“Parece evidente que Ghiraldo, al utilizar la gauchesca, y más precisamente la figura del gaucho, instaló una novedad en el discurso anarquista local que arraigó en aquellos grupos vinculados, por ejemplo, a quienes desarrollaban su militancia en los cuarteles y en las áreas rurales en tanto debían dirigirse a conscriptos nativos o peones rurales provenientes de distintas áreas del interior”⁴¹.

Así las cosas, cualquier inquilino de Buenos Aires se verá identificado en el arte popular ciudadano expresado por el tango y el sainete; y cualquier peón de estancia, inmerso en su crisis social, lo hará en el arte campero expresado por la milonga criolla y la literatura gauchesca. Es que la sensibilidad social ante los problemas generados por la desocupación o la falta de libertad era la fuente de las plumas de autores como Ghiraldo, González Pacheco o Celedonio Flores⁴².

“La reivindicación del gaucho perseguido, despojado de su libertad y de su derecho a la tierra, como consecuencia del avance de la propiedad privada, fue una constante en la obra de González Pacheco, tanto en sus artículos periodísticos como en sus obras de teatro. Por ejemplo es el tema fundamental de una de sus obras: *Las víboras*, estrenada por la compañía de Enrique Muiño y Elías Alippi en 1916. Allí el autor reivindica el espíritu rebelde del gaucho y su derecho a moverse libremente. Sobre el final de la obra, Evangelista, uno de sus personajes centrales, exclama ¡Sí, muchacho, sí!, ¡Los alambres son las rejas de la pampa! ¡Es sobre ellos que se quiebra el destino de los gauchos. Meta fierro a los alambres” (R. González Pacheco, *Las víboras*)⁴³.

A través de esta imagen del gaucho rebelde, González Pacheco predica un claro discurso anarquista contrario al derecho de propiedad de terratenientes y latifundistas. La interpretación del autor teatral es compartida por el investigador Horacio Giberti: “*Los hilos del alambrado dan también el golpe de gracia al gaucho, que finaliza inexorablemente su vida andariega...*”⁴⁴. Similar impresión percibió un viajero inglés que recordaba: “*No existe ser más franco, libre e independiente que el gaucho... Nada puede dar idea más noble de independencia que un gaucho a caballo... retrato del bello ideal de la libertad*”⁴⁵.

En definitiva, la defensa de la libertad ante las injerencias arbitrarias de otros hombres o leyes, la prédica contra las limitaciones impuestas por el ejército contra la libre locomoción, reunión espontánea o asociación de pensamientos y personas, las críticas

a la explotación de los capitalistas, rentistas y estancieros contra los derechos de los trabajadores rurales o urbanos, serán materia constante en las denuncias del arte popular anarquista.

d) Eduardo Gilimón y el anarquismo en Buenos Aires

Eduardo Gilimón ha sido uno de los máximos difusores de la cultura popular anarquista a través de su comprometida militancia y su prosa cabal, sencilla y profunda. En el año 1911 publicó un folleto de suma trascendencia para la historia literaria del movimiento obrero en nuestro país, intitulado *Hechos y comentarios*, que fuera posteriormente reeditado bajo el nombre de *Un anarquista en Buenos Aires*⁴⁶.

Gilimón utiliza, para la construcción de su clásica obra, una gran variedad de recursos literarios, entre los que predomina el diálogo espontáneo y natural de los protagonistas (como en la extendida obra de Malatesta *En el café*), junto a un tono de prosa descriptiva capaz de resaltar en breves páginas los postulados fundamentales del pensamiento anarquista, así como su adecuación directa a los problemas sociales que aquejaban a las clases trabajadoras y a los inmigrantes en la Buenos Aires de entonces.

En los primeros tramos del diálogo, en el que se utiliza un lenguaje coloquial con atisbos de picardía y humor político⁴⁷, las palabras de un simpatizante libertario demuestran con meridiana claridad cuáles eran las discusiones que se planteaban de manera permanente en los círculos anarquistas. Entre los temas debatidos figuran las luchas internas entre anarquistas organizadores y antiorganizadores, el papel de la propaganda por los hechos como método de difusión de ideas, marcadas críticas contra los dirigentes políticos y una gran desconfianza contra el régimen democrático como mecanismo electoral⁴⁸, de lo que resulta ilustrativo un elocuente pasaje en el que se pone en tela de juicio la eficacia de las reformas electorales en boga:

“No hay, no ha habido en la historia, gobierno alguno bueno (...) La culpa es de los pueblos. Se ha dicho que cada pueblo tiene el gobierno que se merece, y esto es verdad, principalmente en las repúblicas, donde el pueblo elige a sus mandatarios. ¿Por qué no elige hombres sanos, inteligentes, patriotas?... -¿Y cómo saber cuáles son? Además, ¿se puede estar seguro de que el elegido obre en el gobierno como prometió en el comicio? (...) ¿El partido Radical no haría en nuestro país un gobierno ejemplar, modelo?... Entre los radicales hay sin duda hombres

honestos, íntegros y de un gran valor intelectual⁴⁹. Pero no lo son todos. Yo conozco radicales que son meros caudillos, plagados de defectos y en cuyas manos no depositaría ni un peso. ¿Y quién nos garantiza que Alem, el gran prohombre del radicalismo, el intransigente por excelencia, no sería un nuevo tirano desde la presidencia de la República?”⁵⁰.

En otra parte de la obra, ya en mera prosa política, Gilimón ataca los presupuestos jurídicos del derecho burgués y propone la construcción de un derecho nuevo en beneficio de los trabajadores. También repudia el derecho de propiedad privada en estos términos:

“en todas partes se está elaborando un derecho nuevo, un régimen social y político distinto del vigente. El respeto a la idea de propiedad ha ido desapareciendo de la mentalidad de los trabajadores, dando en su lugar preeminente puesto a la idea del trabajo como única y legítima propiedad, como primer derecho, como base de todo en cuanto existe. Llegar a concebir que una cosa es ilegítima es predisponerse a destruirla. Y esto es lo que ocurre con el derecho de propiedad. Un gran número de personas le niegan legitimidad. Y otro número semejante, al mismo fin, también niega que sea legítimo el derecho a gobernar, el derecho de unos hombres a mandar sobre otros, aunque éste se encubra con el título de democracia y se fundamente en el sufragio universal, cada día más puesto en tela de juicio y cada día más desacreditado”⁵¹.

Gilimón defendió en su escrito el derecho de huelga de los trabajadores y criticó duramente las leyes represivas impuestas por el poder reinante, tales como la ley de residencia y la ley de defensa social. Decía al respecto:

“El 22 de noviembre (de 1902) quedó iniciada la era de represiones, e incorporada a la legislación nacional una ley contra los extranjeros, en virtud de la cual la policía puede expulsar a todo habitante del país que no haya nacido en él, sin formación de causa, sin someterlo a juez alguno, sin conceder derecho de defensa y sin tener en cuenta si el extranjero está radicado en el país hace un día o cuarenta años. Si tiene o no mujer o hijos argentinos, si cuenta con propiedades muebles o inmuebles en el país o carece de todo bien de fortuna... También son extranjeros los capitalistas y sin embargo...”⁵².

Sobre la ley de defensa social esgrimía:

“La libertad de imprenta ha muerto. Los derechos de reunión, manifestación y asociación quedan suprimidos... sometidos al criterio policial... las libertades legendarias del país han desaparecido (...). A esa madurez legislativa no ha llegado aún el parlamento argentino, poco dado, (...) a estudiar, a profundizar el derecho y a preocuparse de la sociología, rama de los conocimientos humanos hoy imprescindible, que es forzoso tener en cuenta para poder legislar... Extraño olvido en hombres de leyes, como son en su mayoría los diputados y senadores de la Nación (...) Después de la ley de defensa social, se ha visto palpablemente su inservibilidad, por cuanto que a pesar de ella la agitación obrera ha alcanzado proporciones iguales y (...) la propaganda anarquista ha continuado”⁵³.

Y, como corolario de su ajustada crítica jurídica, podemos citar la siguiente observación respecto de la base del orden legal:

“Las mismas libertades públicas, esa amplitud de derechos que la Constitución Nacional concede a los habitantes de la República, han hecho que las autoridades, ante el fenómeno anarquista, hayan recurrido al único medio coercitivo que tenían a mano: la violencia. Cuando la legislación ha sido remendada, cuando las leyes represivas han desvirtuado el espíritu de la ley fundamental, anulándola y haciendo que la Nación pierda por entero su característica liberal para caer en el extremo opuesto”⁵⁴.

Hechos y comentarios se convirtió en un símbolo de expresión popular entre los trabajadores que pujaban por la defensa de sus derechos en los inicios de la década de 1910, y con su gran difusión, Gilimón tuvo el mérito de acercar a los huelguistas las básicas premisas alentadas por el pensamiento anarquista. Como escritor popular y como militante su contribución ha sido ejemplar y su fidelidad al movimiento ácrata sólo claudicó con su muerte.

e) El teatro de González Pacheco y González Castillo

Rodolfo González Pacheco

En puntos anteriores habíamos adelantado el compromiso de Rodolfo González Pacheco con la divulgación del pensamiento ácrata. Como vimos, en su obra *Las víboras* utilizó la figura del gaucho para relatar la rebeldía ante el avance de la propiedad privada del estanciero en desmedro de la libertad del criollo.

En otra de sus piezas teatrales, *El sembrador*⁵⁵, Carlos, el personaje anarquista de la obra, propone el sembrado de la tierra como alternativa ante el sistema capitalista, pero a más de eso comulga con un ideal libertario que pretende sembrar, a través de la fraternidad, la amistad y la renuncia al egoísmo entre los hombres. En este orden de ideas, cuando el sembrador decide poner fin a su trabajo en una chacra para partir a otra con el anhelo de seguir sembrando en otro sitio, repudia el dinero y renuncia a la gratificación que el patrón quiere otorgarle: “*Míos o suyos son sucios los pesos. Entre amigos no se debe hablar de plata*”, le dice Carlos a su patrón. *El sembrador* enseña que los cercos y los obstáculos están dentro de cada hombre y que, para vencer los escollos de la libertad externa, el hombre debe liberarse trabajando con el arado y la siembra. La imagen del sembrador metaforiza la esperanza de ver crecer las semillas de sus ideales libertarios.

Aunque la trama da un giro al enterarse Carlos que su amada, la hija del patrón, espera un hijo suyo, el sembrador anarquista, fiel a su sentimiento de libertad, decide marcharse en procura de continuar su prédica solidaria en otros lares⁵⁶.

Con estas palabras justifica su proceder:

“Yo soy uno de los tantos sembradores que recorren el mundo. Como yo hay muchos. A través de las ciudades, los mares, y los desiertos, cruzan mis compañeros tras los arados. Y la aurora los saluda, el mediodía los bendice y la noche se los traga como un túnel. Pero ellos siguen. Y aquí labran una chacra, allá sacan un periódico, y más lejos, sobre un barco, flamean un verso. Obreros, apóstoles y poetas que se hacen duros, curtidos aguantadores de todas las inclemencias y todas las intemperies. ¿Para qué?... ¿Para acumular fortuna, señorear gloria o poder? ¡No... No! Para sembrar tan sólo; sembrar aquello que más precisan los hombres: fe en la vida, esperanza en la justicia, amor!”⁵⁷.

Sin embargo el patrón, Don Santos, al enterarse de la noticia hierde de muerte al sembrador⁵⁸, quien entre sus últimas palabras dice: “*¡Pero mi arado queda!... en su tierra Don Santos, en tus instintos Valerio (a su cuñado y compañero de faenas); en tu entraña Rosaura. Mi arado queda. ¡Parece un barco que avanza!*”⁵⁹.

La problemática del trabajador urbano tampoco está ausente en la obra del autor de *El sembrador*. Así, los acontecimientos sucedidos en los talleres Vasena, la Patagonia y el Chaco, y el acrecentamiento de la represión estatal contra la agremiación obrera y su derecho de proclamar mejores condiciones laborales

y sociales, lo llevan a describir, en *Hijos del pueblo*⁶⁰, las penurias que vivían todos aquellos trabajadores que sufrían persecuciones encaradas desde el Estado en detrimento de su derecho de libre pensamiento y asociación. Su protagonista, Claudio, vuelve a su hogar con su hermana y su madre, después de algunos años en prisión por haber defendido su derecho de huelga⁶¹; vocero de la lucha obrera anarquista, regresa enfermo buscando la tranquilidad del hogar. Aunque permanentemente sus compañeros solicitan su presencia para encarar una nueva huelga, las negativas de la familia de Claudio son contundentes. Sin embargo, el protagonista no se siente cómodo en su rol de pasividad.

“La belleza es poca cosa para aquel que marcha tras la justicia. ¡Con el pueblo para el pueblo! Ése fue mi sueño. ¿A qué engañarme ahora?... Arte, trabajo, amor..

Dentro de mí en mi conciencia eso tiene un solo nombre: miedo a la lucha, miedo a la vida, miedo a todo!”⁶².

Así planteadas las cosas, los metalúrgicos –en clara referencia a las jornadas de la semana trágica– salen de un taller cercano a la casa de Claudio y marchan por las calles en pos de la huelga y al canto del himno anarquista: “*Hijo del pueblo te oprimen cadenas*”. Cuando un veterano ácrata, maestro de Claudio en la cultura libertaria, llega a casa de éste pidiendo ayuda, éste –al ver a su viejo compañero desfallecer– renuncia a la tranquilidad de su familia y abandona a los suyos para sumarse al resto de los obreros al grito de ¡Viva la huelga!

Las denuncias esgrimidas a través del arte de González Pacheco anuncian el alerta de los oprimidos y alientan la fuerza de sus reclamos. En una época donde los derechos sociales estaban lejos de cristalizarse, y las manifestaciones obreras eran burladas por el orden establecido, el teatro de González Pacheco abogó con eficacia por los deseos de los militantes anarquistas, que se encontraban censurados y cercenados en la práctica pública del derecho y la política.

José González Castillo

Reconocido intelectual, periodista, hombre de letras, autor y director teatral de primera línea en la historia del teatro argentino, padre del no menos conocido músico y poeta del tango Cátulo Castillo⁶³, fue uno de los mayores exponentes del anarquismo en el teatro y en la música ciudadana⁶⁴. De su afán de propagación

de las ideas anarquistas resulta inmejorable ejemplo una de sus obras mejor logradas, *La santa madre*⁶⁵, escrita en colaboración con Vicente Martínez Cuitiño.

La historia narra el regreso al país de Eduardo, hijo de un hombre de cierta fortuna, luego de un viaje por Europa. Al llegar se entera del próximo casamiento de su madrastra con un abogado, diputado conservador muy cercano a la Iglesia Católica. El retrato familiar de su padre es reemplazado por uno de un clérigo y, aprovechando su influencia sobre el letrado, algunos hombres de la Iglesia pretenden que la viuda, devota simpatizante de la religión católica, done permanentemente parte de su fortuna a los conventos del clero. Eduardo, que en Europa había tomado contacto con ideas anarquistas y socialistas, se enfrenta al diputado y a los hombres de la Iglesia que irrumpen en su casa y, en un momento, él y un amigo de pensamiento anarcosocialista se enfrentan con éstos de la siguiente manera:

“No soy yo quien niega la libertad de pensar... son ustedes quienes se limitan a las estrecheces misteriosas del dogma... niego el dogma; niego las limitaciones y las interpretaciones convencionales de eso mismo que no reconoce límites. Niego la política en la religión, el interés en las creencias, el comercio de la fe.

Y la Iglesia que encierra sus principios en fábulas terroríficas, que impone sus pragmáticas en dogmas inaveriguables, que se oculta a la razón y a la ciencia, que quiere gobiernos y que busca dominios y propiedades, no hace religión sino que hace comercio... y busca el dominio, no ya espiritual sino material de sus órganos, aun a trueque de beneficiar los más bárbaros y anticuados sistemas. Ayer imperialista con Alemania, hoy democrática con los aliados por su triunfo”.

Su amigo agrega:

“...la Iglesia subsiste mintiendo, y no puede ser en consecuencia, reguladora ni de moral, ni de costumbre, ni puede ser norma de perfección, y de progreso, cuando es monárquica en Italia, republicana en Francia, demócrata en Estados Unidos, y ayer autócrata y hoy maximalista en Rusia”.

El cura le contesta: “*¡La Iglesia no entiende de política!*”, a lo cual, los anarquistas responden: “*Pero hace política y apoya a los gobiernos y se mete en ellos. Dios está con los malos cuando son más que los buenos*”.

Cuando el párroco dice: “*La Iglesia ha sido siempre defensora de la libertad*”, Eduardo arguye:

“Cuando la libertad era inevitable. Sudamérica es el único reducto que queda en el mundo convulsionado por las nuevas corrientes, para la Iglesia política. Desaparecido el predominio papal en Francia, en Inglaterra y en Italia por la democracia; en Alemania, Rusia y Austria por la revolución; en Norte América por la libertad de creencias, sólo resta a la Iglesia esta parte del continente, tan rica como ingenua, donde ha puesto sus miras, la ambición vaticana, y donde hoy por hoy tiene sus mayores capitales... ¡Lo prueban el Ecuador, Chile y Bolivia administrados por el clero. Lo prueban el Brasil y la Argentina, donde la Iglesia redobla sus actividades y se apresta a gobierno!”⁶⁶.

Los autores son contundentes a la hora de dirigir sus críticas contra la Iglesia y los sistemas políticos en general, en cuanto ambas instituciones combinan esfuerzos e intereses para hacer predominar sus decisiones sobre las personas. El repudio de González Castillo a la complicidad de las relaciones de poder entre cualquier forma de gobierno y la Iglesia remonta al pensamiento de Bakunin, quien en su obra *Dios y el Estado* enseña que el desenvolvimiento de los diversos sistemas religiosos ha seguido, siempre, el desarrollo real de las relaciones políticas y económicas⁶⁷.

La santa madre también ataca la educación religiosa impartida por el catolicismo cuando el protagonista decide retirar a sus hermanos menores de un convento donde se hallan pupilos, en clara manifestación de apoyo a la educación laica. Finalmente, aunque la obra culmina con la promesa de casamiento entre la viuda y el diputado conservador, Eduardo logra que sus hermanos dejen de asistir al colegio religioso, impide futuras donaciones de dineros o terrenos al clero y reemplaza el retrato del cura, que adornaba las paredes de su casa, por el de su padre, antiguo defensor de ideas ateas y anticlericales.

f) El aporte del tango en el ideario anarquista

El tango, como expresión musical, literaria y sociológica, no ha sido materia de estudio constante en investigaciones históricas de carácter sociocultural⁶⁸. Sin indagar los motivos que han llevado a tan frecuente olvido en los estudios históricos, diremos que el desarrollo del tango como género artístico no ha marchado de manera independiente o indiferente al desenvolvimiento de la historia social de nuestro país. En tal sentido, las precarias condiciones de vida urbana y suburbana fueron materia de inspiración para varios hombres de tango.

Aunque no todos los que describieron y denunciaron los males sociales de aquellos años eran partidarios de la doctrina anarquista, sí se sentían identificados con un anarquismo intuitivo, evidenciado en la sensibilidad social derivada del espíritu de solidaridad y rebeldía para combatir las injusticias⁶⁹. Entre los que se sintieron atraídos por el movimiento ácrata de nuestro suelo se cuentan Pascual Contursi, Dante A. Linyera y Celedonio Flores⁷⁰, a quienes no habían pasado desapercibidas las ediciones del diario *La Protesta* en las que se difundían las obras de Eliseo Reclus y, sobre todo, de Piotr Kropotkin.

Si bien no se conocen versos de Contursi dedicados al movimiento anarquista o a sus ideales primarios, sí se sabe que, como trabajador, participó activamente de las huelgas de principios de siglo organizadas por la FORA y la UGT, y arengó íntimamente por los valores libertarios. En cuanto a Dante Linyera, hombre proveniente de la bohemia intelectual, difundió en la década de 1920, a través de la edición de la revista *El alma que canta*, un sinnúmero de poemas, canciones y tangos de fuerte contenido social⁷¹.

Con respecto a Celedonio Esteban Flores, uno de los más célebres poetas del tango, en los años en los cuales la lectura de *El apoyo mutuo* y *La conquista del pan* era moneda corriente entre la bohemia intelectual, describió con enorme sutileza literaria y profunda crítica social, en tres tangos como *Gorriones*, *Sentencia* y *Pan*, problemas tales como la pobreza, la desocupación, los motivos que inducen al delito y el papel de la justicia ante las transgresiones a la ley penal.

En *Gorriones* relata los inconvenientes por los cuales debe transitar toda persona que no alcanza a cubrir sus necesidades básicas. También desprecia el sistema monetario y la acumulación de riquezas materiales, al son que realza valores como la solidaridad, la amistad y la libertad: algunas de las frases del mencionado tango alcanzan para ilustrar las coincidencias de Flores con las ideas de Kropotkin:

“El sol es el poncho del pobre que pasa,
mascando rebelde blasfemias y ruegos,
pues tienen horrible tragedia en su casa,
tragedias de día, sin pan y sin fuego

(...)

Nosotros, gorriones del hampa, gozamos
amistad sincera en días de farra,
que importa la guita si adentro llevamos
el alma armoniosa de veinte guitarras

(...)

Nosotros cantamos con nuestra miseria
el himno a los libres del verso sonoro,
sin tenerle envidia al canto de histeria
del pobre canario de la jaula de oro
(...)
y cuando una pena nos mata por dentro,
cantamos más tristes pero igual cantamos”⁷².

Flores coloca su prédica de la libertad fuera de todo sistema de incidencia legal, al denominarse poéticamente como un anarquista gorrión del hampa.

De envergadura mayor es el problema que retoma en los versos del tango *Sentencia*, donde pone en duda el rol y la sabiduría de los jueces y la ley penal ante un caso de justicia por mano propia. Allí Flores, al igual que los críticos teóricos anarquistas⁷³, desmerece la eficacia de la penalización, por estar la sanción lejos de comprender y evitar los motivos que producen el delito. Asimismo, desprecia la función judicial, al considerar al juez como una persona que, siendo igual que todos los hombres, se ampara en la ficción jurídica que le permite sentenciar a otro ser humano por disposición de la ley, para situarse en una posición juzgadora.

En este punto, de extrema filiación anarquista, Celedonio, al negar la condición del sistema judicial, niega a la misma ley jurídica.

“De muchacho nomás hurgué en el cieno donde
van a podrirse las grandezas,
hay que ver señor juez cómo se vive para después
saber por qué se pena.
Olvide usted un momento sus deberes y deje hablar
la voz de la conciencia,
después déme como hombre y como hijo los años
de presidio que usted quiera.
Y si va a sentenciarme por las leyes, aquí estoy pa’
aguantarme la sentencia.
Pero cuando oiga maldecir su vieja, es muy fácil
señor juez que se arrepienta”.

Queda claro que en el tango *Sentencia*, como en el tango *Pan*, las causas que llevan al delito están lejos de ser comprendidas por el dispositivo legal que culmina en el dictado de una sentencia.

En el caso del primer tango nombrado, el honor del condenado y los problemas sociales que lo habían aquejado no son tenidos en cuenta a la hora de aplicar las sanciones del Código Penal. La descripción de la vida de un hombre en la miseria no resulta suficiente para convencer al juez de absolver al acusado.

Asimismo, el protagonista del tango *Pan* es condenado a prisión por haber robado, como consecuencia de la falta de trabajo, para alimentar a su familia. Flores traduce poéticamente las ideas de Kropotkin⁷⁴ en relación con el sistema jurídico imperante, expresando:

“Sus hijos se mueren de frío y lloran
hambrientos de pan,
la abuela se queja de dolor, doliente
reproche que ofende a su hombría,
también su mujer escuálida y flaca
en una mirada toda la tragedia le ha dado
a entender.
(...)
Trabajar, ¿a dónde? ¿Extender la mano
pidiendo al que pasa, limosna? ¿Por qué?”⁷⁵.

Una vez más, Flores llama la atención acerca de la ineficacia e injusticia que plantea la sanción penal en relación con aquel que delinque por necesidad vital, y ataca la inflexibilidad del sistema judicial, que en el marco del orden establecido no da lugar a justificar la miseria como verdadera causa de las infracciones: “*Él sabe que tiene para largo rato, la sentencia en fija lo va a ser sonar*”... y ruega: “*Quisiera que alguno pudiera escucharlo en esa elocuencia que las penas dan/ y ver si es humano querer condenarlo, por haber robado un cacho de pan*”.

Ante la negativa del juez a comprender las verdaderas causas de la delincuencia, Flores arenga a la rebeldía contra el mundo establecido, apelando a una frase llena de anarquismo intuitivo: “*Si Jesús no ayuda, que ayude Satán*”, que trae resonancias del Bakunin de *Dios y el Estado*, obra en la cual se considera a Satanás como el primer rebelde, en la medida que combate la idea de sumisión representada por Dios⁷⁶.

También la represión y la cárcel son condenadas por otros vates tangueros. En 1927, ante la condena a muerte de los trabajadores Sacco y Vanzetti en los Estados Unidos⁷⁷ y las campañas en pro de la libertad de Simón Radowitzky, el tango expresa su sentido de libertad.

Enrique Pedro Maroni⁷⁸, quien en su juventud había militado junto a Contursi en las manifestaciones organizadas por la FORA, escribe los versos del tango *Entre rejas*, en los cuales se alienta la supresión de las penas y la liberación de los presos políticos, a la vez que se repudian las pésimas condiciones que las cárceles deparaban a los detenidos: “*Ábrele la puerta, ábrela ya, el sentimiento aconseja... / pobrecitos presos, sufriendo están*”.⁷⁹

Con estos ejemplos, bien pueden darse por sentadas las influencias que los principales autores anarquistas ejercieron sobre los bohemios intelectuales del tango. Estos tangos, como otros⁸⁰, delatan con más intuición que formación teórica las injusticias sociales, los abusos del sistema imperante, la ineficacia del castigo judicial, el papel de la religión ante la pobreza y la indiferencia del poder ante las deficientes condiciones de vida. Pese a sus limitaciones teóricas, lograron difundir con celeridad las ideas básicas del anarquismo, en una época poco propensa a admitir sin censuras opiniones diferentes.

g) Martín Castro

No sería atinado finalizar este ensayo sin recordar la figura del payador y poeta Martín Castro, por ser éste el hombre de mayor rigurosidad y compromiso con la causa anarquista dentro del arte popular argentino.

Numerosos poemas vinculados con los preceptos enseñados por la filosofía anarquista fueron volcados por este singular cultor de las letras populares en un libro de poemas publicado en 1928, intitulado *Guitarra roja*. En el susodicho texto pueden encontrarse poemas dedicados a Kropotkin y Bakunin, ataques al derecho de propiedad privada (basados en los estudios de Proudhon), versos proclives a patrocinar la liberación de los presos políticos como Radowitzky, homenajes a Wilckens, Sacco y Vanzetti, críticas a los abusos de los capitalistas, apoyo al derecho de huelga y, fundamentalmente, una constante descalificación de los dogmas religiosos en procura de argüir en defensa del derecho de libertad absoluta del pensamiento del hombre.

El derrumbe religioso, *Fracaso de Dios*, *Dios es un absurdo*, *Dios no existe ni ha existido* o *El vaticano*, son algunas de las muestras de la obra de Castro en contra del pensamiento religioso, sobre todo de la Iglesia Católica. Algunas estrofas de dichos versos bastan para comprender el significado anarquista que atribuía a sus creaciones artísticas:

“El vampiro religioso
sólo pone la mirada
donde hay que sacar tajada,
un rédito provechoso,
práctico, audaz, codicioso,

sólo obra por interés,
el mundo en la insensatez
ante el pulpo de sotana
postra su miseria humana
para besarle los pies”⁸¹.

“Dios no existe ni ha existido,
de Dios sólo existe el nombre,
y eso lo ha inventado el hombre
con arte de explotación,
para inculcar la ignorancia
con su negro misticismo,
por ello es que el anarquismo
detesta la religión”⁸².

En *Diálogos sobre la propiedad* se reflejan con ironía las enseñanzas de Proudhon en su clásica obra *¿Qué es la propiedad?* Los personajes del diálogo son El Opulento y Juan Pueblo. Mientras este último expresa las ideas del pensador francés, quien llega a la conclusión de que la propiedad misma es un robo, El Opulento justifica sus riquezas a través de una larga cadena de derechos hereditarios amparadas por las leyes y los sistemas políticos y cuyo último aval reside en la conquista de la tierra por la fuerza de soldados y ejércitos: “*¿Qué yo te he robado a ti, si yo a ti no te conozco?*”, se defiende El Opulento. “*Mis títulos me autorizan / derechos de apropiación, / la ley, la Constitución, / mi fortuna legalizan / aquí están los documentos / de mi propiedad reunida, / legalmente concedida / por leyes y parlamentos*”⁸³. El Opulento considera que los proletarios, al querer despojar a los propietarios de sus bienes, obrarían de mala manera, arrebatando por la fuerza la propiedad que critican. Pero Juan Pueblo le contesta: “*No usaremos vuestros modos, / pues la tierra que hoy es vuestra, / no queremos que sea nuestra, / será libre para todos*”⁸⁴. La crítica a los derechos de herencia y propiedad en Castro son de un calibre teórico relevante. Finalmente, el diálogo termina entusiasmando a El Opulento, quien decide apoyar a los anarquistas, seducido por las propuestas de Juan Pueblo.

Huelga señalar que estos son sólo algunos pocos ejemplos de la obra de Castro, aunque los mismos son representativos para identificar su sentimiento anarquista. Quizá como ningún otro artista popular, Castro lleva con sus versos y milongas criollas las ideas del pensamiento ácrata a los más diversos sectores del pueblo trabajador⁸⁵.

Conclusión

La historia del movimiento obrero en la Argentina, la lucha por las conquistas sociales, los dramas generados por los problemas económicos en las capas trabajadoras, la represión de los gobernantes y los dogmas religiosos impuestos principalmente por la Iglesia Católica en nuestro país, han despertado la atención de varios artistas populares que trataron de aportar, a través de su obra, la denuncia oportuna, el apoyo pertinente, el arte vivificante capaz de hacer comprender de manera sencilla, clara e inmediata, las ideas anarquistas que profesaban de modo intuitivo, emocional o teórico.

Desde la formación de la clase proletaria de las últimas décadas del siglo XIX hasta la constitucionalización del derecho de huelga en 1957, pasaron muchos años de padecimientos, reclamos, luchas y persecuciones políticas, arbitrariedades, violencia y muerte.

Los trabajadores siempre fueron los protagonistas que debieron soportar la peor parte de nuestra historia social. Los anarquistas trataron de llevar adelante la unión de los obreros en virtud de mejorar su condición de vida y su condición humana. Así bregaron por los derechos de los trabajadores, proclamaron la libertad de pensamiento, lucharon por la posibilidad de agremiarse y reunirse con otros hombres, combatieron la represión impuesta por el Estado y las leyes.

Algunos anarquistas militaron en el taller; otros sufrieron exilios, prisiones, represalias. Otros invirtieron parte de su tiempo y su escaso patrimonio en la edición de un periódico; otros llevaron su pensamiento a la cátedra universitaria y otros, como Celedonio Flores, González Pacheco o Martín Castro, contribuyeron con su arte a llevar a cada rincón del país un mensaje diferente, impregnado de sensibilidad social, cuya única finalidad consistía en la más valedera y digna obra humana: la de acercar al hombre al mundo de la libertad.

Notas

- ¹ Dorfman, A., *Historia de la industria argentina*, Solar-Hachette, Buenos Aires, 1970, y Ortiz, R., *La historia económica de la argentina*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1971, son obras de consulta indispensables para referenciar el marco de la historia económica y social de la Argentina. En este caso seguimos los criterios expuestos en las mismas.
- ² Falcón, R., *Los orígenes del movimiento obrero 1857-1899*, Centro Editor de América Latina, Colección Biblioteca Política Argentina, N° 53, Buenos Aires, 1984, p.14. También: Dorfman, *op. cit.*, p. 58.
- ³ Datos del Censo Nacional de 1895. Aquí no se tienen en cuenta las distintas casas comerciales que vendían los productos ya elaborados. Falcón, R., *op. cit.*, pp. 24-25.
- ⁴ Desde el primer censo nacional de 1869, ante una población de más de un millón de personas, 800.000 habitantes se declaraban empleados, de los cuales la gran mayoría realizaba tareas artesanales. Desde 1880 en adelante el número de empleados aumentaría considerablemente, junto a la llegada de nuevos inmigrantes.
- ⁵ Falcón, R., *op. cit.*, p. 16.
- ⁶ Datos del Censo Nacional de 1869. En menor medida también habían arribado a nuestro suelo ingleses, alemanes, suizos, austriacos, belgas y personas de otras comunidades. *Ibid.*, p. 19.
- ⁷ *Ibid.*, p. 18.
- ⁸ Aparentemente, por intermedio del Consejo de Trabajadores de Barcelona, que mantenía contactos con la Sociedad Tipográfica Bonaerense, el propio Engels, quien tenía noticias de la existencia de los franceses en Buenos Aires, alentó la tarea de la sección y mantuvo correspondencia con integrantes de la misma. También Marx respondía epistolarmente a su informante rioplatense, el belga Raymond Wilmart. Sabato, H., *La política en las calles. Entre el voto y la movilización*. Buenos Aires, 1862-1888, Sudamericana, “Colección historia y cultura”, Buenos Aires, 1998, pp. 259-260.
- ⁹ Conf. las actas de reunión de la agrupación. *Ibid.*, p. 262.
- ¹⁰ Archivo General de la Nación, Tribunal Criminal, legajo L, 1875, citado en *Ibid.*, p. 265.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 266.
- ¹² Denominado posteriormente *La Protesta*.
- ¹³ Abad de Santillán, D., *La FORA. Ideología y trayectoria del movimiento obrero revolucionario en la Argentina*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2005, p. 65.
- ¹⁴ También el escritor y autor teatral uruguayo Florencio Sánchez, de gran popularidad, mantuvo buena relación con los militantes anarquistas, sobre todo en sus años de juventud.
- ¹⁵ A nivel gremial los socialistas constituyeron la Unión General de Trabajadores, que junto al accionar del Partido Socialista y las publicaciones de los diarios *El Obrero*, *El Socialista* y *La Vanguardia*, iniciaron la lucha en el terreno político, tratando de bregar por las reformas sociales. Los anarquistas no eran afectos a la estructura de los partidos políticos y eran reacios a la participación cívica impulsada por los socialistas.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 106.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 121.
- ¹⁸ Coca, J., *Derecho burgués y derecho obrero*, Centro Editor de América Latina, Colección Biblioteca Política Argentina, N° 94, Buenos Aires, 1985, p. 18.

- ¹⁹ Abad de Santillán, D, *La FORA, op. cit.*, p. 160.
- ²⁰ Entre ellos, el joven obrero ruso Simón Radowitzky, quien en acto de venganza, mató a Falcón arrojándole una bomba, el día 14 de noviembre de 1909. Con posterioridad a ese hecho, se declaró el estado de sitio y se desató una brutal violencia y persecución contra los militantes anarquistas.
- ²¹ Para no faltar a la verdad debe decirse que la ley de residencia también fue aplicada por los presidentes Ortiz y Castillo (1938-1943), por los gobiernos militares de Ramírez y Farrell (1943-1946), por los dos gobiernos de Juan Domingo Perón (1946-1955), y de los militares que lo derrocaron (1955-1958). A partir del Gobierno de Arturo Frondizi, se promulgó la Ley N°14.445 que dejaba sin efecto la antigua ley represiva. La ley de 1958 decía: “*Déjense sin efecto los decretos de expulsión dictados hasta el presente, en virtud de la aplicación de la ley 4144 por motivos políticos o gremiales*”. Véase Menotti, E., *Arturo Frondizi*, Planeta, Buenos Aires 1998, p. 243.
- ²² Las leyes sobre previsión social se fueron extendiendo a otros sectores de la masa trabajadora con el correr de los años, alcanzando a panaderos, bancarios y ferroviarios. En 1923, durante la presidencia de Marcelo T. De Alvear, se dictó la Ley N° 11.289, que creaba la caja de previsión social y régimen jubilatorio para empleados y obreros.
- ²³ Para un completo examen acerca de la legislación laboral citada puede consultarse, entre otras obras de historia social: Pérez Amuchástegui, A. J., *Mentalidades argentinas 1860-1930*, Eudeba, Buenos Aires, 1972; pp. 419-424; obras jurídicas: Rodríguez Mancini, J., *Curso de derecho del trabajo y de la seguridad social*, Astrea, 3ª edición, Buenos Aires, 1999; Deveali, M., *Tratado de derecho del trabajo*, tomo I, La Ley, Buenos Aires, 1971. Sobre una interpretación adversa a la de este ensayo acerca del papel de los anarquistas en la lucha por las conquistas sociales puede recordarse lo manifestado por Ricardo Zorraquin Becú: “Las ideas anarquistas y luego el comunismo ejercieron una influencia perturbadora en el campo laboral, independiente de las conquistas logradas, que mantuvo siempre un estado de insurrección y de resistencia que llegó, en varias oportunidades, a la huelga violenta y a la utilización de otros medios de lucha sindical penados en las leyes... No fueron tampoco ajenos a estos resultados los esfuerzos de los católicos, ya en el campo de la beneficencia y de la ayuda social, ya en su actividad destinada a perfeccionar la situación de los trabajadores, elevándola moral y materialmente”; Zorraquin Becu, R., *Historia del derecho argentino*, tomo II, Perrot, 3ª reimpresión, Buenos Aires, 1985, pp. 307-308. Walker Linares, en un estudio descriptivo y mucho más compenetrado con la teoría política del socialismo en general y del anarquismo en particular ha aclarado que los anarquistas son humanitarios y muchos de ellos pacíficos; Linares, W., “Doctrinas sociales contemporáneas y derecho del trabajo”, en Deveali, M, *op. cit.*, tomo I, pp. 87-89.
- ²⁴ Si bien la reforma constitucional de 1949 incorporó indudables beneficios en favor de los trabajadores, el derecho de huelga no fue reconocido en dicha ocasión.
- ²⁵ Poviña, A., *Tratado de sociología*, Astrea, Buenos Aires, 1985, p. 515.
- ²⁶ Linton, R., *Estudio del hombre*, FCE, México, 1956, citado en Germani, G. y Graciarena, J. (comp.), *De la sociedad tradicional a la sociedad de masa*, Departamento de Sociología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1964, p. 17.
- ²⁷ Complementando a Max Scheler, quien distinguía el saber culto humanocientífico del saber de salvación que incluía la moral y la religión, Poviña agrega que también existe un conocimiento vulgar y otro artístico. Las clasificaciones de Scheller dieron lugar a diversas sociologías tales como las

del conocimiento, la moral y la religión; y las enunciadas por Poviña dieron paso a los estudios sociológicos del folklore y el arte. Sobre este último punto trazaremos la definición de arte popular.

²⁸ Poviña, A., *op. cit.*, p. 520.

²⁹ Cappelletti, A., *El anarquismo en América Latina*, Ayacucho, Caracas 1990, p. XII. Obra cedida gentilmente por Aníbal D'Auria. Vale aclarar que Cappelletti menciona como tope el año 1920. No es descabellado extender esa fecha hasta el período 1929-1930. La represión de Uriburu y Justo contribuyó al deterioro de la difusión de las ideas anarquistas, a excepción de algunas frases en algunos tangos de la época, aunque también durante la década del veinte los hubo de carácter burgués, tradicionalista y nacionalista. Ejemplos *Argentina* de Vicente Greco, *Tradición* de Enrique Cadícamo, *Viva la patria* de Francisco García Jiménez, en alusión al derrocamiento de Hipólito Yrigoyen.

³⁰ Romero, L. A. y Gutiérrez, L., *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*, Sudamericana, Buenos Aires, 1995. En dicha obra podrá comprobarse la gran cantidad de lecturas que se difundieron entre los trabajadores de la época en cuestión.

³¹ *Ibid.*, p. 47.

³² Suriano, J., *Anarquistas. cultura y política libertaria en Buenos Aires. 1890-1910*, Manantial, Buenos Aires, 2001, pp. 38-40. Autores como Jean Jaurès, Del Valle Iberlucea, Palacios, Ingenieros o Ferri, eran leídos por ambos grupos.

³³ *Ibid.*, p. 129.

³⁴ Otros círculos se denominaban: El grito del obrero, El proletario, Esclavos del mostrador o Amigos del trabajador, Hijos del pueblo, Los desheredados, Los Atorrantes, Los Hambrientos, Los Vagabundos, Dolor universal, El Colmo de la miseria, Los Ácratas, Los Libertarios, La lucha, La Explotación, Volcán Social, Agitador, El Rebelde, La Protesta (también dos diarios se llamaban así), El sol, La Aurora, y Fulgor, entre otros. *Ibid.*, pp.42-43.

³⁵ Del Campo, H., *Los anarquistas*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1971, p. 44. También el médico irlandés Juan Creaghe había editado en la ciudad de Luján el diario *El Oprimido*, que luego trasladó a Buenos Aires.

³⁶ José De Maturana también había sido director de *La Protesta*.

³⁷ “Kropotkin fue el autor europeo más transitado por *La Protesta*. Entre 1904 y 1910 aparecieron 28 artículos del autor ruso, 27 de Eliseo Reclus, 10 de Malatesta, 13 de Juan Grave, 3 de Stirner y otros tantos de Bakunin”; Suriano, J., *op. cit.*, p. 101.

³⁸ Félix Basterra condenaba al gaucho por considerarlo holgazán, pendenciero y soberbio, y señalaba que los inmigrantes debían soportar las penurias laborales que el criollo abandonaba.

³⁹ Ghiraldo también escribió innumerables poemas y canciones populares donde arengaba en defensa de los trabajadores y los simpatizantes anarquistas.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Por apelar a los sentimientos populares y al drama social como una constante en su obra, se caracterizó a Ghiraldo como un autor “emocionalista”. Podría decirse lo mismo del poeta del tango Celedonio Flores, también simpatizante del pensamiento anarquista.

⁴³ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁴ Giberti, H., *Historia económica de la ganadería argentina*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 2ª edición, Bs. As. 1961, pp. 152-153, citado por Pérez Amuchástegui, A. en *op. cit.*, p. 220.

- ⁴⁵ Haigh, S., *Bosquejos de Buenos Aires, Chile y Perú, La cultura argentina*, Buenos Aires, 1920, capítulo III, citado por Pérez Amuchástegui, A., *op. cit.*, p. 225.
- ⁴⁶ Gilimón, E., *Un anarquista en Buenos Aires - 1890-1910*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1971.
- ⁴⁷ Por ejemplo llama “socialeros” a los socialistas. También utiliza palabras arrabaleras (prefiero llamarlas así, en lugar de utilizar el complicado concepto de palabras lunfardas).
- ⁴⁸ Téngase presente que la obra data de 1911, y como tal es un año anterior a la promulgación de la ley electoral N° 8871, conocida como Ley Saenz Peña de 1912.
- ⁴⁹ Recuérdese que varios anarquistas provenían de las filas del radicalismo, como Alberto Ghirardo, que había participado en la Revolución de 1890 y había sido ferviente admirador de Leandro N. Alem. No menciona excepciones de dirigentes confiables entre los conservadores.
- ⁵⁰ Leandro N. Alem se suicidó el 1° de julio de 1896. La obra rememora lo que los anarquistas opinaban sobre el líder radical en la década de mil ochocientos noventa. La publicación es de 1911. Tal vez el comentario contra Alem sea exagerado. *Ibid.*, pp. 20-21.
- ⁵¹ *Ibid.*, p. 34.
- ⁵² *Ibid.*; pp. 40-41.
- ⁵³ *Ibid.*, pp. 109-110.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 75.
- ⁵⁵ González Pacheco, R., *El sembrador*, obra de 1922, estrenada en el Teatro Boedo por la Compañía Zannetta. Compilada por Ediciones La Obra, en González Pacheco, R., *Teatro completo*, Tomo I, Buenos Aires, 1953, pp. 129-147. Quiero agradecer a mi amigo Martín Aldao por haber tenido la amabilidad de facilitarme las obras teatrales completas de González Pacheco, pertenecientes a la biblioteca de la Federación Libertaria Argentina.
- ⁵⁶ Debe observarse que el sembrador rechaza la institución civil o religiosa del matrimonio. Aunque no niega a su hijo, antes que quedarse prefiere marcharse para luchar por un ideal libertario que sea capaz de dejarle a su hijo un mundo mejor.
- ⁵⁷ González Pacheco, R., *ibid.*, p. 143.
- ⁵⁸ El autor también resalta metafóricamente la idea de que el patrón da muerte al trabajador anarquista en su propio lugar de trabajo.
- ⁵⁹ *Ibid.*, p. 147.
- ⁶⁰ Estrenada en 1921 en el Teatro Boedo por la Compañía Rioplatense.
- ⁶¹ Por aquel entonces, este derecho no se hallaba tutelado jurídicamente, y cada vez que los trabajadores organizaban medidas de fuerza para llevar adelante sus demandas, debían soportar las interferencias estatales, que culminaban generalmente con represiones violentas, encarcelamientos y prohibiciones.
- ⁶² González Pacheco, R., *Hijos del pueblo*, en *Teatro completo*, tomo I, *op. cit.*, p. 125.
- ⁶³ Tan grande fue su simpatía por la causa del movimiento obrero que quiso llamar a su hijo Descanso Dominical, aunque finalmente no pudo inscribirlo con ese nombre.
- ⁶⁴ He preferido limitarme a analizar una de las más reconocidas obras teatrales de José González Castillo, pero también ha sido un importante difusor del pensamiento anarquista desde la literatura tanguera, de la que fuera uno de sus mejores letristas. Prolífico autor teatral, González Castillo también escribió obras sobre una variedad de temas bien distintos a los propuestos por el anarquismo.

- ⁶⁵ Obra estrenada el 3 de enero de 1920 por la compañía de Matilde Rivera y Enrique De Rosas en el Teatro Buenos Aires. Editada por la Revista *Teatro Popular*, Editorial Cultura y Civismo, el 20 de enero de 1920. La misma editorial publicaba, simultáneamente a la obra de González Castillo, títulos como *El bolcheviquismo* de León Trotzky, *La madre*, de Máximo Gorki (novela señera de la revolución rusa), y *El divorcio y la emancipación civil de la mujer*, de Del Valle Iberlucea.
- ⁶⁶ González Castillo, J. y Martínez Cuitiño, J., *La santa madre*, en Revista *Teatro Popular*, N° 13, Cultura y Civismo, Buenos Aires, 1920, pp. 20-21.
- ⁶⁷ Bakunin, M., *Dios y el Estado*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2003, p. 67.
- ⁶⁸ Honrosa excepción de lo antedicho resulta la obra de Antonio Pérez Amuchástegui, citada en varias ocasiones en este ensayo.
- ⁶⁹ Así nacieron numerosos tangos como *Vida amarga* de Eugenio Cárdenas, *Pordioseros* de Guillermo Barbieri, *Al pie de la santa cruz* de Mario Batistella, *Que vachaché* y *Yira yira* de Enrique Santos Discépolo. Sobre este último cabe consignar, que si bien no se ha probado su filiación anarquista antes de su compromiso con el peronismo, su tendencia juvenil marca como mínimo simpatías por el sentimiento rebelde de los anarquistas emocionalistas. Refuerza esta interpretación el testimonio del actor Osvaldo Miranda –íntimo amigo de Discépolo–, quien en un reportaje aseguró que el poeta del tango había sido anarquista.
- ⁷⁰ Sería justo recordar también a Julián Centeya, hombre de la bohemia intelectual de inclinación anarquista, amigo y discípulo de Dante Linyera. En igual situación podemos mencionar a Carlos De la Púa, “El malevo Muñoz”, que incluyó poemas anarquistas en su libro *La crencha engrasada*.
- ⁷¹ En dicha revista, que prensaba todo tipo de tangos, siempre se dejaba cierto espacio para publicar alguna referencia en prosa o poesía a favor de la lucha del movimiento obrero en nuestro país. También se hacían burlas al sistema político criticando generalmente al Parlamento o a los ministros; se apoyaban indistintamente cuestiones doctrinarias de stirpe ácrata o socialista; se retrataba con beneplácito la causa de la revolución rusa y se glorificaba familiarmente a nombres como los de Bakunin, Malatesta o Kropotkin. Dante Linyera, director de la revista, fue autor entre otros tangos de *Yo me quiero divertir* y *Boedo*, ambos con música de Julio De Caro, y *Pajarito*, letra de profunda crítica social, que traza el triste panorama de la vida de trabajadores de diarios menores de edad. Ese tango fue grabado por Carlos Gardel en 1930. Dante Linyera publicó un libro titulado *Somos hermanos*, donde pueden hallarse varios poemas anarquistas.
- ⁷² La idea de la rebeldía, el canto y la tristeza del canto, puede encontrarse también en la obra *El sembrador* de González Pacheco, precedentemente mencionada: “Cantamos más tristes pero igual cantamos”, ya estaba expresada en la obra de ese autor teatral. La frase “del día sin pan y sin fuego” puede encontrarse también en *La conquista del pan* de Kropotkin.
- ⁷³ Recordar los escritos de Kropotkin sobre las prisiones.
- ⁷⁴ Kropotkin, P., *La conquista del pan*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2005, pp. 28-29. En dicha obra, el autor ruso muestra como “*Un vasto conjunto de tribunales, jueces, verdugos, policías y carceleros, es necesario para mantener los privilegios. Este conjunto se convierte en el origen de todo un sistema de delaciones, engaños, amenazas y corrupción... este sistema frena el desarrollo de los sentimientos sociales*”. Asimismo, denuncia la gran cantidad de gente que busca trabajo y no lo consigue, y la muerte de mujeres y niños a causa del frío. Dice Kropotkin: “*Hay que entrar en sus casas miserables, ver a esas mujeres y a esos niños harapientos, que viven como pueden esperando el*

regreso de su padre, y entonces también encontramos la respuesta” (op. cit., pp. 56-57). Esta frase de *La conquista del pan* es muy similar a la descripción de la miseria del hogar que hace Flores en su tango *Pan*. También existen coincidencias entre la poesía de los tangos mencionados y el pedido de verificar las condiciones de existencia para comprender los males que aquejan a los seres humanos formulado por el autor ruso.

⁷⁵ Escribe Kropotkin: “Nuestra tarea consistirá en que... no haya un solo hombre insurrecto a quien le falte pan, ni una sola mujer que se vea obligada a hacer cola ante una panadería para recoger el pedazo de pan de salvado que le quieran arrojar de limosna, ni un solo niño que le falte lo necesario para su débil constitución”. Kropotkin, *ibid.*, p. 65.

⁷⁶ Bakunin, invirtiendo la frase de Voltaire “Si Dios no existiese habría que inventarlo”, dice “Si Dios existiese habría que hacerlo desaparecer”. Sobre la rebeldía de Satanás, véase Bakunin, M., *op. cit.*, pp. 30 y 134.

⁷⁷ Sacco y Vanzetti fueron condenados por la justicia de Boston a morir en la silla eléctrica en agosto de 1927.

⁷⁸ Destacado letrista, recitador y cronista del tango, autor entre otros tangos, junto a Pascual Contursi, de la letra de *Si supieras (La cumparsita)*.

⁷⁹ Si bien en dicha época Maroni era un ferviente seguidor de Hipólito Yrigoyen, se había solidarizado con las campañas de los anarquistas en defensa de la liberación de los presos políticos. Recordemos que, en abril de 1930, el gobierno radical de Yrigoyen indultó a Simón Radowitzky. Abad de Santillán, D., *La FORA, op. cit.*, p. 279. Juntamente al tango *Entre rejas*, escribió la letra del tango *Fruto bendito*, donde denuncia la explotación del trabajo infantil.

⁸⁰ Como *abrazao a un rencor, Ofrenda maleva, Acquaforte, Tengo fe*, etc. La relación entre tango y anarquismo debería estudiarse con mayor detenimiento, pues los ejemplos podrían multiplicarse y analizarse a la luz de los acontecimientos políticos de la década del veinte. No obstante ello, es dable destacar que también existieron muchísimos tangos de estirpe burguesa.

⁸¹ Castro, M., “El vaticano”, en *Guitarra roja, op. cit.*

⁸² Castro, M., “Dios no existe ni ha existido”, en *ibid.*

⁸³ Castro, M., “Diálogos sobre la propiedad” en *ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*,

⁸⁵ En la década del cuarenta, Castro abandonó el anarquismo y tomó partido por el peronismo.

SEGUNDA PARTE

Selección de folletos y textos breves de difusión anarquista

COMUNISMO Y ANARQUÍA

Carlo Cafiero*

En el Congreso Socialista verificado en París por la región del Centro, un orador, que se distinguía por sus ataques contra los anarquistas, decía: “El comunismo y la anarquía no pueden, en modo alguno, hallarse unidos”. Otro orador, que hablaba contra los anarquistas, aunque con menos violencia, dijo, hablando de la libertad económica; “¿Cómo queréis que la libertad pueda ser violada cuando existe la igualdad?”.

Pues bien; yo creo que ambos oradores se equivocaban lastimosamente.

Se puede tener perfectamente la igualdad económica sin poseer la más mínima libertad. Ciertas comunidades religiosas son de ello prueba evidente. En ellas reina la más completa igualdad con el más absoluto despotismo. La más completa igualdad, porque el superior viste el mismo paño y come en la misma mesa que los demás religiosos; la única diferencia que le distingue de los otros es el derecho de mando que tiene sobre ellos.

¿Y qué diremos de los partidarios del “Estado popular”? Si éstos no encontraran obstáculos de ninguna suerte, estoy seguro que acabarían por realizar la imperfecta igualdad, al mismo tiempo que el más perfecto despotismo; porque, no hay que hacerse ilusiones, el despotismo de su *Estado* sería idéntico al despotismo del *Estado* actual, aumentado con el despotismo económico de todo el capital en manos del *Estado*, y del despotismo subsiguiente por la centralización que se verificaría por la anulación de todas las instituciones.

Es por esto que nosotros, los anarquistas, amigos de la libertad, nos proponemos combatir a los socialistas de Estado con todas nuestras fuerzas. Contrariamente a todo cuanto se ha dicho, se debe temer por la libertad, aun cuando la igualdad exista; mientras que no se debe abrigar ningún temor por la igualdad allí donde exista la verdadera libertad, esto es, la Anarquía.

Porque la Anarquía y el Comunismo, lejos de hallarse en abierta oposición, se hallan íntimamente unidos, ya que estos dos términos (sinónimos de *libertad e igualdad*) son los dos términos necesarios e indivisibles de la Revolución.

Nuestro ideal revolucionario es sencillísimo; se compone, como todos los de nuestros predecesores, de estos dos términos: *Libertad* e *Igualdad*. Solamente hay en él una pequeña diferencia.

Penetrados de esa confusión con que los reaccionarios de todas las épocas han logrado presentar a la libertad y a la igualdad, séanos permitido poner al lado de estos dos términos *libertad* e *igualdad*, dos equivalentes de cuyo significado preciso nadie, podrá llamarse a engaño: “Queremos la *libertad*, esto es, la *Anarquía*, y la *Igualdad*, esto es, el *Comunismo*”.

La *anarquía*, en la actualidad, es una fuerza de ataque; sí, es la guerra a la autoridad, al poder del Estado. En la sociedad futura, la *anarquía* será la garantía, el obstáculo a la vuelta de cualquier autoridad, y de cualquier orden, de cualquier Estado. Libre el individuo para satisfacer toda sus necesidades, en completa posesión de su personalidad, según sean sus gustos y simpatías, se reunirá con otros individuos para formar grupos y asociaciones; libres las asociaciones, se federarán en el Municipio o en el Barrio; libres los Municipios, pactarán para formar la comarca y la región, y así sucesivamente, hasta unirse libremente toda la Humanidad.

El Comunismo, actualmente, es aún el ataque. No es, sin embargo, la destrucción de la propiedad, sino la toma de posesión, en nombre de toda la Humanidad, de toda la riqueza existente en el mundo. En la sociedad futura, el Comunismo será el goce de toda riqueza existente por parte de todos los hombres y según el principio: “*De cada uno según sus facultades y a cada uno según sus necesidades*”, que es como si dijéramos: *De cada uno y a cada uno según su voluntad*.

Conviene, por tanto, hacer notar, sobre todo, en contestación a nuestros adversarios, los socialistas de Estado, que la toma de posesión y el disfrute de toda la riqueza debe ser, según nosotros, la obra del pueblo entero. No siendo el pueblo, la Humanidad, un individuo que pueda tener en su mano la riqueza, se ha pretendido hacer creer que será necesario instituir una clase de representantes y de depositarios de la riqueza común. No queremos intermediarios; no queremos representantes que acaban por representarse a sí mismos; no queremos moderadores de la igualdad que acaban por ser moderadores de la libertad; no más nuevos Gobiernos: no más Estados, llámense populares o democráticos, revolucionarios o provisionales. La riqueza común, estando diseminada sobre toda la tierra, perteneciendo toda de derecho a la Humanidad entera, los que se encuentran en contacto con esta riqueza y en la posibilidad de utilizarla la utilizarán en común. Pero si un habitante de otro país viniese al nuestro, se hallaría en el mismo derecho que los demás: gozaría junto con los otros de toda la riqueza del país, como la habría gozado en su país natal.

Se ha equivocado, pues, por completo el orador que ha denunciado a los anarquistas como queriendo constituir la propiedad de las corporaciones. ¡Vaya un progreso que sería querer destruir el Estado para construir una infinidad de pequeños Estados! ¡Matar al monstruo de una sola cabeza para crear un monstruo de mil cabezas! No; lo hemos dicho ya y no cesaremos de repetirlo: no queremos intermediarios, mediadores y hombres servidores, que acaban siempre por convertirse en verdaderos amos. Nosotros queremos que toda la riqueza existente sea *tomada directamente* por el pueblo mismo, y que él solo decida la mejor manera de usufruirla, sea para la producción como para el consumo.

Pero se nos pregunta: “¿El comunismo es practicable? ¿Tendremos suficientes productos para dejar a cada uno el derecho de tomarlos a su voluntad, sin reclamar a los individuos más trabajo que aquel que ellos quieran dar?”. A eso responderemos: Sí, ciertamente, se podrá aplicar este principio: *De cada uno y a cada uno según su voluntad*, porque en la sociedad futura la producción será tan abundante que no habrá ninguna necesidad de limitar el consumo ni de reclamar de los hombres más trabajo del que ellos quieran dar.

Este inmenso aumento de producción, del cual nadie en la actualidad puede formarse una idea exacta, puede vislumbrarse examinando las causas que lo provocarán. Estas causas pueden reducirse a tres principales:

Primera. La armonía de la cooperación en los diversos ramos de la actividad humana, sustituida a la lucha actual que se verifica mediante la concurrencia.

Segunda. La introducción inmensamente grande de máquinas de todas clases.

Tercera. La economía considerable de las fuerzas de trabajo, de los instrumentos del trabajo y de las primeras materias, realizadas con la supresión de la producción de los objetos perjudiciales o inútiles.

La concurrencia, la lucha, es uno de los principios fundamentales de la producción capitalista, que tiene por divisa: *Mors tua, vita mea* (Tu muerte es mi vida). La ruina del uno constituye la fortuna del otro; y esta lucha encarnizada se hace de nación a nación, de región a región, de individuo a individuo, así entre

capitalistas como entre operarios. Es una guerra a muerte, un verdadero combate bajo todos los aspectos: cuerpo a cuerpo, en grupos, en escuadrones, en regimientos o en cuerpos de ejército. Un obrero halla trabajo donde otro lo pierde; una industria florece y se desarrolla mientras otra se arruina y perece.

Ahora bien; cuando en la sociedad futura este principio individualista de la producción capitalista, *cada cual para sí y contra todos, y todos contra uno*, se halle sustituido por el verdadero principio de la sociabilidad humana, *uno para todos y todos para uno*, ¿qué inmenso cambio no se habrá obtenido en los resultados de la producción? ¡Imagínese cuál será el aumento de la producción cuando el hombre, lejos de tener que luchar contra sus semejantes, se vea ayudado por los demás, considerándolos no como enemigos, sino como colaboradores!

Si el trabajo colectivo de diez hombres da resultados imposibles para un hombre solo, ¿cuán grandes no serán los resultados obtenidos con la cooperación de todos los hombres, quienes se ven obligados hoy a trabajar unos contra otros!

¿Y las máquinas? La aparición de este potente auxiliar del trabajo, tan importante como parece hoy, es un grano de anís en comparación de lo que será en el mundo del porvenir.

En la actualidad la máquina halla a menudo un obstáculo en la ignorancia del capitalista, pero más a menudo aun en sus intereses; ¡cuántas máquinas permanecen hoy inactivas, únicamente porque no producen un beneficio inmediato al capitalista! ¿No vemos, acaso, en las compañías mineras, por una criminal avaricia, negarse a proveer a los trabajadores de todos los aparatos de seguridad para descender a los pozos? ¡Cuántos descubrimientos, cuantas aplicaciones de la ciencia permanecen inactivas porque no producen suficientes ganancias al capitalista! ¡El mismo trabajador es en la actualidad el enemigo de las máquinas, porque le disputan el salario, lo expulsan de la fábrica, lo lanzan a la desesperación, a la muerte!... Por el contrario, ¡qué inmensa fuerza recibirá el hombre con auxilio tan poderoso, cuando en vez de ser esclavo de la máquina, sea su aliado y director, trabajando para su bienestar!

Conviene también tener en cuenta la inmensa economía que resultará de estos tres elementos de trabajo: la fuerza, los instrumentos y la materia, los cuales se hallan hoy horribilmente empleados, ya que se dedican a la producción de cosas absolutamente inútiles, cuando no perjudiciales a la humanidad.

¡Cuántos trabajadores, cuánta materia prima e instrumentos de trabajo no son empleados hoy entre los ejércitos y escuadras, en la

construcción de *fortalezas, buques de combate, cañones y todo un arsenal de armas ofensivas y defensivas!* ¡Cuánta no es también la fuerza usada en la producción de los objetos de lujo y que verdaderamente *sólo sirven para satisfacer necesidades de vanidad y de corrupción!*

Y cuando todas estas fuerzas, toda esta materia prima, todos estos instrumentos del trabajo, sean empleados en la industria útil, en la agricultura, en la navegación y en las comunicaciones, ¡qué prodigioso aumento de producción no veremos surgir!

Sí; el Comunismo es aplicable. Se podrá permitir que todo el mundo tome a voluntad de todo cuanto necesite, porque habrá suficientes productos para todos, y no habrá necesidad de exigir de nadie más trabajo que el que humanamente pueda o quiera dar. Y gracias a esa abundancia, el trabajo perderá el carácter de ignominia que hoy tiene, y ofrecerá solamente el atractivo de una necesidad moral y física, como la de estudiar y vivir con la naturaleza.

Pero no basta afirmar que el Comunismo es *posible*; conviene demostrar que el Comunismo es *necesario*. No sólo se puede ser comunista, sino que se debe serlo, so pena de faltar al objeto de la Revolución.

En efecto; si después de haber puesto en común los instrumentos del trabajo y las materias primas, conservásemos la apropiación individual de los productos del trabajo, nos hallaríamos obligados a conservar la moneda para medir la acumulación de riquezas más o menos importantes, según el mérito o la astucia de cada uno. La igualdad sería palabra hueca, porque todo el que lograra poseer más riquezas se elevaría por este solo hecho por encima de todos los demás. No faltaría más que un paso para que la contrarrevolución estableciese el derecho de herencia. He oído decir a un socialista que se llama revolucionario, que aunque se estableciese el derecho de herencia la cosa no traería consecuencias. Para nosotros, que conocemos de cerca los resultados a que ha llegado la sociedad con esta acumulación de las riquezas y su transmisión por la herencia, no puede ofrecérsenos duda sobre la importancia de la cuestión de que se trata.

La apropiación individual de los productos restablecería no sólo la desigualdad entre los hombres, sino también la desigualdad entre los diversos géneros de trabajo. Veríamos renacer inmediatamente el trabajo *propio* y el trabajo *impropio*, el trabajo *noble* y el trabajo *villano*; el primero sería ejecutado por los ricos y el segundo por los pobres. De esta manera no sería la vocación y el gusto personal los que estimularían al

hombre a consagrarse a este o aquel trabajo, sino el interés y la esperanza de mayor beneficio.

Así renacerían la malicia y la astucia, el mérito y el demérito, el bien y el mal, el vicio y la virtud, y, por consiguiente, la *recompensa*, de una parte y el *castigo* de otra; la ley, los procesos, los esbirros y la cárcel.

No faltan socialistas que persisten en sostener la idea de la apropiación individual de los productos del trabajo poniendo a contribución para ello el sentimiento de la Justicia.

¡Extraña ilusión! Con el trabajo colectivo necesario para producir en grande y aplicar en gran escala las fuerzas mecánicas, con esta tendencia cada día mayor del trabajo moderno a servirse del trabajo de las generaciones precedentes, ¿cómo se podrá determinar cuál es el producto de uno y cuál es el producto de otro?

Tan difícil es, que hasta nuestros adversarios lo reconocen cuando dicen: “Nosotros tomamos por base de la repartición de los beneficios, la hora de trabajo”. No obstante, al decir eso, admiten al mismo tiempo que semejante repartición sería injusta, porque tres horas de trabajo de Pedro pueden muy bien valer cinco horas de trabajo de Pablo.

Otras veces nos hemos llamado *colectivistas* para distinguirnos de los individualistas y de los *comunistas autoritarios*, pero en realidad somos comunistas antiautoritarios, y diciéndonos colectivistas pensábamos expresar con este nombre la idea de que todo debe ser puesto en común sin hacer diferencia alguna entre los medios de producción y los frutos del trabajo colectivo.

Pero en un hermoso día, y como por arte de magia, vimos aparecer una nueva clase de socialistas, los cuales, siguiendo las huellas del pasado, se pusieron a filosofar, a distinguir y diferenciar sobre la cuestión, y que acabaron por hacerse apóstoles de la tesis siguiente:

“Existen –dicen ellos– valores de uso y valores de producción. Los valores de uso son aquellos que nosotros empleamos para satisfacer nuestras necesidades personales, como la casa que habitamos, los víveres que consumimos, el vestido, los libros, etc.; mientras que los valores de producción son aquellos de los cuales nos servimos para producir; como los talleres, los grandes almacenes, las máquinas y los instrumentos del trabajo de todas clases, el suelo, etc. Los valores de uso, sirviendo, pues, para satisfacer las necesidades del individuo, deberán ser propiedad individual,

mientras que los valores de producción, siendo que estén a disposición de todos, deberán ser de propiedad colectiva”.

Tal fue la nueva teoría económica hallada o, mejor dicho, renovada por la necesidad.

Pero yo desearía que me dijeran, los que dan el gracioso título de valor de producción al carbón que sirve para alimentar la máquina, ¿por que rehúsan conceder el mismo valor al pan y a la carne con que me nutro, al aceite con que condimento mi ensalada, al gas que alumbra mi trabajo, a todo lo que, en suma, hace vivir y andar la más perfecta de todas las máquinas, el hombre? Vosotros ponéis en el valor de producción la dehesa y el pesebre que sirve para el mantenimiento de los bueyes y de los caballos. ¿Y queréis excluir la habitación y el jardín, que sirven al más noble de los animales, al *hombre*? ¿Dónde esta pues vuestra lógica? Además, vosotros mismos, que os habéis hecho los apóstoles de esta teoría, sabéis perfectamente que esta diferencia no existe en realidad, y que si hoy es difícil trazarla, ella desaparecerá por completo el día en que todos sean productores al mismo tiempo que consumidores.

No es, pues, con esta teoría con la que podrán obtener una fuerza nueva los partidarios de la propiedad individual de los productos del trabajo. Esta teoría no ha obtenido más que un solo resultado: el de poner al descubierto el juego de aquellos socialistas que querían atenuar la importancia de la idea revolucionaria: ella les ha abierto los ojos y les ha mostrado la necesidad de declararse abiertamente *comunistas*.

Veamos, por último, la sola y única objeción sería que nuestros adversarios habían hecho contra al comunismo. Todos están de acuerdo en reconocer que vamos necesariamente hacia el comunismo, pero se hace notar que en un principio los productos no serán suficientes, y no existiendo gran abundancia de ellos será necesario establecer el sistema de las raciones, la distribución, y que el mejor sistema de distribuir los productos del trabajo será aquel que esté basado sobre la cantidad de trabajo que cada uno haya realizado.

A esto responderemos que en la sociedad futura, aunque fuese necesario ponerse a ración, sería necesario permanecer comunistas, esto es, las raciones; deberían distribuirse no *según los méritos*, sino *según las necesidades*.

Véase, si no, lo que sucede en la familia: el padre gana, supongamos, cinco pesetas diarias; el hijo mayor, tres pesetas; el hijo segundo, dos pesetas, y el más pequeño, solamente una peseta diaria. Todos entregan el dinero a la madre, que tiene a su cargo el cuidado de la casa y proveer a la alimentación de toda la familia. Todos

constituyen al sostenimiento de ésta, pero con completa desigualdad; mas, cuando llega la hora de la comida, todos se sirven según su apetito. Para nadie hay limitaciones ni distribuciones odiosas. Vienen luego las épocas calamitosas, y la miseria impone a la madre el no tener en cuenta el apetito y los gustos de sus hijos queridos para la distribución de la comida. Ha llegado el momento de limitar las raciones, y, sea por iniciativa de la madre, sea por convenio tácito de todos, las porciones son reducidas. Pero observadlo: esta reducción no se hace según los méritos, porque los dos niños más jóvenes son los que reciben mayor ración, y si hay algún bocado predilecto, ése se reserva para la viejecita, que en nada ha contribuido. Así, pues, durante la carestía, el principio de la distribución limitada se aplica en la familia según las necesidades.

¿Y por qué no ha de ser así en la gran familia humanitaria del porvenir?

Mucho más diría sobre esta cuestión, porque la considero de suma importancia para el Socialismo, si no me dirigiera a los anarquistas.

No se puede ser anarquista sin ser comunista, porque la más perfecta idea de la limitación contiene en sí misma los gérmenes del autoritarismo. Cualquiera limitación que se intente engendrará inmediatamente la ley, el polizonte, la guardia civil.

Debemos ser comunistas, porque es en el Comunismo donde realizaremos la verdadera igualdad.

Debemos ser comunistas, porque el pueblo, que no comprende los sofismas colectivistas, comprende perfectamente el comunismo, como lo han demostrado ya nuestros compañeros Reclus y Kropotkin.

Debemos ser comunistas, porque somos anarquistas, porque *Anarquía* y *Comunismo* son los dos términos necesarios de la Revolución.

* Anarquista italiano, nació en 1846 en el seno de una familia aristocrática, rica y religiosa. Estudió abogacía y fue diplomático. Decepcionado de los ámbitos políticos burgueses, trabó amistad con Marx y Engels en 1870. Si bien al principio tomó partido por los marxistas en la división de la Internacional, luego se vio atraído cada vez más por la personalidad de Bakunin. Suscribió las tesis del anarquismo comunista de su amigo y compañero Errico Malatesta. Con su fortuna familiar financió los proyectos libertarios. También elaboró un resumen del primer libro de *El capital*, de Marx. Murió en un manicomio en 1892.

Fuente: AAVV., “Libertad y comunismo”, *Tierra y Libertad*, Barcelona, 1922. pp. 109-119. Comparada y corregida con la traducción de Leopoldo Bonafulla, *Anarquía y comunismo*, B. Fueyo, Buenos Aires, s/f.

POR LA ANARQUÍA

Ricardo Mella*

No me propongo terciar en una polémica a la que cada parte ha llevado sus razones y sus puntos de vista, sin que nada justifique intervenciones que podrían parecer pedantes. Quiero simplemente ahora, como otras veces, aprovechar una ocasión para exponer mis ideas; y digo más sin ínfulas de un personalismo aplastante y sabiendo que son las de muchos millares de hombres, cada uno de los cuales vale tanto como yo.

El lector puede estar tranquilo; no le serviré ideas demasiado luminosas para tiempos infantiles; nada nuevo presentaré que le maraville; ni siquiera pretenderé haber descubierto la pólvora yo solito estudiando a Darwin y a Haeckel en lo que no los ha estudiado nadie. Mi soberbia no me llevará tan lejos.

Hablaré lisa y llanamente de la anarquía, dejando a un lado el enredo científico en que se meten los modernos candidatos a dioses sin que acierten a desembarazarse del atadero que en su pobre mente pusieron lecturas abstrusas cuya digestión requiere todo género de específicos auxiliares.

Por ahora, que sepamos, esa señora encopetada que se llama ciencia no ha dado debida satisfacción a multitud de interrogaciones formuladas por la mente humana. Y como no la ha dado, parécenos muy cuerdo atenernos a lo bien conocido, hechos, serie de hechos, deducciones, asociaciones de deducciones, etc., etc., sin meternos en honduras que nos llevarían a caer de bruces en la teología de nuestros mayores o en la tontología de nuestros actuales superhombres. Un poquito de sentido común lo está pidiendo a veces el atasco de ciencia que algunos padecen. Lejos de nosotros todo contagio de tan molesta dolencia.

Demos, pues, un rápido paseo por los dominios del conocimiento. Fuera de los hechos reales no hay más que abstracciones. Lo son no sólo el equilibrio sino también el espacio y el tiempo. Lo son el todo y la nada. De la evidencia de que algo existe, derivamos las ideas de conjunto y de no existencia. De lo finito, real y palpable, lo infinito. Hablamos del movimiento y todavía no podemos explicárnoslo sin algo que se mueva. La misma materia, fuerza de los fenómenos que nos revelan que algo actúa, es una mera abstracción. Fuerza, substancia, ¿no están en el mismo caso? Hablamos del átomo como una cosa indivisible ¿y estamos seguros de que más allá de esa limitación por nosotros forjada no es descomponible la materia?

No prosigamos. Fenómenos y series de fenómenos, he ahí todo. Pero ¿podríamos entendernos siquiera sin todas esas abstracciones? Los fenómenos no se suceden obedeciendo los mandatos de la ley como si ésta fuera un ser sobrenatural que todo lo ordenara; mas nosotros estudiamos, los agrupamos en series y a seguida deducimos y establecemos que tales fenómenos se suceden conforme a tal ritmo y tales otros conforme a tal otro ritmo. Ésa es la ley y no más, pura abstracción. Sin ella, no obstante, el edificio de la ciencia se vendría abajo.

Aún vamos más lejos. La misma ciencia no es, no será nunca, el conocimiento completo, cerrado de todas las cosas; no es, no será nunca el código acabado del entendimiento. Más de una vez lo hemos dicho: la ciencia, como todo, está en perpetua formación. La verdad de hoy es el error de mañana; la hipótesis atrevida de un día es la gran certidumbre del siguiente. La recíproca no es dudosa. ¿Cómo, hombres que se dicen consagrados a la ciencia, osan afirmar en redondo ideas que en el momento mismo son manzana de discordia entre sabios y profanos? ¿Cómo, aquello que no está comprobado se erige en doctrina levantando así banderías en el pacífico campo de la investigación? ¿Se olvida que las teorías mejor establecidas, al parecer, han venido a tierra en un instante?

Cuerdo y prudente es siempre tener en cuenta que nada podemos afirmar de las cosas en sí mismas. Son sus “apariencias” lo único que conocemos, es decir, la manera como se nos presentan o las observamos o sentimos nosotros. Verdad que ellas son nuestra realidad; pero ¿no cambian a menudo los términos de ésta? Por algo somos nosotros mismos un factor en el modo de forjarla.

Vengamos, pues, a cuentas. En la naturaleza, se dice, todo está en lucha. Mejor sería decir: en la naturaleza todo se comporta como si estuviera en lucha. Si todo está en lucha, si todas las fuerzas naturales obran y atentan contra la forma y la naturaleza entera y esto sucede en cada instante de tiempo y en todo lugar del espacio, ¿cómo en el espacio y en el tiempo sin intermitencias ni soluciones de continuidad, persiste la resultante armónica de la existencia universal? La lucha implica destrucción continua y, si podemos afirmar que en la naturaleza todo es transformación y cambio, sería temerario aventurarse a decir que todo se destruye. La resultante de eso que se llama lucha es siempre y continuamente, en todos los órdenes de las cosas, armonía, equilibrio, permanencia de vida; no destrucción ni aniquilamiento. A tener razón los agoreros de la muerte que ensalzan la vida, el universo entero habría dejado de existir tiempo ha.

Acaso se discute una palabra y nada más. Suprimido el prejuicio establecido por el uso constante de un vocablo al cual nos aferramos más que a la idea en sí, tan vez la discusión cesare, que las cosas no ocurren para los sabios de distinto modo que para los simples mortales, por muy sabios que aquéllos sean y por muy simples que sean éstos.

No es menester detenerse a discutir si los elementos de nuestro cuerpo están en lucha o concurren por ley de relación o de subordinación a un mismo fin, para establecer el hecho indiscutible de que ellos nos dan constituida una "individualidad" que es al propio tiempo una asociación, o tal vez mejor una coordinación. ¿Hay lucha entre los elementos que compone esta individualidad? ¿Hay solidaridad? Discusión de partido, de bandería, de secta. Ociosa en el dominio de la ciencia, cuya labor es investigar y afirmar solamente cuando la investigación ha tenido completo éxito. Innecesaria en el terreno de nuestro objetivo, los medios de convivencia social. Lo cierto es que en la lucha o solidariamente, aquellos elementos dan una resultante que no destruye ninguno de ellos y se llama hombre y constituye una individualidad soberana, ciertamente, al lado de millones de otras soberanías análogas.

Si hay luchas no sería, en último término, sino la manifestación de vida de cada individualidad, y como en nuestro organismo, al igual que en la naturaleza entera, son a millares de millares tales manifestaciones, es necesario que para coexistir se coordinen, lo que significa que las mismas individualidades se limiten, se reduzcan su campo de acción propio, ensanchándolo al mismo tiempo por la invasión del ajeno, so pena de destrucción total. No de otro modo que coordinándose los elementos, si se quiere, en lucha, se llega a la individualidad del hombre, resultante, si se quiere también, del combate entre las individualidades que lo forman.

No es preciso hacer sendas excursiones por autores que muchas gentes se saben de memoria, para demostrar cómo el desequilibrio, en nuestras funciones o entre nuestros órganos, da el predominio a la individualidad absorbente. Y no es sólo la relación de estómago a cerebro, sino de cada uno a todos y de todos a cada uno. ¿Pero no demuestran estos predominios del cerebro en el hombre dedicado al estudio, del estómago en el glotón, de los miembros inferiores del andarín, de los brazos del atleta, etc., que cuando falta o se debilita la coordinación de los elementos que componen el individuo hombre, la individualidad se quebranta? Luego, por brutal, por feroz que sea la lucha entre

los seres vivientes, su coexistencia sería imposible –y ella es un hecho indiscutible– sin la coordinación, sin la asociación, sin la solidaridad, en fin, de cuanto constituye la naturaleza entera.

No discutamos palabras. Los hechos lo son todo.

Para ensalzar, para “superar” esta individualidad que se llama hombre, nada más absurdo que establecer el derecho del más fuerte. Cuando el cerebro absorbe toda la savia del organismo, el organismo perece sin que, naturalmente, el cerebro escape a tal catástrofe. Cuando una individualidad acapara, se apodera, roba parte de su savia, de su vida, de su individualidad a las restantes individualidades, la coordinación o asociación de los hombres perece también sin que la individualidad absorbente se salve de la general ruina.

Cada uno de nosotros no está en el centro del universo; cada gran parte o cada parte minúscula de la naturaleza, sea sol o sea infusorio, no es única en el concierto o en la lucha, como se quiera, de la substancia universal. ¿Combate, solidaridad? Relación infinita de infinitas relaciones es la realidad de la existencia general y de la existencia particular... Puede haber y hay, sin duda, prejuicio en aquellas interpretaciones de la existencia; no la hay en esta última.

Pues así como las relaciones universales de todos los elementos, sea lo que quiera su forma aún no bien determinada, dan por resultante coordinaciones y más coordinaciones, individualidades y más individualidades, armonías y más armonías, tan fugaces como se quiera, pero constantemente reproducidas, así también las relaciones de los elementos sociales, los hombres han de producir resultantes coordinadas, armónicas, tan poco permanentes como se pretenda, pero siempre reproducidas al infinito, sin lo que la humanidad no podría ser considerada sino como una rara excepción dentro de la naturaleza.

Cada individualidad puede afirmarse como quiera, pero no puede liberarse del contacto con otras individualidades. En la naturaleza, como en la sociedad, las unas están constantemente en presencia de las otras afirmándose y reduciéndose, no destruyéndose. Vivir es eso, coexistir, no aniquilarse. ¡Desdichada intelectualidad que no acierta a ver más que lobos devorando corderos!

Si ciertas ideas sobre el combate por la existencia fueran fundadas, tendríamos que erigir en regla de vida el desequilibrio, la anormalidad, y tal hacen los metafísicos de la lengua que en la plaza pública emboban al respetable público con ridículos volatines.

Sólo así puede llamarse libertad a la congestión del cerebro que mata, con los demás órganos, la individualidad entera. Sólo así puede afirmarse la belleza de la tiranía y la fatalidad de la esclavitud. Sólo así puede decirse que el desenvolvimiento y la potencia de la individualidad están en relación inversa del desenvolvimiento y de la potencia de sus elementos componentes.

Cualquiera sutileza filosófica, por hermosa que parezca, será impotente para probar que la salud del hombre consiste en que el cerebro reviente de hartazgo mientras perecen de anemia los demás órganos; que la libertad del hombre estriba en devorar a los demás hombres. Por abstracta que sea la idea de normalidad, de salud, de libertad, se nos impone en el sentido del desenvolvimiento coordinado de “todos” los elementos componentes de una individualidad. Lo contrario equivale a establecer que la apoplejía es el estado de salud para el cerebro, que la indigestión es el estado de salud para el estómago y que... al individuo hombre que lo parta un rayo.

Sí; en general hay que considerar a todos los individuos de todas las especies como casos anormales, principalmente a los individuos de la especie hombre civilizado. Precisamente de la anormalidad reconocida de todos los individuos de todas las especies se deriva la concepción del tipo normal, del mismo modo que de la realidad conocida de la parte se deriva el concepto del todo; de algo, el de nada; de lo infinito; de lo uno, lo vario. Todo existe en desequilibrio permanente, en estado anormal, sea. Pero ¿no hay siempre una resultante armónica, una tendencia invariable al equilibrio, a la normalidad, al estado de salud, mediante la que cada individuo, “todos” los individuos coexisten y se desenvuelven sin anularse? Para hablar de equilibrio es preciso un estado inicial de desequilibrio anterior. Se empieza por una oposición y se acaba por una coordinación.

Es necesaria la neurosis, la impotencia cerebral de composición para no ver en la existencia más que su lado patológico exigiendo en teoría de la vida la realidad de la muerte.

Lucha, guerra, esclavitud, tiranía, antropofagia, cantadas por hombres que presumen de ciencia y anarquía, éstas son las grandezas individuales que conducen a la superhombría y al manicomio. La filosofía ultraterrena se diluye en las alucinaciones del misticismo religioso. El pasado y el presente se dan la mano a través de las casas de salud.

Las relaciones, las influencias recíprocas de unos elementos respecto de otros no son la misma cosa que esclavitud y tiranía. Aquellas son el caso general, éstas el particular.

Cuando tales influencias no son coordinadas, puede surgir una absorción, la tiranía; surge casi siempre. Y entonces la salud falta, la normalidad se rompe. Patología pura, quiérase o no. Cuando las relaciones sociales no se libran en la armónica plenitud del desenvolvimiento de todos los componentes, la sociedad, como el hombre, enferma. Hay tiranía, hay esclavitud. Por todos los siglos de los siglos, pese a todas las teologías y a todas las metafísicas, la coexistencia de todo lo que es tendrá por condición el equilibrio, la normalidad, la salud. Póngase por delante toda la movilidad, toda la inestabilidad que se quiera; póngase por delante, a medida del deseo, lucha, desequilibrio, preponderancias y subordinaciones, sólo se es al precio del equilibrio, de la coordinación, de la armonía, de la solidaridad de cuanto existe. Si las cosas ocurrieran de otro modo, nada de lo que es sería.

Se nos habla del individuo en sí y para sí, de su única realidad. Se nos habla de su libertad interna. Pero ¿es que cabe hacer abstracción absoluta de los otros individuos? ¿Es que la libertad interna misma, no depende, en gran parte, de las influencias infinitas de los demás individuos? ¿Es que hay algo que pueda ser por sí solo? La existencia entera no es sino pura relación y cambio. No hay manera de concebirla desligada individualmente del resto de las individualidades. La ciencia puede hacer y hace de hecho el estudio de un músculo, de un átomo, aisladamente. Ello es simple artificio. Para estudiar una función se empieza por prescindir de sus concomitantes. Es una facultad de nuestro entendimiento y una convención que impone el método, nada más. Pero los concomitantes están siempre presentes estorbando la penosa investigación, llamando siempre al orden al atrevido estudiante que osa olvidarse, abstraerse de la vida de relación que bulle en derredor de su soñado individuo, con su única realidad de laboratorio.

Dejemos en paz el lado psicológico de la cuestión. Ello está muy oscuro todavía y mientras la vida nos llame con recios aldabonazos tenemos algo muy importante en que ocuparnos fuera de las sutilezas y filigranas con que quieren singularizarse los que no se acomodan a la pequeñez de su individualidad y deliran con el delirio de la grandeza, oficianes presuntos de dioses, despreciadores de la enorme masa humana que trabaja y se afana en la estulticia, vengadores y crueles de boquilla, sanguinarios imaginativos como Jehovás de guardarropía con su caja de rayos y truenos, que harían reír a medio mundo si este medio mundo no padeciera una

lamentable flojedad en las extremidades inferiores por una imbecilidad congénita de todo el organismo.

Quedemos, pues, en que considerado el individuo en sí mismo, es su única realidad, su dios, su todo y en que la libertad consiste precisamente en el pleno desenvolvimiento de la individualidad. Quedemos asimismo en que, naturalmente, como las individualidades se cuentan por millones, para que cada una se desenvuelva es necesario que entren, por así decirlo, en competencia de desarrollo y que, por fin, el principio de vida es precisamente, o lo parece, un principio de lucha, de combate, de pugilato. ¿Deduciremos de aquí la fatalidad de la tiranía de unos sobre otros, la destrucción de unas individualidades por otras individualidades? Tanto valdría que mi vecino dijera: “Puesto que Fulano come todos los días muy buenas chuletas y se atraca de aves, peces y plantas, y los Fulanitos que tal hacen se cuentan por millones, es claro como el agua, cuando el agua no está turbia, que en el mundo no hay más principio formal que el de devorarse los unos a los otros, y desde mañana mismo me dispongo a tragarme hasta a mis congéneres, si me es necesario o se me antoja. Así engordaré y me desarrollaré integralmente, que es todo lo que exige mi personalidad, o dígase mi única realidad”.

Glosando a Newton cuando afirma que la materia atrae a la materia, o por lo menos que las cosas pasan “como si se atrajeran”, diremos que así como del mundo de la materia inconsciente no podemos afirmar sino que las cosas pasan como si unas moléculas atrajesen a otras moléculas, unos planetas a otros planetas, del mundo vivo, del mundo consciente, no podemos afirmar sino que las cosas pasan como si unos elementos lucharan con otros. Mas así como en los espacios planetarios cada mundo persiste en su órbita y coexisten todos armónicamente sin que la atracción los lance unos contra otros; así como en los espacios intermoleculares cada molécula perdura en su esfera de acción sin que las unas a las otras se aniquilen, formando, por el contrario, coordinaciones superiores, organismos variados; así también en los espacios sociales cada individualidad, todas las individualidades a un mismo tiempo, conservan su autonomía sin que la lucha las arroje al aniquilamiento mutuo. Dijérase que es precisamente la lucha lo que las conduce a la asociación, del mismo modo que la atracción conduce al equilibrio de los mundos.

Es así cómo en el reino animal persisten y prodigiosamente se multiplican los peces chicos que los peces grandes se comen,

según el dicho vulgar. Es así cómo la humanidad ha podido salvar todos los despotismos y las tiranías. La solidaridad ha sido el gran escollo de la bárbara lucha ensalzada por los superhombres de todas las épocas.

El principio de toda existencia “parece” un principio de lucha. La existencia “es, de hecho”, una asociación, mil asociaciones, millares de millones de asociaciones. Existencia y coordinación son una misma cosa. La vida, podría decirse en términos algebraicos, es una función de dos principios contrarios, la lucha y la solidaridad, de los cuales conocemos al primero como apariencia y como realidad al segundo.

Cada molécula, cada planeta, cada ser viviente, plantas, animales, hombres, es para sí su todo y su única realidad. Pero ninguna de estas unidades, compuestas de otras unidades, tendría realidad alguna fuera de lo que propiamente constituye la existencia, la relación coordinada, permanente y variable a un mismo tiempo, de todas las unidades, cualquiera que sea su naturaleza.

Y si en el mundo de lo inconsciente, en el mundo de las plantas, en el mundo de los animales, la resultante es la solidaridad, ¿qué diremos con relación al mundo de los hombres? La “única realidad” de los Stirner y los Nietzsche es pura quimera. No hay realidad fuera de la vida social. Somos porque coexistimos. Nadie, por poderoso que sea, podrá existir fuera de las relaciones que constituyen la realidad social. Cada uno es “todo” para sí, pero es “algo” para los demás. En vez de limitarse cada uno de nosotros, ensancha su esfera de acción mediante las relaciones de igual a igual. La libertad no tiene un límite en las otras libertades, tiene una ampliación. Cada individualidad es ella misma y un poco también cada una de las demás, del mismo modo que todo el elemento de la materia es algo por sí y algo más por lo que toma de otros. Lo que está potencialmente en el ser aislado, está en presencia durante la vida de relación. Ésta es la condición indispensable de todo ese desenvolvimiento.

¿Puede, ahora, establecerse una completa analogía entre el mundo físico y el mundo social? Vamos despacio, que cada mundo es un escollo.

Hay en el hombre un factor principal que lo diferencia del resto; hay conciencia. Ningún determinismo osará afirmar y menos probar que el hombre funciona ni más ni menos que como una partícula cualquiera de materia inconsciente. Por mucho que se quiera reducir el elemento voluntad, y quien dice voluntad dice libertad, de ningún modo son susceptibles de identificación el

hombre y la roca. El hombre elige, compara, acepta o rechaza, o bien siguiendo la expresión empleada en otras partes de este artículo, obra como si eligiera, comparara, aceptara o rechazara. La vida social tiene para ello todos los caracteres de un concierto voluntario. No es menester ahondar más. A los efectos de buscar los mejores medios de convivencia social, lo repetimos, la parte psicológica de la cuestión no tiene gran importancia. Lo esencial es que el individuo pueda obrar como si eligiera, comparara y aceptara o rechazara libremente.

Aunque la sociedad venga dada por las condiciones generales de la existencia, carece de realidad para el individuo mientras éste no entra en relación directa o indirecta con sus análogos. El hecho de hallarse en presencia los unos de los otros, constituye por sí solo la sociedad, pero no se hace efectivo sino mediante millares de millones de pequeños convenios para los que la libertad, toda la libertad es necesaria al hombre.

Tal es la razón fundamental de la anarquía. Libertad y solidaridad son su esencia.

Ya que de libertad hablamos, preciso será que concretemos el alcance de esta palabra.

La libertad, en el sentido absoluto que se da a este vocablo, es una quimera. Cuanto existe está condicionado de tal forma que no queda espacio para el libre arbitrio. Físicamente nada puede salirse de las condiciones generales de la naturaleza y de sus condiciones propias. No cabe hacer excepción a beneficio del hombre. Aun cuando éste parece sobreponerse a las condiciones del medio y a sus propias facultades, no hace sino acudir a un subterfugio. Surca los aires, pero no vuela. Desciende al fondo de los mares y allí respira y vive un cierto tiempo, pero encierra y lleva consigo el ambiente exterior necesario para su existencia. La libertad moral es simplemente un caso particular de la libertad física. Cada uno sólo quiere lo que puede; y, si hace lo que quiere, es porque no quiere más que lo que puede. Así la libertad no es, en todo caso, más que el esfuerzo por substraerse a condiciones dadas en la naturaleza o en nuestro organismo. El desenvolvimiento de la personalidad implica el combate por liberarnos de todo atadero físico y moral.

Socialmente la libertad tiene análogo sentido relativo. En el mejor de los mundos, en el más libre de los estados sociales, cada uno habrá de soportar, cuando no solicitar, la presencia y la cooperación de los demás; vivirá en un medio común, por tanto, con todos los inconvenientes y cortapisas,

y también con todas las ventajas de la comunidad. Aquí también el esfuerzo individual de sobrepujar las determinadas condiciones, es en lo que estriba la libertad.

Pero, en tal terreno, hay que tener en cuenta algo más esencial. A los ataderos físicos, morales y sociales, ha venido a sumarse en el curso de la historia un atadero más, el atadero artificial de las instituciones autoritarias, la propiedad inclusive. Así, en ese estado actual, el individuo no sólo lucha por superar condiciones que reducen a un mínimum su libertad sino que también por destruir todo un mundo de artificios que lo aplasta y lo estruja. Y ese problema es verdaderamente importante y únicamente práctico. Aquellos otros habrán de resolverse teóricamente en el dominio de la ciencia, y en el de los hechos por medio del esfuerzo personal y el esfuerzo común en la cotidiana mudanza de las costumbres, de los gustos, de las inclinaciones, de la educación, etc. Es la labor eterna de los tiempos presentes o futuros.

Mas el otro problema, el que toca la vida real en sociedad, habrá de ser resuelto sobre la marcha por la conquista de “toda la libertad de sentimiento, de pensamiento y de acción” indispensable al desenvolvimiento integral de todas las individualidades. Esta libertad real y efectiva, no la soñada y estrafalaria de los neoindividualistas, es la que entraña el socialismo anarquista.

Proclamamos, pues, la libertad total del individuo y porque esta libertad sea un hecho para “todos” los individuos, proclamamos también la igualdad o equivalencia de condiciones. Inútil fuera el derrocamiento de todas las tiranías si quedara en pie la tiranía de la riqueza para unos y la penuria para otros. Basta que la naturaleza nos arme desigualmente para que con el combate por superarnos, flote triunfante la virilidad, el arte, el saber, etc. Agregar desigualdades artificiales es castrar la mayor y mejor parte de la humanidad. Y aun entendemos que si fuera hacedero el empeño de encumbrar a todos al arte, a la ciencia, a la virilidad, al heroísmo, habría de ser ello el más noble y el más bello de los ideales humanos. No se trata desde luego de la igualdad de cuartel o de convento; se trata de que cada uno tenga a su libre disposición todos los medios de desenvolverse física, moral e intelectualmente del mismo modo que puede tomar a la naturaleza el aire respirable necesario, el sol que lo caliente, todo lo que precise, las fuerzas, en fin, que juzgue indispensables a su existencia. ¿Es esto claro? ¿Puede desear más el más exigente individualista?

Presupone este principio, proclamado por todos los anarquistas viejos, el mismo hecho de convivencia en sociedad. Ciertamente no es preciso que agreguemos nada a la idea de libertad tal como la hemos expuesto. La solidaridad, el libre acuerdo, etc., son modos de designar un método. Porque la vida en sociedad o comunidad es y será siempre un hecho fuera de toda discusión y es claro que por mucha libertad que se goce se gozarán dentro y no fuera de la vida de relación. Y pues que esta vida de relación, que esta vida de sociedad o de solidaridad no es un artificio ni una invención sino una realidad y una necesidad, ¿qué otro método que el de libre acuerdo sería aplicable en el mundo anarquista? Agreguémoslo, por lo tanto, o no, cualquier discusión sería baladí. Libertad y solidaridad vienen siempre aparejadas, como instrumento aquélla, como consecuencia ésta.

Sin método no hay estudio posible, no hay ciencia posible, no hay arte posible, no hay trabajo, no hay vida posible. Anarquía supone método, como autoridad supone subordinación. El método anarquista es el de la libre cooperación mediante acuerdos voluntarios, naturalmente. Lo otro será el entronizamiento de cierto número de individualidades, será lo que se quiera menos la anarquía en acción, o sea la libertad para todos. El principio anarquista implica la coordinación espontánea de los individuos para el trabajo, para la ciencia, para el arte, para la vida, en fin, o no significa nada como no sea el hermoso caos de que nos hablan a toda hora los imbéciles de la burguesía o nos ensalzan algunos que, del natural individualismo anárquico, pretenden hacer una novísima tontología individualista.

No hablamos ni queremos hablar de sistemas cerrados, de más o menos comunismo. Ello ha sido descartado de toda discusión tiempo ha. Cooperación libre, es decir, anarquía: he ahí todo. Y que no se nos venga con los distingos de que en ciertos trabajos se impondrá el comunismo y en ciertos otros el individualismo por el hecho sencillo de que un cuadro no se ejecute por un centenar de pintores y para hacer una locomotora se necesiten un millar de mecánicos. Tales puerilidades acusan una mentalidad muy pobre, denuncian una mollera de cal y canto. Y esas puerilidades vienen del lado de los superhombres que han puesto una frontera entre el trabajo mecánico y el trabajo intelectual inventando la categoría ridícula del intelectualismo, como si los demás mortales tuvieran el cerebro para defecar en salvo sea la parte.

Prescindamos de que ningún cuadro, grande ni chico, saldría de las manos del pintor sin la cooperación del que fabrica la

tela, del que prepara las pinturas, etc. y de que aun ni el mismo pintor sería algo sin el que le suministra los alimentos, los vestidos, la vivienda. ¿Qué relación puede haber entre el individualismo, como principio, y el hecho vulgarísimo de que para echar unas medias suelas no sea necesario más que un solo individuo? Porque para el caso es tan respetable ejemplo el sapiente zapatero como el melenudo Apeles, salvo el más acabado dictamen de nuestros superhombres.

Por otra parte, ¿no anda por ahí también un poco de preocupación, de hábito, de prejuicio? Cada vez se hacen más difíciles las obras individuales de ciencia. Ya en nuestros tiempos colaboran en una misma faena científica multitud de sabios y cuando una nueva invención sale a la superficie, sería muy aventurado atribuirle a estudios exclusivos del que la presenta. ¿No podría ocurrir lo mismo en el campo del arte? Aun cuando tal o cual obra sea el fruto de un pensamiento individual, y esto ocurre siempre, ¿no podría ser al propio tiempo el resultado de una cooperación necesaria?

Todo ello no significa sino que aun los que más pregonan la libertad, se empeñan en meter la vida por estrechos y tortuosos senderos. Hay campo en la anarquía para todas las formas de trabajo, de acción, de pensamiento. Hay campo para la expresión amplia y libre de todas las modalidades posibles.

Por el momento vamos derechamente a conquistar toda la libertad para vivir a nuestro gusto. Por el momento vamos derechamente a conquistar todos los medios de convivencia social para ser realmente y efectivamente libres. El resto vendrá por añadidura sin necesidad de determinaciones “a priori” que cierren el paso a posibilidades que no podemos prever.

La anarquía no significa de ningún modo una forma exclusiva de acción, más o menos comunismo, menos o más individualismo. Significa la posibilidad de todos los modos de acción por medio de la total libertad de iniciativas, de procedimientos, de conducta. Podrá haber y habrá, sin duda, una resultante que prepondere, pero sin negar ni destruir cualesquiera otras resultantes. Se trata de la vida en sociedad, producto de millones de libres conciertos. La abstracción a un lado; aquí queremos hablar y debemos hablar de la realidad, del tanto cuanto de cada día, de la práctica simple de la libertad de acción. En el curso del tiempo la evolución hará su camino sin trabas; esto es todo. Hartos de pragmáticas sobre el porvenir, nos reducimos al momento inicial de la anarquía, seguros de que, conquistada la libertad, ella hará su obra. Inútil que desde ahora decretemos

fórmulas. Y no es esto renunciar al estudio del desenvolvimiento social presente o venidero. Es afirmar todo lo que conocemos, comprobado por la experiencia, acogiendo con desdén disquisiciones que quisiera hacérsenos tragar como sendas verdades. Nos interesan todos los problemas, pero carecemos de fe para toda solución hipotética. Necesitamos realidades; realidades para liberarnos socialmente. Contentarse con unos trozos de metafísica mejor o peor hilvanados, quédese para los escualidos de músculos y de cerebro. Los que hablan del hombre fuerte olvidan, sin duda, que la vieja anarquía los quiere tan fuertes, tan equilibradamente fuertes, que no se satisface con menos que verlos recios de músculos y recios de intelecto. Por eso reclama pan, mucho pan, según la expresión gráfica y vulgar, y luz, mucha luz para que el desarrollo individual no caiga ni del lado de la neurastenia. De brutos y de desequilibrados estamos ya hasta la coronilla.

Si esto es cristianismo, si esto es falsa ciencia, si esto es estática social, imitación, retroceso, nos confesamos los más ignorantes de los hombres. El empleo de ciertas locuciones no autoriza consecuencias a todas luces aventuradas, sobre todo en aquellos que tienen por fetiches la lucha por la vida, la reconcentración egoísta del individuo, del superhombre, etc. Por mi parte, confieso que me es profundamente antipático el proselitismo a golpe de frases. Ellas acusan generalmente toda carencia de ideas. Pero nuestro pobre estado mental explica bien, a quien examine el asunto sin pasión, por qué vale más la terminología de la Revolución social, Huelga general, Felicidad humana, Fraternidad universal, Solidaridad, Apoyo mutuo, que las mismas ideas que encierran. Del mismo modo tiene explicación el hecho de que la mayor parte de las gentes propendan a conclusiones definitivas y que muchos anarquistas hablen como hombres de fe respecto a la futura armonía social, el apagamiento de las pasiones, etc. No creemos en la total realización de la felicidad. No creemos en el amor universal. No creemos en la perfecta solidaridad humana. Y no creemos en todas estas cosas y otras más porque no nos arrastran un falso sentimentalismo por senderos que a la postre nos conducirían al sacrificio de la personalidad y el sacrificio también de la humanidad.

La anarquía no será un paraíso porque el paraíso no es realizable. La anarquía será siempre la vida libre, la vida cómoda y plena lo más posible; siempre más y más cómoda, siempre más y más plena, más y más libre. Sin ninguno de los obstáculos, de las tiranías y de las expoliaciones actuales, cada uno podrá desenvolverse a su

placer por todos los órdenes de la existencia. La evolución se hará libre y espontáneamente. Y si la posibilidad de actuar en todas las direcciones no implicara la posibilidad de todas las comodidades, y recíprocamente, la anarquía sería una mentira más, indigna del menor esfuerzo individual o colectivo de conquista. Pero quien dice más y dice menos, dice imperfección, dice naturalmente movimiento, camino recorrido o a recorrer de uno a otro término. ¿Qué otra cosa sino es la vida? ¿Qué otra cosa será en plena anarquía? Movimiento de avance, de mejoramiento, de liberación mayor, no cabe dudarle, ello será la anarquía prácticamente. ¿Una realización absoluta? ¡Jamás! Eso sería la cesación de la vida por falta de objeto. Por esto es un sueño la decantada felicidad paradisiaca, el amor universal, la solidaridad perfecta de los humanos. La anarquía no supone, no puede suponer la muerte de las pasiones ni la capacidad absoluta de realización. Sabemos muy bien que no caminamos en pos de una sociedad de ángeles y que la libertad no nos hará todopoderosos. Habrá, pues, deficiencias, contrariedades, obstáculos, antagonismos; habrá todo lo que se deriva de nuestra naturaleza limitada e imperfecta. Habrá asimismo imposibilidad temporal o absoluta de realización. ¿Cómo no si el acicate de nuestra existencia es precisamente la lucha con toda limitación y con toda imposibilidad? Solamente los cerebros castrados pueden atribuirnos la tontería de aspirar a un mundo de ángeles en un paraíso de divinidades.

Vamos a la anarquía con hombres de carne y hueso, defectuosos, apasionados, violentos o flemáticos, amorosos o indiferentes. Y vamos a un mundo social de libertad y comodidad sin que pretendamos alcanzar toda la comodidad y toda la libertad. Más allá de la anarquía habrá siempre libertad y comodidad que conquistar. Inexplicable una negativa en labios que proclaman la necesidad de que el hombre se supere a sí mismo.

¿Es cristiano este sentido de la anarquía? Necio, quien tal diga. ¿Qué tiene que ver el más allá religioso, que olvida la vida terrenal, con el más allá de todo indefinido desenvolvimiento humano, físico o moral? Científicamente, y si se quiere metafísicamente, toda realización absoluta es absurda. Fuera, pues, el orden sobrehumano que es en el que únicamente podría asentarse por pretendidas ciencias lo absoluto; no hay más que realizaciones parciales, relativas; caminos a recorrer, movimientos oscilatorios, más o menos; una escalera sin fin por la que van trepando cosas y seres sin alcanzar jamás el postrer peldaño. ¿Hay un término absoluto para toda evolución? Que contesten los que nos tachan de cristianos y anticientíficos.

Será, pues, la anarquía condicionada por circunstancias de lugar y de tiempo; será, pues, la libertad y la solidaridad lo que puedan ser, dados nuestros conocimientos, nuestra educación, etc., del momento; será la felicidad, será el amor entre humanos lo que permita el estado de nuestro propio desenvolvimiento en el curso del tiempo. Y por eso la anarquía no será un paraíso, ni es necesario que lo sea; no querríamos siquiera que lo fuera.

La libertad, toda la libertad para todos; la libertad de “poder” elaborar la dicha propia y la dicha general; la libertad de “poder” emanciparnos interior y exteriormente cada vez más: ésa es la anarquía.

Y la libertad no existirá jamás para todos, allí donde todos también no puedan disponer de los mismos medios de acción, allí donde las condiciones de la existencia social favorezcan exclusivismos que se escudan en diferencias naturales que deberían bastarse a sí mismas, ya que tal es su decantado poder.

Hay en verdad dos medios de que los hombres se apropien de lo necesario a su existencia. O bien se conciertan para obtenerlo o bien cada uno a su modo se agencia como pueda cuanto necesite. El primer método supone asociación o cooperación; el segundo, si tal puede llamarse, es el asalto a la naturaleza, la lucha a brazo partido por el pedazo de pan. Ya sabemos cómo este segundo procedimiento ha sido aplicado hasta ahora; el término de la evolución se llama asociación capitalista y subordinación obrera. El asalto, la lucha no ha podido prescindir de la cooperación, aunque ésta sea voluntaria para un grupo de hombres muy pequeño y forzosa para otro muy grande.

En plena libertad social, ¿qué haríamos? Ciertamente la libertad sería un mito si el individuo no tuviera a su disposición todos los medios de desenvolverse, alimentos, vivienda, vestidos, conocimientos, artes, etc. Pero... y sin “peros” no hay razonamiento posible, no es un individuo solo el que se halla en aquel caso; son millones de individuos y por tanto no se puede decir que el individuo ha de apropiarse, sin ningún género de consideraciones, cuanto necesite para su total integración sino que los millones de individuos presentes o futuros han de tomar lo que precisen donde y como lo encuentren.

Aceptemos el léxico especial de los aficionados a sacar punta a las cosas más sencillas. Pues bien; o los hombres se entienden para el mejor aprovechamiento de lo que está a disposición de todos, o cada uno tira por su lado y a quien Dios se la dé San Pedro se la bendiga. Este último es el caso de los señores de la reconcentración egoísta del individuo y también

de los comunistas aficionados a la filosofía simplista del monón. Las consecuencias son bien llanas. Cada uno tomará lo que más pueda y al paso que algunos lo tendrán todo, muchos no tendrán nada. A la postre, la mayor parte será víctima del despilfarro de una minoría –ni más ni menos que como ahora– y eso de la integración y de la reconcentración egoísta del individuo y otras zarandajas metafísicas serán música celestial para los millones de individuos que, sin duda, no significan nada para los secuaces del “Único y su Propiedad”.

Permítaseme que llegado a este punto haga gracia al sentido común, al buen sentido de los ignorantes que como yo, uno de tantos, no comulgan con las aberraciones de la neurastenia, haga gracia digo, de mayores razonamientos. No son necesarios.

Para disponer de los frutos del campo será menester que contemos con los campesinos. Para disponer de las viviendas, de las telas, de las máquinas, etc., será preciso que nos entendamos amigablemente, muy amigablemente, o muy pronto no tendremos ni máquinas, ni telas, ni viviendas, ni frutos de la tierra. La producción es imposible sin el concierto de millones de voluntades. Y si se habla de la producción que baste, por lo menos a satisfacer todas las necesidades, la imposibilidad crece de punto. Para que cada uno pueda desenvolverse en el mayor grado, habrá de asegurar primeramente los medios adecuados a tal desenvolvimiento o bien conformarse a que la mayor parte se quede en ayunas. Así, lisa y llanamente, sin más honduras filosóficas, hay que plantear la cuestión. La libertad es ante todo una cuestión de pan, por mucho que lo sientan los que quisieran alimentarnos de rayos de luna y puestas de sol. El problema es ante todo un problema de nutrición, pese a la andante caballería del neoindividualista. Un animal, un simple animal primero, eso es el hombre; después todo lo que se quiera. Pues resolvamos aquel problema y todos los demás quedarán resueltos. Porque asegurar los medios de subsistencia en un mundo de libertad es posibilitar a todos los hombres el desenvolvimiento pleno de sus individualidades, que es precisamente el credo de la vieja anarquía. Toda la libertad será necesariamente, fatalmente, cooperación voluntaria, libre acuerdo, solidaridad humana. En el concierto libre de las voluntades estriba la independencia de todas las individualidades.

La cooperación no impedirá sino que facilitará la integración individual. Tan solo, tan aislado como quiera podrá vivir quien quiera. A los que la multitud moleste con su tufo de rebaño, nadie irá a sacarlos de su torre de marfil. Hasta para la masturbación intelectual habrá espacio. Y también compasión.

Hagamos un paréntesis para decir, por si es necesario, que no sólo de pan vive el hombre. La más grande parte de la vida humana pertenece a los afectos, a los gustos, al arte, a la ciencia. Vivimos más por el cerebro y el corazón que por el estómago, sin olvidar que sin estómago no hay siquiera individuo. Y porque millones de hombres son apenas algo más que bestias que comen y trabajan, el anhelo de felicidad, de libertad, de justicia; la sed de los goces elevados que la ciencia y el arte suministran, toman en las almas sencillas de la multitud —y vaya por delante mi repugnancia a tal lenguaje— formas de religiosidad que sueña en lo absoluto. ¿Cómo no, cuando se relaciona la vida plena que se entrevé con la vida mísera que se sufre? Hartos de odios, deliran con el amor universal humano; hartos de luchas, con la más grande y hermosa de las hermandades; hartos de violencias, con la más paradisiaca de las paces. Ignorantes, de presente, hasta la bestialidad, antójanse futuros sabios infalibles, artistas consumados. Sueñan en un mismo punto y en un mismo instante la realización de todos los inaccesibles ideales. Habla, sí, el sentimentalismo infantil y habla fuertemente. Dejemos que también los niños laboren por el porvenir. Y entre tanto, cultivemos su inteligencia iluminándola con las realidades de la ciencia, no atiborrándola de pócimas mortíferas de charlatán de plazuela.

Nosotros cantamos a la ciencia y al arte el himno de nuestros más vivos entusiasmos y, a poder hacerlo, desde ahora socializaríamos con el pan todos los goces y todos los conocimientos. Porque queremos la plenitud de la vida afectiva y del pensamiento, aplicamos nuestras fuerzas a la realización de aquella forma de vida social en que tal plenitud sería posible.

Mas cuando nos salen al paso pretendidos filósofos o envanecidos sociólogos, literatos y artistas de guardarropía que, como en los anuncios de cuarta plana de la prensa rotativa, nos endilgan cada cuatro palabras un elogio a la ciencia o al arte y prodigan a porrillo los adjetivos derivados, sentimos tentación vivísima de enviar a la porra a la ciencia, el arte, los científicos y los artistas. Todo ello es música celestial para embobar incautos o recrear imbéciles.

Y a pesar de nuestras aficiones al estudio y a pesar de nuestros gustos artísticos y a pesar también de nuestro entusiasmo por la gran obra del progreso humano, nos sentimos entonces cada vez más pueblo, cada vez más multitud y parecemos ver alzarse fuertes y amenazadores los brazos vellosos de los supuestos subhombres que, en su brutalidad ciega que destruye y crea, son el sostén de toda la pandilla de necios infatuados que no hallan mejor modo de considerarse grandes que achicando extraordinariamente cuanto les rodea.

Concluimos. La anarquía oscila entre dos abismos. De una parte el culto a la violencia por la violencia misma; de otra la adoración fetichista del yo escueto en la absurda soledad de una libertad mentida. A fuerza de proclamar la rebeldía y la revolución, hay quien ha pensado que era justicia en el obrero todo lo que reputaba injusto en el burgués y, paso a paso, se ha caído en la justificación del sacrificio humano. El viejo jacobinismo resurgió en las luchas de nuestros días y por la salud del pueblo se hizo la apología del asesinato. Del mismo modo, a fuerza de ensalzar la libertad individual, el derecho autónomo del hombre, se ha creído que todo lazo de solidaridad entre humanos era un atentado a la individualidad y que fuera del absoluto y egoísta yo no había realidad ni vida posibles. De un lado y de otro se da la razón a los poderosos y avisados que nos diezman y nos explotan. En defensa propia, y por su propia justificación mata la burguesía y roba la burguesía; por la suprema ley de su individualidad irreductible, el tirano, en cualquier forma, gobernante o sacerdote, soldado o magistrado, asesina, esquilmata, encarcela, explota, hace, en fin, y hace bien, conforme a la tesis individualista, cuanto quiere y como quiere. Todos los esfuerzos hechos por una filosofía humana que ve hacia afuera precisamente porque sabe reconcentrarse en sí misma la soberana razón, quedan declarados nulos después de esta vuelta bárbara al derecho del más fuerte por su astucia, por su crueldad o por su violencia. Cuando se había creído que la finalidad del progreso humano era la sofocación de la bestia en el hombre, he aquí que la bestia resurge práctica y teóricamente. Y si en la sucesión histórica de nuestras luchas se halla explicación para todas las exageraciones, incluso la que pregona la matanza sin objeto y la que proclama el aislamiento egoísta, no hay nada que las justifique y que hable a la razón de una sombra de equidad, de humanidad y mucho menos de libertad.

Los desbordes de la pasión y del pensamiento son fruto corrosivo de un mundo de odios donde se lucha a dentelladas y ese fruto ha venido del anarquismo, del lado de la fuerza obrera, del lado de allá del elemento popular que sin sutilezas de ninguna especie está en marcha hace ya un tiempo hacia un mundo que son incapaces de comprender los que serían seguramente incapaces de vivirlo.

Un poquito de atención lo merecen hasta los mayores desatinos de la inteligencia, porque casi siempre encierran algo de verdad que se escapa a los mecanismos que los formulan. Pero para desatinos que revelan concupiscencias y vanidades, orgullos y soberbias de impotentes, un poco de desdén es indispensable.

Somos de los que creen que el anarquismo debe volver sobre sí mismo huyendo de quintas esencias que, además de no conducir a nada práctico, tienen la propiedad de extraviar las cabezas más firmes. Y si siempre es conveniente poner freno a las demasías del charlatanismo que habla a tontas y a locas de lo que no entiende, mucho más lo es ponerlo a los excesos de la petulancia que se infla con palabras e ideas resonantes pero faltas de médula.

Por la anarquía afirmamos que la vieja tendencia de la revolución clásica ahogará, sin grande esfuerzo, esas notas disonantes en que parecen complacerse gentes que tienen oídos reñidos con la armonía plácida del arte de las artes.

No hay abismo en que pueda precipitarse lo que es resultado positivo de la evolución humana. La anarquía, la vieja anarquía, triunfará de todos los perros que le ladran al paso.

Síntesis amplísima de los dos términos, al parecer contrarios, en que el hombre libra su existencia y la humanidad perdura a través de todas las aberraciones, la anarquía es al propio tiempo libertad y solidaridad, equilibrio inestable, resultante continua de atracciones y repulsiones en que la vida oscila, en que vibra la existencia como vibra la materia en el seno de la armonía universal. Símbolo de símbolos, representación vívida de todas las cosas, es el ideal que se ensancha, que se engrandece a medida que a él nos aproximamos. No hay límite ni valla; no hay molde ni fórmula que pueda contenerlo porque tiene una expresión ilimitada: el ilimitado progreso del individuo y la especie.

Es así como entiende la anarquía un viejo anarquista, bastante joven para no dejarse atrapar en ninguna malla por los pescadores, más o menos hábiles, del intelectualismo en boga.

* Nació en la Gamboa, España, en 1861. A los 18 años, ingresó en el Partido Republicano Democrático Federal convirtiéndose en su secretario. Fundó *La Propaganda*, publicación federalista de carácter marcadamente obrerista, que se mantuvo durante cuatro años. Se trasladó a Madrid a finales de 1882 y en esta época tradujo el libro *Dios y el Estado* de Bakunin, colaborando con *La Revista Social* y con la publicación mensual *Acracia*. A raíz de los sucesos de la semana trágica de 1909, volvió a la tribuna periodística, esta vez a través de las páginas de *Acción Libertaria* de Gijón y Vigo y *El Libertario*. La mayor parte de su vida suscribió las tesis del anarcocolectivismo de corte bakuniano, pero tardíamente abrazó las posturas del comunismo anarquista. Murió el 7 de agosto de 1925.

Fuente: Edición de B. Fueyo, Buenos Aires, s/f.

DE LA JUSTICIA

Ricardo Mella

En el último libro de Kropotkin, *La ciencia moderna y el anarquismo*, que ha editado recientemente la casa Sempere, afirma el anarquista ruso: “Justicia implica necesariamente el reconocimiento de la igualdad”.

Para el autor de *La conquista del pan*, sólo entre iguales es posible la justicia, ya que los hombres pueden, únicamente, obedecer la regla moral: “No hagas a los demás lo que no quieras para ti”, o el “imperativo categórico” de la conciencia, que diría Kant, en tanto cuanto se trata de seres semejantes, semejantemente considerados. Sin duda, toda estimación de inferioridad releva de ciertos deberes y, recíprocamente, toda estimación de superioridad obliga más allá de esos mismos deberes. El camarada Kropotkin formula en sus breves palabras un pensamiento fecundo pleno de lógica, que conviene y queremos desenvolver en estas líneas.

Arroja aquel pensamiento tan vivísima luz sobre el problema de la justicia, esencia indudable de las reivindicaciones revolucionarias, que una breve constatación de hechos llevará el convencimiento a los más escépticos.

El ciudadano de Roma, el hombre libre de Grecia, podrían creerse obligados para con sus iguales; nunca para con sus esclavos. El señor de siervos sentiríase ligado por deberes morales a los otros señores; jamás a los que de grado o por fuerza tenían que rendirle vasallaje. El aristócrata, respetuoso con el aristócrata, era, cuando más, condescendiente con el plebeyo. El burgués o patrono júzgase sometido a la ley civil que lo manda guardar respeto a los otros burgueses o patronos; pero de ningún modo piensa lo mismo respecto de sus jornaleros. A lo sumo, puede haber de superior a inferior dispensa de favores. Lo que se hace en beneficio o consideración al esclavo, al siervo, al jornalero, es por gracia, no por justicia.

¿Cómo no hacer por los demás lo que no se quiere para uno mismo si se tratara de seres inferiores que no están subordinados? El patrono no quiere ser explotado, pero explota.

El imperativo categórico es totalmente nulo con respecto a nuestros criados, a nuestros obreros, a nuestros servidores. No son nuestros iguales; nada les debemos; la justicia no reza con ellos; la ley moral no les alcanza. Si hay un

imperativo categórico es con relación a nuestros semejantes que son hombres libres; señores aristócratas, burgueses. El esclavo, el plebeyo, el jornalero, están por debajo de nuestras obligaciones morales.

Esta locución inicua, el amo, está gritando a voces la imposibilidad de la Justicia sin la igualdad.

Mientras unos hombres se consideran en un plano superior a otros, las reglas de equidad no obligarán más que a los primeros entre sí; jamás respecto de los segundos. La justicia implica necesariamente el reconocimiento de la igualdad.

El burgués, aunque la desee, procurará respetar a la mujer de su prójimo, burgués también. A la mujer de su criado y de su obrero, que apenas son prójimos suyos, la tomará, si puede, sin remilgos. No se siente igualmente obligado con las dos porque no las reconoce, que es entre quienes únicamente se establece la obligación moral. Hasta en las palabras, hasta en las buenas formas, habrá honda diferencia. Con la obrera charlará groseramente, maniobrará groseramente y groseramente la asaltará. Con la señora de su colega, de su igual, aun para conquistarla, empleará maneras dignas, dulces palabras. Tomará la fortaleza caballerescamente, con la venta señoril de la feble dama.

Y no será eso peor, sino que la misma obrera tolerará, acaso gustará de la grosería burguesa, cosa que de ningún modo consentiría a sus semejantes en la inferioridad social. El que está por debajo, hombre o mujer, júzgase distinguido, honrado, cuando el superior se digna fijar en él su atención aunque sea para fornicarlo.

Las consecuencias son obligadas. La ley moral se da por clases. El imperativo categórico, por castas. La Justicia implica necesariamente el reconocimiento de la igualdad.

El burgués, educado en las nociones del honor arcaico, podrá impunemente conducirse con sus sirvientes como un canalla. El burgués, instruido en todos los conocimientos, se producirá entre sus obreros como el más ignorante gañán. El burgués, aleccionado en los más rigurosos principios de la urbanidad, podrá tratar y tratará a sus inferiores con los modales más groseros y las palabras más ruines. El burgués, inspirado aún en el caballeresco respeto a las damas, obrará con las otras, con las mujeres que no son damas, como un rufián y como un sinvergüenza. La ley moral no se ha hecho para los inferiores, sino para los iguales. El imperativo categórico es manjar de los dioses, sólo para dioses. Y el burgués

obra en consecuencia. Es lógico consigo mismo. Es lógico con la sociedad. Es lógico con la desigual estimación de los hombres. Y también es injusto.

La Justicia implica necesariamente el reconocimiento de la igualdad.

Quien quiera la Justicia, ha de querer necesariamente la igualdad.

Fuente: *El Libertario*, Nº 6, Gijón, 14 de septiembre de 1912; en Mella, Ricardo: *Ideario*, Producciones editoriales, Barcelona, 1978, pp. 202-204. Hemos eliminado los excesivos subrayados de palabras.

LIBERTAD Y AUTORIDAD.

INUTILIDAD DE LAS LEYES

Ricardo Mella

Quien dice ley, dice limitación; quien dice limitación, dice falta de libertad. Esto es axiomático.

Los que fian a la reforma de las leyes el mejoramiento de la vida y pretenden por ese medio un aumento de libertad carecen de lógica o mienten lo que no creen.

Porque una ley nueva destruye otra ley vieja. Destruye pues, unos límites viejos, pero crea otros límites nuevos. Y así, las leyes son siempre traba al libre desenvolvimiento de las actividades, de las ideas y de los sentimientos humanos. Es, por tanto, un error, tan generalizado como se quiera, pero error al fin, la creencia de que la ley es garantía de la libertad. No, es y será siempre su limitación, que es como decir su negación.

Fuente: Acción libertaria, N° 5. Gijón, octubre 1910; en Mella, Ricardo: Ideario, Producciones editoriales, Barcelona, 1978, pp. 137-140.

“Puede ser –se nos dice– que la ley no pueda dar facultad a quien no posee ninguna; es posible también que obstaculice en lugar de facilitar las relaciones humanas; será, si se quiere, una limitación de la libertad individual y colectiva; pero es innegable que sólo mediante buenas leyes se llega a impedir que los malvados ofendan y pisoteen a los buenos y que los fuertes abusen de los débiles. La libertad, sin leyes que la regulen, degenera en libertinaje. La ley es la garantía de la libertad.”

Con este común razonamiento nos responden todos aquellos que en la ley confían la solución del problema del bien y del mal, sin fijarse en que, con semejante modo de razonar, en lugar de justificar las leyes dan, al contrario, mayor fuerza a nuestras opiniones antilegalistas.

¿Acaso es posible que los débiles impongan la ley a los fuertes? Y si no son los débiles, sino los fuertes, los que están en condiciones de imponer la ley, ¿no se da en tal caso un arma más a los fuertes contra los débiles? Se habla de buenos y malos;

pero por ventura, ¿hay dos especies de hombres sobre la tierra? ¿Hay alguno en el mundo que no haya cometido nunca una mala acción o alguno que no haya hecho una acción buena? ¿Quién estará entonces en condiciones de poder afirmar: éstos son los buenos; aquéllos los malos? ¿Otros hombres? ¿Quién nos garantizará la bondad de estos hombres que están en tales condiciones? ¿Daremos la preferencia a los inteligentes sobre los ignorantes? ¿Acaso la maldad no está generalmente en proporción con la inteligencia? Y de este modo, ¿no abusarán los inteligentes doblemente de los ignorantes? Y si acordamos la confección de las leyes a los ignorantes, ¿qué especie de leyes no saldrán de sus manos? Encargad que las leyes las hagan los ingenuos y serán burladas por los astutos; estableced que las hagan los astutos y entonces serán mal intencionadas y en perjuicio de los justos. El problema es siempre el mismo. ¿Son malos los hombres? ¿Sí? Entonces no pueden hacer leyes. ¿Son buenos? Entonces ninguna necesidad tienen de ellas.

Fuente: *Acción libertaria*, N° 11. Madrid, 1 agosto 1913; en Mella, Ricardo: *Ideario*, Producciones editoriales, Barcelona, 1978, pp. 137-140.

PSICOLOGÍA DE LA AUTORIDAD

Ricardo Mella

Podría hacerse en dos plumazos.

Ayer mismo dos guardias presenciaron impasibles, en una plaza de Madrid, cómo se ahogaba un niño en una jofaina de agua. Luego dos agentes de policía, en la misma capital, separaban cruelmente a una madre de sus dos hijos enfermos de difteria, para conducirlos a la Comisaría por pleito de unas ropas que valdrían tres o cuatro pesetas. La reclamación era de los *honrados* papás de una criatura a quien había criado la buena mujer. El inspector de guardia, compadecido, la envió al juzgado. Eran las dos de la madrugada. Por fin hubo un hombre, el juez, que la dejó en libertad y la socorrió.

Nadie habrá olvidado el cruel suplicio de aquel hombre moribundo a quien pasaron por Madrid durante una noche entera, sin que las puertas de un hospital o de un asilo se abrieran para él.

Podríamos multiplicar estos hechos hasta el infinito. No son un accidente o una excepción. Son la regla general y constante, como se derivan de la naturaleza misma de la autoridad. No son tampoco cosa exclusiva de España. Son de todas las latitudes. En estos últimos días, el ministro de Justicia de Inglaterra, Mr. Churchill, ha decretado la libertad de un individuo condenado a trece años de presidio por robo de dos pesetas y media. El total de su pena se eleva a cincuenta y un años de prisión por sucesos pequeños y robos insignificantes. Su conducta en la cárcel ha sido irrepachable, y el infeliz tiene ahora 68 años.

Al recobrar la libertad, en la que ya no creía, empezó a llorar y dijo que tantas veces como había delinquido lo hizo por necesidad y no por malos instintos.

Todo esto no lo decimos nosotros; lo dice la prensa rotativa y burguesa. Y nótese que lo excepcional en las dos relaciones es la conducta del juez y el acuerdo del ministro de Justicia. Como ejemplo, lo citan algunos periódicos. Luego lo firme, lo sustancial, es la iniquidad autoritaria, la fría indiferencia y la despiadada crueldad. El hombre, en cuanto a autoridad, ya no es hombre, queda por debajo del hombre. Su ética no tiene entrañas; es la ética de bestias. Su oficio es un oficio de verdugos. El dolor ajeno no roza su dura epidermis. Su placer es el mal.

La función hace al órgano. Y así la función autoritaria ha creado el órgano de la autoridad, cuya psicología carece de rasgos humanos y se confunde con la de las alimañas.

Hombres ayer bondadosos, rectos en su conducta, abnegados

con sus semejantes, se tornan hoy, ya investidos de autoridad, inhumanos, crueles, duros de corazón, más duros aún de intelecto. Una ordenanza, una disciplina, una legislación cualquiera ahoga en ellos prontamente toda nobleza de sentimientos y de pensamientos. El frío cálculo invade sus sentidos. La noción del castigo, de la represión, de la pena, domina de absoluto su alma llena de instintos malvados. Para la autoridad todo hombre es un delincuente, mientras no demuestre lo contrario. Y así se hace soez, grosera, brutal. Ya no es la función autoritaria elemento regulador de la vida común, balanza justiciera que a cada cual da lo suyo, servidora sumisa de los intereses generales. Es la fuerza prepotente, dueña de todo, superior a todo, por encima de todo.

Se la quiere imparcial, y su imparcialidad la pone fuera de toda humanidad. ¿Cómo podría serlo si tuviera alma humana, corazón y cabeza de hombre? Se la quiere recta, y su rectitud la coloca fuera de toda sensibilidad. Indiferente al dolor, suspicaz con el placer, va a su fin arrollando toda supervivencia piadosa, de amor, de compasión. Se la quiere justiciera, su justicia condena a presidio por toda una vida al que hurtó por hambre o cuelga de un palo al que mató por arrebató, por malvada educación social, por locura ingénita.

La psicología de la autoridad está precisamente en eso, en ser imparcial a costa de la humanidad, en ser recta a costa de todo sentimiento, en ser justa a costa de la libertad y de la vida de los hombres. No podría ser de otro modo.

La piedra berroqueña, el acero, el diamante, no son más duros que su dura alma. Su cerebro es un puro mecanismo de cálculo. La lógica de los hombres no reza con ella. Está fuera de la razón y de la humanidad. Está fuera del concierto universal de la vida. Está fuera de la Naturaleza.

La autoridad es un abismo que excede los límites de la inteligencia humana, su psiquis no es la psiquis del hombre aunque el hombre la engendró. Acaso no tiene alma, y si la tiene es alma contrahecha y monstruosa que surgió de lo ignorado y se ejercita en el mal y por el mal dura y perdura. Por el bien de la humanidad, será menester aplastar al monstruo.

Fuente: *Acción libertaria*, N°16, Gijón, marzo 1911; en Mella, Ricardo: *Ideario*, Producciones editoriales, Barcelona, 1978, pp. 137-140.

CARTA GAUCHA

Juan Crusao

UN'ALBERTENCIA

¡Quién m'iba desir que con el tiempo esta carta sería sélebr'entr'el gauchaje! Yo la escribí de afisionao no más y porque tenía tantas ganas que mis paisanos aprendieran lo que habi'aprendido yo. Me acuerdo q'entonce me ráiba cuand'unos amigos me desían: “¡Se la vamos haser publicar, v'ha ver usté!”

Y así fue. Al tiempo después otros amigos hisieron con ella una cantidá e libritos pa repartirlos gratis entr'el paisanaje. Y la carta se desparramó por todo el páis; llegó a todos los ranchos como cosa buena; se pasó el río y entró a Montevideo sin pedirle permiso al gobierno. ¡Veanlé la tras'a la cartita!

A mis amigos los anarquistas se les puso que la carta tiene cosas muy buenas y muy útiles para instruir a los gauchos. Ser'así. Ellos saben mejor que yo las cosas. Yo no me pong'orgulloso por eso. Lo que sí, me gustaría que mis paisanos la leyeran con cariño y cuidasen bien el librito; y que cuando vayan a pasiar a'lguna casa e gente criolla, lo saquen y lo lean, pa que todos se den cuenta de lo que deben haser pa que los campos argentinos vuelvan a ser de los pobres, como han sido en otros tiempos, y que l'hasienda gorda no se la coman los frigoríficos, sino los trabajadores, y pa que del trigo argentino se haga pan pa los hijos del páis y no que se lo lleven pa Uropa, como están haciendo.

Todas estas cosas se deben remediar con la revolusión que tenemos que haser prontito. Es por eso que se presisa saber q'es y cómo se hace la revolusión, y la CARTA GAUCHA les dice clarito a los gauchos lo q'está mal y lo q'está bien, como pa q'elijan. El que no comprienda con eso, es porque tiene agua en la cabesa o alma de milico. Los demás todos l'han d'entender.

Los que tengan buen corasón y alma de gauchos, han de lerla con cariño y l'han de cuidar como a una hermanita. A ellos se la confío, con mi bendición de padre.

EL AUTOR

CARTA GAUCHA

—ESCRITA PARA LOS GAUCHOS—

Paisanos, hijos d'esta tierra, gauchos trabajadores; paren l'oreja y escuchen lo que les v'a contar este gaucho andariego, que no se ha pasao la vida entre la cenisa del fogón, sino trabajando, y trabajando pa que coman otros que no trabajan, q'es lo pior.

Así que priesten atensión, paisanos míos, atiendan como en misa, q'es pa bien de todos; les diré algo de los trabajos qu'e pasao y cómo hise p'aprender lo poco que sé y de qué modo me di cuenta en la vida; y quiero contarles a mis paisanos, q'están más atrasaos que yo, pa que abran los ojos y marchen por la güella. Porque yo aprendí sin máístros, es desir, sin máístros de ofisio; m'enseñaron lo que sé y les voy a contar aquí, unos gringos pobres, tan pobres como yo, que trabajamos juntos en unas contrusiones.

¡Amigos! Cuando me acuerdo de aquellos hombres, me da vergüensa llamarles gringos... D'ellos aprendí que los verdaderos gringos somos los pobres de cualquier nasión, y que los argentinos de d'inorantes que somos los despresiamos. ¡Somos bárbaros los hijos d'esta tierra, y atrasaos! Nos creemos saber todo y somos más redondos que argoll'elaso; no tenemos más que mala boca pa insultar a los trabajadores y pa ráírnos de lo que no sabemos. Y somos más desgrasiados q'ellos, porq'ellos siquiera se defienden de las picardías de los ricos y nosotros, ¡ni eso!

Pero voy a contarles lo que les he ofresido, si puedo trotiar contra el viento. Las ganas no me faltan, pero talvés me falte muñeca. Si me pierdo, alguno me ha de chiflar, y procuraré dentrar en la güella.

Les diré que en esta vida he trabajao en todo lo que se diera vuelta, como hijos e pobres y por no haber nasido con estancia, como algunos tísicos d'este páis; he domao potros, h'esquilao y acarriao hacienda, he trabajao en las trillas, en las aradas y he cortao y emparvao el pasto. En todas partes he regao el suelo con mi sudor. Y voy llegando a viejo y siempre pobre. Resién comprendo que mi trabajo ha servido pa enriquezer a otros, y que yo he quedao con el orgullo del sonso; con el cuento de que he trabajao mucho y no tengo ni en que cáirme muerto. Porque así es la suerte del que trabaja... Y así como yo, andan por ay muchos criollos que no pueden con

el peso de su pobreza. Y l'echan la culpa de sus miserias a los gringos; porq' en su inorancia no comprenden que no son los gringos pobres los que tienen la culpa, sino los gringos ricos y algunos argentinos que hasen patria llenandose los bolsillos a costillas nuestras, de los pobres.

Yo, como digo, he trabajado en todo; así que conosco el trabajo y nadie podrá desir que me quejo de haragán. Haraganes son los ricos, que no saben lo q' es sudar en el trabajo y duermen hasta las dose; y son dueños de grandes estancias aunque no saben menjar un laso; tienen cada chacra del tamaño de una provincia, pero en la vida han montao un arao. Y según he llegao a comprender, esto es lo único que debe llamarse robo.

Como les iba contando, después de mucho andar trabajando y pasando miserias... viendo caras y no corasones, llegué a un puente q' estaban haciendo en el Quequén y pedí trabajo; me dieron porque faltaba gente. Pagaban poco; tres pesos pa trotiar de sol a sol con la carretilla. ¿Y qué hase un hombre grande con tres pesos... ni con cuatro? ¡Si todo está por los quintos infernos! Pero no tenía ni pa los sigarros, y me quedé ¿Ande iba ir?

¡Amigo!... pero no siento el haberme quedao. Jui a vivir a la carpa d'esos extranjeros que les digo. Eran españoles los más y un italiano. ¡Alegadores!... Cuando se juntaban de noche y'empesaban a discutir se ponían coloraos alegando a gritos a veces. Pero no se peliaban nunca. ¡Gente linda! No se insultaban tampoco, eso sí. Yo sabía pensar: si juesen criollos ya hubieran salido el ruido los fierros, porq' ese es el modo que tenemos los argentinos de hasernos entender. ¡Somos tan bárbaros y tan atrasaos! ¿Y qué disusiones! ¡Hablaban de sensias y d'historias, del sol, de la tierra y de unas estrellas que están lejísimas; de las clases de hombres que había de antes y de unos animales grandotes que ya no hay. Pero con tino, no vayan a creer. Sabían lo que desían. Pero lo que más me gustaba era cuando hablaban de revolusión. ¡Qué lindas cosas desían! Yo me quedaba con la boc'abierta escuchando. Allí he abierto los ojos yo, mejor que si hubiera ido a la escuela toda la vida, ¡amigo! Desían que los pobres no debíamos aguantarles más a los ricos y que ha llegao el momento que los ricos trabajen como nosotros si quieren comer, que todos somos iguales, porque no porq' ellos sean más istruidos que nosotros han de valer más, si ellos tienen la istrusión, nosotros tenemos los brazos hechos al trabajo y ellos no, que los ricos, sin nosotros que hasemos todo, no podrían vivir y que nosotros pa vivir no presiamos d'ellos. ¡Y fijensé, en eso no habíamos pensao nunca los argentinos! ¡Y tan fásil q'es! Si todos los criollos que viven trabajando como negros comprendieran esto,

no habría más que dar un grito y ya estab'hecha la revolución. Enseguida seríamos dueños de todo: los campos, las vacas, las caballadas, los araos y las máquinas, y los trabajadores del pueblo q'están mil veces más adelantaos que nosotros, se harían dueños de los trenes, las fábricas, los almasenes y las panaderías, nosotros, los del campo, les daríamos la carne, los cueros y el trigo, y ellos nos darían la galleta, el pan, las botas y los visios, y nos llevarían gratis a pasear en tren.

Cuando hablaban d'esto, a mi se me hacía sierto que ya las cosas estaban así, y me pareisia mentira que nosotros los argentinos nunca nos hubiera dao por pensar en estas cosas tan lindas. Me daba vergüenza de ser tan atrasao, y más cuando ellos desían que si ese cambio no llegaba antes, era porque los mismos trabajadores l'estaban estorbando con su inorancia y porque no se ocupaban de lo que más les convenía. ¡Cuánta rasón hay en eso! La mayor part'elos trabajadores y prinsipalmente los criollos, no hasemos más que trabajar como animales, pa despües jugarnos la plat'ala taba o en las carreras, mamarnos en las esquinas y peliar, lastimar algún pobre diablo como nosotros pa que nos hundan en la cárcel, pero de mejorar nuestra suerte, ¡qu'esperansa!, d'eso no nos acordamos nunca. ¡Somos infelises los gauchos!

Y, bueno. Todas las noches cuando nos juntábamos en la carpa, y empesaban las discusiones; y al poco tiempo ya metía yo también la pata y les sabía preguntar: “Y, ¿qué les parese, compañeros: a los ricos no les dará por haserse juertes y no largar la mascada?... Están tan acostumbrados a la vida gordá!”. Entonses me sabían contestar ellos: “Es que si los trabajadores se ponen todos o la mayor cantidá de un lao, los ricos no van a tener quién les ayude, y ellos no son capases de nada si están solos. Al que ande macaniando se le pega una palisa y si mucho embroma cuatro tiros, y cuento acabao. Porqu'ellos si pueden no nos van a mesquinar a nosotros, con toda seguridá. Pero si los pobres se unen como es debido, ¡entonses no hay miedo!”.

Y seguían disiéndome todo cómo había que haser, pero con un tino que daba gusto escuchar. Me desían que Dios no es más que un cuento del tío inventao por los frailes pa vivir sin trabajar, a costillas de los inorantes. Por eso es que todos los curas son gordos, ¿se han fijao? ¡Cómo no, si no hasen nada, comen de lo mejor y duermen como potrillo blanco! M'hisieron comprender que no hay tal Dios y qu'ese es un negocio de la gente pícara que se alimenta de las crénsias de los sonsos. M'enseñaron que los políticos y toda clase de caudillos son una manga de charlatanes

y fallutos, que l'único que buscan es acomodarse para vivir a gusto con el trabajo e los pobres que pagan las contribuciones y los impuestos, que todos ellos disen muy lindas palabras y le hasen muchas promesas a uno, pero tocante a cumplirlas, ¡no hay gente! Y eso se ve clarito como güevo e tero; no hay más que fijars'en en las elecciones como andan: que Don Pu acá y Señor Pu allá y mil salamerías pa que uno les d'el voto. Pero despúes que ha pasado la farra, ¡si t'he visto no me acuerdo! Si a mano viene ni lo saludan al pobre que votó por ellos. ¡Y que le van a dar de lo que han prometido, si no es d'ellos el páis! Cuando más si uno cáí preso y lo presisan, lo sacan; pero si no lo presisan, ya puede esperar sentao; lo hunden más si se descuida. Porqu'ellos mismos hasen las leyes, pa mejor; y no son tal lerdos p'enredarse'en sus mismas cuartas.

¡Y que uno les háiga dao el voto tantas veces sin darse cuenta! Ah, pero lo qu'es a mi no me agarran más ni con perros. Y así debían haser todos los argentinos, cuando algún político les pida el voto, crusarlo de un lasaso a lo potro; y en lugar d'ir en majad'alas elecciones, debíamos ponernos a ler el diario que sacan los trabajadores del pueblo; así aprenderíamos algo útil pa nosotros. D'ese modo poco a poco sabremos defendernos de las camándulas de los ricos, como saben los trabajadores extranjeros, y al'último dejaremos de ser esclavos de los patrones, que nos hasen trabajar de sol a sol y a veces hasta la noche. Y si es en las estancias, nos dan de comer los animales más flacos y a veces los apestaos, y no digamos nada de las chacras, que mantienen las pionadas con mate cosido. ¡Si d'hasta vergüenza el acordarse! Yo h'estao en muchas estancias en donde se voltiaban pa los piones las vacas enfermas de la garganta, y estos infelises de mis paisanos se las comían sin protestar siquiera. L'hacienda gorda y sana la vendían los patrones pal frigorífico, y se daban corte que habían sacao tanto ¡como si tal cosa!...; no se acordaban de que los que habían cuidao es'hacienda se habían alimentao con las que s'estaban muriendo de peste. ¿Y las trilladoras? ¡Hermanito, qué matadero! Lo hasen trabajar a uno desde que aclara y le pegan hasta oscuro, ¡meta y ponga, al rayo de sol, entre nubes de tierra y basura! Solamente los burros pueden aguantar esa vida, porque aquello no se llama trabajar, ni comer, ni dormir, ni siquiera morirse a gusto. Y después que los pobres revientan sinchando pa llenar miles de bolsas de trigo se pasan todo el año con galleta dura, y eso cuando tienen; del pan no hay que acordarse, porqu'está tan caro que los pobres no se le ponen ni en buenas. Los patrones mirando trabajar a sus esclavos, comen

de lo mejor y nunca se les pega la camisa con el sudor. Y los políticos, ¿qué hasen que no remedian esto? ¿No disen a boca llena que no hay mejores patriotas qu'ellos y que hasen esto y aquello por el país?, y hast'hay algunos más pícaros tuavía que no hablan más que de los trabajadores: que los obreros por aquí y los obreros por allá, que los trabajadores pasan miserias y qu'ellos van a a'rreglar todo cuando gobiernen. Pero son como todos los demás, igualitos. Todo lo arreglan con palabras; charla esos sí, no les falta: pa prometer son como hachaso, pero todas esas posturas las hasen pa conseguir votos. En eso son mas diestros que los otros. Hasta se visten de trabajadores a veses y se llaman socialistas o comunistas para pareser mejores. Y según disen los que saben, donde gobiernan ellos se llevan todo por delante, ¡hast'han llegao a fusilar a los trabajadores! Así son todos los políticos. Ni con colgarlos pagarían todo el daño que hasen.

Si los argentinos, después de comprender todas estas cosas, no se animan haser la revolusión pa cambiar de una ves esta vida perra, es porque se han hecho tan desgrasiao que ya ni par'eso sirven. Y a la vist'está: cuando no hallan trabajo se meten de vigilantes qu'es la última desgrasia de un argentino.

Mis padres y otros argentinos de aquel tiempo, sabían desir que antes d'entrar de milico un gaucho debía de haserse ladrón —y eso que ser ladrón era cosa fea entonses—; pero los criollos de áura se han olvidao de las lesiones de sus padres y ni bien largan la teta ya s'están colgando al machete del vigilante. Y se ponen orgullosos con la ropa que les da el gobierno, ¡parese que no fuesen capases ni de vestirse por cuenta d'ellos! ¡Si da vergüensa llamarse argentino viendo estas cosas! Lindos muchachos, jovensitos, hasiendo el ofisio e perros, de día sebándoles mate a los tinterillos apestaos de la comisería como si fuera un trabajo de lo más honrao. ¡Y si no les pagan un café no saben tener con qué tomarlo!

Pero yo no me desanimo y creo que todavía quedan algunos criollos de mi lechigada que no han de desmentir su rasa de gauchos altivos. Si no juer'así sería como pa desiar que venga el cólera y acabe a gritos en ver dentrar de milico al hijo de un gaucho que talvés murió peliando con la autoridá... Lo pior es que algunos aliegan qu'es un ofisio como cuaquier otro. Y no, señor: el hombre que trabaja en cualquier cosa útil da producto a los demás, y el milico, ¿qué produto da?... Andar como el perro metiendo el hosico en todos los rincones pa ver si algún pobre se refala y llevarlo preso, eso no es haser cosa de provecho, ¡dejensén d'embromar; no sean brutos! El milico, hablando en plata, es una herramienta inservible que lastima las manos de

los pobres... Los milicos son los peores enemigos que tenemos los trabajadores. Y la cosa es bien sencilla: ellos están pa cuidar los bienes de los ricos, pa que los pobres que tienen hambre no se puedan apropiarse de lo que les sobra a los ricos. De ese modo están en contra nuestra, y en contra d'ellos mismos, que son tan pelagatos como los trabajadores. ¡Y estos animales de milicos no se dan cuenta!

¡Criollos, paisanos míos: no manchen la memoria de sus padres vistiéndose con la ropa de la polisia, y en lugar de agarrar esas armas pa servir con ellas a los ricos, agarrenlás pa'hacer la revolución! Y los que y'están de vigilantes, cuando háiga una güelga pongansén del lao güelguistas y no se porten como asesinos tirando tiros a los trabajadores pa defender la plata de unos cuantos ladrones de levita. ¿No les da vergüenza lastimar algún pobre como ustedes sin haber tenido nada contra él? ¿No comprenden q'ese es un verdadero asesinato?

Cuando aquellos hombres m'esplicaban estas cosas y yo las veía tan clarito, me daba rabia de ser tan atrasao, y pensaba: ¡Si yo tuviera labia p'haserles entender todo esto a mis paisanos, que son tan inorantes! Yo desiaba que todos aprendieran de golpe par'haser enseguida nomás la revolución y quedarnos dueños del país. Todos los pobres comerían entonse y tendrían con qué vestirse sin gastar nada; basta con que todos trabajasen un poquito. ¿Y quién iba a ser tan maula pa no animarse a trabajar tres o cuatro horas por día, que'es lo que tocaría a cada uno? Y después, toda esa pobre gente que vive a medio comer, que pas'hambrunas y no tiene qué ponerse, ¿cómo no ib'estar contenta con el cambio? Solamente que juesen locos; y yo creo que hasta los locos les gusta lo bueno, porque la necesidá la sienten hasta los animales.

Entonse jué cuando aquellos hombres me aconsejaron que liera y escribiera. Con ellos aprendí a formar las letras, porque yo era un redondo p'estas cosas. ¡Y hay que ver la pasensia que tenían! Como eran tan entendidos en todo, daba gusto como l'enseñaban a uno. Al mes ya leía de corrido y escribí algo, después a juersa de costansia y afisión m'hise un escribano, hecho y derecho. Todas las noches, con lus, meta pluma y meta ler. ¡Y tenían cada libro!... Ah, pero les voy a'lvertir: aquellos hombres que tanto me enseñaron y que m'hisieron el mayor servicio qu'he resibido, eran anarquistas.

Yo al prinsipio les desconfiaba. ¡Se desían tantas barbaridades de los anarquistas!... Pero después, ¡qué diablos! si eran los

hombres más buenos que había conosido en mi vida. En la carpa d'ellos todo lo que había era de todos, era del COMUNISMO, como ellos desían; no había que pedir permiso p'agarrarlo y no les gustaba tampoco que uno anduviese con cumplidos. Por eso les creía más, porque lo qu'ellos desían que harían después de la revolución, lo hasían allí mismo, ¡no había tutía! Eran hombres de una sola piesa y sin revés. Desd'entonse yo no tengo a menos llamarme anarquista y hasta teng'orgullo e serlo. Y también digo que después de saber todo lo que les cuento, únicamente los sinvergüensas y los ricos pueden hablar mal de los anarquistas, porque es claro, no les conviene que los pobres abran los ojos. Si no, el día que los trabajadores se hagan anarquistas y les griten: ¡Aquí estamos!, ese día los cogotudos van a tener qu'hinchar el lomo si quieren comer, porque nadies v'a a ser tan sonso pa seguir manteniendo a sárganos. Los anarquistas, amigo, no quieren tener gobierno, porque disen que cada cual debe gobernarse a su gusto y que nadie tiene derecho a mandar a los demás, porque los hombres somos iguales, es desir, somos hombres lo mismo unos que los otros. Y eso se ve bien claro: nadies presisa del gobierno para poder comer y haser las demás necesidades; lo que sabe uno desde que nase. Por falta de gobierno no vamos a dejar de comer y vestirnos, ¡no hay miedo! Y tan lindo que andamos, con gobierno y todo, los pobres: desnudos y muertos de hambre. Así es qu'el día que falten esos señores, no los vamos a estrañar mucho. Que nos dejen d'historias esa manga de sinvergüensas, que se pasan la vida gorda con el cuento de que hay que gobernar al páis porque si no, se acabaría el mundo; que hay que respetar el orden, las leyes, la religión de los curas y ¡qué sé yo! El caso es qu'ellos, con esas matufías tienen todo embarullao y viven del sudor de los que trabajan. ¡Para eso sí les tengo fe! Y vean lo qu'es: el gobierno quiere que los pobres guarden el orden y respeten la propiedá e los ricos; mientras tanto él no respeta ni siquiera la vida de los trabajadores, y por cualquier cosa, basta que los trabajadores se junten en la calle, pa que les haga cáir con su milicada, que no anda con chicas cuando la mandan dar palos o tirar a los pobres. ¿Y qu'es la propiedá e los ricos?... Es todo lo que han conseguido sin trabajar, robando con el cuento susio del negocio. Porqu'es así: los que han trabajao toda su vida no tienen nada; y los que no han hecho nunca más que rascarse y mandar, esos son los que lo tienen todo, todo: más ovejas y vacas que buenas intensiones y campos más grandes que la misma mar. Y eso no es justo aunqu'el gobierno lo apruebe; lo justo sería que los que trabajan

podieran comer un poco mejor. Pero eso únicamente se podrá conseguir cortándoles las uñas a los que se roban todo amparaos por el gobierno. Si los pobres no juésemos tan infelises, ya les habríamos atajao el pasmo a esos señores gobernadores y los habríamos mandao a descular hormigas, qu'es pa l'único que pueden servir.

Resién me doy cuenta que me va saliendo largo el cuento ¡y tuavía me falta mucho que desir! Así que perdonemén si los canso. Aunque nadies se debía cansar de ler cosas buenas, y estas cosas son buenas aunque no sean bonitas. Pero se me debe desculpar porque no soy un literato p'escibir con floreo. Y estoy seguro que mis paisanos me han d'entender mejor a mí, qu'escibo sin retórica, que a esos escribidores de ofisio que a juersa de floriarse nos dejan en ayunas: hasen lo mismo que los políticos cuando hablan en las riuniones y el paisanaje se queda con la boc'abierta sin saber si lo han putiao o le han dicho qu'es buen moso. No se crean tampoco qu'escibo por darme corte ni para pasar por sabio; ¡no me da el cuero pa tanto! Y bien claro he declarao que lo poco que sé lo aprendí sin máistros de ofisio; me lo enseñaron unos anarquistas trabajadores como yo. Y yo, que no soy mesquino como los ricos, quiero de alma que todos apriendan estas cosas; porque conosco lo que vale saber desenvolvers'en la vida. Además debo decirles que los que a mí me abrieron los ojos, m'hisieron comprender qu'el deber de todo hombre bueno es enseñar lo que sabe y no cobrar por ese trabajo; tener orgullo de que lo atiendan y no burlarse de la inorancia de los otros; porqu'él también jué inorante y si áura sabe algo es porque otros l'enseñaron, y ellos aprendieron de otros que nasieron primero. Y así d'eslabón en eslabón se hace la cadena. Eso quiere desir que los hombres debemos d'irnos uniendo hasta llegar a formar una cadena tan juerte que no la puedan romper y tan larga que no la puedan arrollar. Después, con esa cadena haremos serco a los ricos, como se hasía antes con los avestruces, y una ves que estén adentro s'empiesa la "desplumada": qu'entriegue cada cual lo que tenga y venga a reunirse con los pobres, aumentando los eslabones de la cadena. D'ese modo, este páis tan grande y que tiene tanto campo lindo pa sembrar y haciendas y montes a patadas, dejará de ser un infierno pa los pobres; cada gaucho podrá tener su casa y su familia: y como la tierra ni los animales no tendrán dueño, cada uno sembrará donde le guste y podrá carniar sin fijarse la marca, lo mismo

que si jues'estancierero. ¡Y qu'estancia mácu: todo el país de los argentinos no será más que un solo potrero! Porque lo primero que hay que haser es meterle hach'a a los almabraos pa que las haciendas se mesturen; que las vacas y ovejas d'esta provinsia se vayan pala Pampa, y las de la Pampa se crusen pa Córdoba, y las de allá pa la provinsia d'Entre Rios.

¡Qu'el diablo las junte después!

Entonses los paisanos de aquí nos mesturaremos con los de otros puntos y donde hagamos un asao con cuero, que no háiga diferencias y nadie se pelee por un pedaso e tumba; todos debemos hasernos amigos, porque todos somos pobres y hemos sufrido las mismas desmoladuras trabajando; los de aquí en las esquilas y en los rodeos; los de otras provinsias hachando monte y caña de azúcar. Y siendo así y comprendiendo todo esto, debemos considerarnos como hijos de la misma desgrasia; la desgrasia de haber nasido pobres. Y como todos somos hijos de la misma madre, debemos de tratarnos como hermanos. ¡Qué tiempos serán aquellos! Volverá lo que dise Martín Fierro, que al gaucho "no le faltaba un consuelo / y andaba la gente lista". Porque cuando todo abunda, tanto la atensión como la libertá, entons'el hombre baila en una pata de contento; no es como áura, que uno tiene que mamarse pa ponerse alegre, si no quiere morirse de aburrido. Volverá el paisano d' esta tierra a encontrar el consuelo que ha perdido y podrá vivir dichoso y contento entre los estranjeros, sin que l'estorben como pasa hoy; porque los criollos creen que los gringos son culpables de qu'este país se háiga echao a perder; y no es así, qu'esperansa! El mal consiste en que los ricos se han adueñaao de todo y mesquinan hasta l'agua. No son los gringos pobres, entonse, los que han arruinao el país, sino los gringos y los argentinos ricos, que son todos igual en lo pijoteros. No hay más que ver las estansias donde antes un gaucho podía parar el tiempo que quisiera; no l'iba a faltar qué comer pa él y su tropilla. Hoy lo echan de la tranquera y si se descuida lo mandan preso por vago. ¿Y qué culpa tienen d'esto los estranjeros pobres? Debemos ponernos en rasón y que cargue con la culpa el que la tenga. Debemos comprender que los ricos, sean criollos o gringos, son los verdaderos enemigos de los pobres, y comprendiendo eso debemos unirnos toditos los pobres de todas las nasiones y rasas p' haser la revolusión que se presisa y cortarles el pico a los chimangos que nos están sacando los ojos.

Pero p' hacerla, que sea gorda; que no se quede ni un solo bicho en el pajonal cuando se prienda el juego. ¡Apronten los

cuchillos pa cortar orejas! Cada gaucho hagasé de una buena arma, y cuando griten “¡a la carga!” no hay que mesquinarle a la jeringa. No hay que andar con miedo de perder el pellejo, que al fin y al cabo más vale morir de un balaso que morirse de hambre; y tal como van las cosas vamos a morirnos de hambre nomás. Y eso sería más que vergüenza pa los criollos, que siempre hemos tenido fama de bravos, dejarnos matar como mulitas por l’ hambre qu’ es un enemigo tan chico. El gaucho debe morir en su lay: peliando con l’ autoridá; si no, no es gaucho, es una mulita que la mata cualquier perro.

Y no crean que v’aser cos’el otro mundo ganárselas, porque todos pegaremos el grito a tiempo. ¿De ande v’asalar tanto milico p’atajarnos? Además, mis paisanos que y’han empesao a comprender las cosas, no van a ser tan desgrasiao pa querer colgars’el machete de polisiano y desafiar al aguasero. Y les vuelvo advertir que a todos les hace cuenta la revolusión y es un deber de todo hombre desente el prepararse p’estas cosas; y cuando se llegue’el caso, el que no esté del lao nuestro tendrá por juersa qu’estar en contra; pero también ¡que se apriete los pantalones! Yo les pido a mis paisanos, por lo que más quieran, que no se vayan a poner del lao de los ricos, porqu’es carrera perdida, y los vamos a tener que tratar como a contrarios. Dejenlós a los cogotudos que se las arreglen solos. ¡Ah, pero yo sé que los criollos no van a desmentir la rasa y van a estar con nosotros en cuanto demos el primer grito!

Los que quieran más libertá y más justicia; los qu’están cansaos de pasar miserias y reventar trabajando, esos serán más qu’infelises si desperdician esta bolada. Y no me digan a mí que hay un solo argentino, que sea gaucho, que no le guste lo bueno; carniar gordo y ensillar un buen pingo, ponerse buenas botas y vestirse como la gente y después cruzar los campos al galope tendido sin trompear con una sola tranquera ni revolcars’en un pantano; porqu’entonse las calles que han hecho los estansieros p’echar a los pobres ajuera el campo, habrán desaparecido cuando s’echen abajo los alambras.

Los alambras también son enemigos de los gauchos; los inventaron los ricos pa que no les pisemos el campo y pa mesquinarnos el pasto. Causa d’eso tenemos que galopiar leguas y leguas pa dir allí serquita. Es claro, ellos s’evitan con eso de que nos arrimemos a sus estancias y les pidamos permiso pa desensillar. En eso nomás se puede ver lo que son de patriotas esos generales, coroneles y diputados dueños d’estancias; y se puede ver también lo que les importa de los demás hijos de la patria

que no tenemos estansia. La patria d'ellos es un campo bien alambrado, y pa los pobres la calle. Por eso es que hay que meterle hacha y no dejar ni las varillas; meterse por entr'el campo y desirles a los puesteros: "Amigo, carnee la mejor res que haiga y deles bien de comer a sus hijos. Ha llegao el momento de que los pobres seamos dueños del trabajo qu'hemos hecho, y de que los patrones, si quieren comer, que trabajen, que sinchen como hemos sinchao nosotros toda la vida".

Volverá el tiempo, paisanos, en qu'en cada rancho se hacía una romería y mesturas con las paisanitas se amanesían bailando los gauchos, y al llegar el día, después de unos buenos asaos, s'iba cada cual a su trabajo, contento y satisfecho de la jornada. Se trabajará a gusto, sin capatás que lo reprienda ni patrón que le dé las cuentas si a uno le sale mal una cosa; y uno hará más de lo que deba porqu'el trabajo será una diversión y no un castigo como es hoy. Y así, entre bailes, trabajos y churrasqueadas, la vida del pobre será una delicia; nadies se matará hasiendo juersa, porque los hombres no tendrán que sinchar como burros, ni nadies tendrá que dormir tiroo com'un perro, ni se comerán esas comidas pa chanchos que les dan en algunas partes a los trabajadores.

No tendrá la muchachada que pensar en el maldito servicio militar, porque p'entonse no habrá cuarteles y se acabarán los ejércitos; no habrá necesidad de aprender a robar y matar -q'es lo que se aprend' en el cuartel-; la juventú no ir'a servir de muñeco pa que cualquier oficialito tísico lo manosee a su antojo y lo tenga d'estropajo. Es una vergüensa que la muchachada d'esta tierra, los hijos de los gauchos que peliaron con los indios, vayan a los cuarteles a recibir insultos y puntapiés de la gentuza de machete. Esa es una de las injustisias más grandes que sufren los hijos del país, y es tiempo que se acabe. Nadies que se tenga por hombre y por argentino desendient'e gauchos debe presentarse cuando lo llamen pa la concripción. Haserse juerte a la lay es ser hombre. Acuerdensén que pa los gauchos no había más leyes q'el facón. La ley del servicio obligatorio, así como todas las demás, están hechas por una cáfila de ricachos y políticos sinvergüenzas, que han inventao es'enriedo pa proteger sus rapiñas y sus conveniencias; pa tener un ejérsito de pobres que les defiendan sus fábricas y sus estansias, q'es toda la patria de que nos hablan a menudo. Los ricos y los políticos tienen mucho interés en que respetemos sus leyes; pero ellos son los primeros en no respetarlas. No hay más que ver: casi ningún rico está en la cársel, únicamente que háiga hecho una barbaridá tan grande que no l'alcanse a tapar con plata; casi ningún hijo e rico has'el

servicio militar, y si lo hasen es al lao del “papá” y la “mamá” a que lo cuiden. Mientras tanto a los hijos del pobre los llevan a los confines del país y los tratan a la baqueta; los matan o los hasen morir en las maniobras, y no hay reclamo. Las cárceles están llenas de pobres, algunos por haber carniao pa mantener a sus hijitos que se morían de hambre. Y los ricos, que han robao todo lo que tienen y hasta le roban el sueldo a los trabajadores, ¿por qué no están presos?... Porque tienen con qué comprar la “justicia”, los jueces, las leyes y hast’a el mismo gobierno si lo presisan. Como los pobres no tienen con qué comprar todo eso, pagan el pato. ¿Y no disen que la lay es justa? ¡Dejensén de d’embromar! La lay es como dise Martín Fierro, una tela de araña que la rompen los bichos grandes, pero los chicos quedan enredaos. Los bichos grandes son los ricos y los pobres son los bichos chicos.

Y bueno: si los ricos no respetan las leyes, los pobres no tenemos por qué respetarlas. Que sea igual para todos o para ninguno y que no nos sigan tomando pal churrete. Aunq’eso de la igualdad de la lay es imposible: si los ricos l’hasen no v’a ser p’embromars’ellos mismos. Y ahí está la trampa que todos tenemos nesesidá de descubrir. “No puede haber igualda mientras háiga una sola ley”. Y todos somos capases de pecar, tanto el pobre como el rico; por eso es un abuso que nosotros seamos los únicos castigaos.

Pero no hay derecho p’abusar de nadies. Todas las leyes están demás, entonse. No las repete ninguno; hagansén juertes los paisanos, comprensén una buen’arma y hagansén la justisia ustedes mismos. Metanlé a l’autoridá cuando ande jorobando. Esa será la “justisia criolla” que usaban nuestros padres y agüelos.

Los hombres, portensén com’hombres, no almitan que nadies los manosée con l’escusa de la ley. Obliguen a los mandones a igualar las cuartas. ¡Meta fierro y meta plomo con los sayones de la autoridá, ese es lúnico modo de haser justisia: que lo demás es cuento p’engañar a sonsos! Ya deb’irse acabando el tiempo e los sonsos y los mansos. Estamos en tiempos buenos p’arreglarles las cuentas a los ricos, y se las arreglaremos con la revolusión: con una revolusión que no deje perro sin cortarle las orejas ni gato que no salga chamuscao; una revolusión que deje los campos limpitos de toda esta plaga de ricos inútiles y mate todo lo que no sirve; qu’el país de los argentinos sea libre alguna ves y qu’el orgullo e los paisanos sea poder decir que si sus padres acabaron con los indios de lansa, ellos han robao con los indios de levita: que tengan a orgullo decir que han salvao la nasión d’entre las uñas de los ricos.

¡Gauchos, paisanos míos, compañeros de desdichas: preparen los facones que v'empesar la yerra! No se me quede ninguno. Hagan coraje si no quieren que los tratemos de mulitas y les cortemos las orejas. Vamos a la revolusión, aunque sea con una lansa el que no tenga otr'arma. ¡Adelante!, que los gringos nos darán una manito.

¡Viva la revolusión!

¡Viva la revolusión anarquista y la libertá de los gauchos!

Fuente: 7ª edición, Editorial La Protesta, Buenos Aires, 1928. (Hemos mantenido la “ortografía gauchesca” salvo unas escasas correcciones, y hemos incluido “l'Albertencia” del autor que figura en la edición de la Agrupación Libertaria de Mar del Plata de 1960.)

LA ANARQUÍA AL ALCANCE DE TODOS

Federico Urales*

I

En la serie de artículos que éste inaugura nos proponemos explicar, con frase corriente y concepto claro, el funcionamiento de una sociedad sin gobernantes ni propietarios.

Consideramos necesario, ya que no llegado el momento, porque estos momentos llegan siempre, de reconstituir y exponer el pensamiento libertario en su oposición a la actual manera de vida y en su razón y bondad.

Y para ser más comprensivos, particularmente para aquellas personas que por primera vez lean una exposición de nuestros principios, los iremos exponiendo de lo simple a lo compuesto, usando, siempre, un lenguaje que esté al alcance de toda condición de lectores.

Primero pondremos de manifiesto los defectos y las injusticias de la sociedad presente y luego levantaremos ante quien nos leyera una visión de la sociedad por nosotros vislumbrada para que si tanto fuere nuestro acierto y nuestra influencia, sirviere de tanteo en estos albores de la revolución social.

Cualquiera que sea el concepto sobre la idealidad anarquista que tenga el lector, el que la va exponer le ruega que no deje de leerla con buena voluntad y que si luego de leída le quedare alguna duda sobre su práctica o su justicia, la exponga en una cuartilla prometiéndole que le será publicada y desvanecida además.

¿Qué es la anarquía? Adelantamos que el más bello y mejor pensamiento que han tenido todas las criaturas, sólo en el anarquismo es posible y cuantas dificultades ha tenido, en la práctica, la mejor y más bella intención de nuestra vida, han surgido de una sociedad antianarquista; esto es, de una sociedad constituida sobre la preocupación religiosa, la tiranía política y la desigualdad económica.

Es una falta de medios materiales o de sobra de autoridad o temores divinos lo que se ha opuesto a la realización de nuestras bellas y buenas intenciones.

Pero no basta decir que anarquía es una sociedad sin gobierno: precisa demostrar que tal sociedad es posible.

Yo quisiera que cuantos me leen pensarán en qué asunto de su vida ha intervenido el gobierno, por sí o por delegación, que haya resultado en bien suyo o de algunas de sus relaciones.

Yo quisiera se me demostrase cuándo ha intervenido la autoridad para imponer justicia donde no la hubiere.

Yo quisiera que mis lectores me recorrieran, con la imaginación, los actos y momentos de su vida y me dijeran cuándo el temor a la autoridad les ha obligado a cumplir con su deber o bien a realizar un acto que hayan estimado justo.

La conclusión será que el temor a la autoridad o a la intervención del gobierno en los actos de nuestra vida, no la ha mejorado moralmente.

Ahora, recuerda, lector, tu existencia a la inversa; piensa en las malas intenciones que la conducta del gobierno han hecho brotar en tu cerebro; piensa en las malas acciones que las injusticias de la justicia te obligaron a realizar, y te convencerás de que la intervención del gobierno, con todos sus resortes, ha influido para mal y no para bien en tu vida.

¿A qué, pues, sostener una organización autoritaria que no tiene, en nuestros actos, ninguna influencia bienhechora?

Supongamos que de repente han desaparecido del mundo gobiernos y autoridades. ¿Creéis que la Humanidad caería en el caos del crimen y del desorden? No, porque los gobiernos y sus auxiliares, no sólo no impiden los crímenes y los desórdenes, sino que ellos derivan de ese sistema social que hace necesaria la autoridad para sostener la injusticia.

Si mañana dijera: de aquí en adelante a nadie le faltarán elementos de vida ni albergue; trabajando todo el mundo podrá comer y vestir, pero no se dispondrá de gobierno ni de autoridades que os administren o dirijan. ¿Creéis que se cometerían más crímenes?

Al contrario, viviríamos tranquilos y seguros, no habiendo quien tuviera la misión de desgobernarnos y perturbarlos.

¿Qué falta, pues, harían los gobiernos en una sociedad en la que todos los hombres tuvieran la vida asegurada y el mismo derecho a ella?

Ninguna.

Analizad, lectores, la causa de los crímenes que hayáis visto o bien oído contar. O se tratará de una injusticia del rico contra el pobre, del fuerte contra el débil, una injusticia que la justicia no ha sabido o no ha querido evitar, o es una cuestión de intereses, de diferencias sociales que no habrían de existir en una sociedad igualitaria.

En muchos pueblos no hay más que alcalde y juez municipal, y cuando el juez y el alcalde no se meten a caciquear, para nada bueno y útil se les necesita como tales autoridades. Son

precisamente ellos los que perturban la tranquilidad del vecindario estableciendo injustos repartos de recargos públicos y contribuciones que han de servir para sostener un Estado que te pide dinero o hijos y algunas veces hijos y dinero, sin que a cambio de tu sangre te proporcione ningún beneficio.

De los que acuden a los Tribunales para sostener algún derecho puesto en litigio, ¿cuántos salen satisfechos del pleito? Nadie. El que ha perdido porque no ha ganado, y el que ha ganado porque la llamada justicia se quedó con todo.

Acordaos de los motivos de vuestro malhumor, cuando lo sufrís o de vuestras querellas familiares, cuando las tenéis. Siempre obedecerán a haber sido despedidos del taller; a falta de dinero con qué afrontar una necesidad o curaros de algún dolor; al poco cariño que os rodea si tenéis intereses que testar. Es decir, el motivo de vuestros disgustos o de vuestras querellas será siempre de orden económico.

Ya dice un refrán castellano que donde no hay harina todo es mohína. Lo que equivale a decir que donde no existen preocupaciones económicas se puede vivir relativamente feliz.

A los partidarios de la autoridad les ocurre lo que a los católicos. Creen que todo el mundo sustenta su religión y que las demás son obra de media docena de herejes. Tal opina la mayoría católica, a pesar de que el catolicismo es una minoría aun dentro del cristianismo.

Con la autoridad pasa otro tanto. Los partidarios del gobierno creen que el mundo no podría vivir sin autoridades y que los anarquistas somos medio docena de locos, cuando no de criminales, como eran, para los gentiles, los primeros cristianos. No obstante, son muchos millones los seres humanos que viven sin gobierno propiamente dicho. Los habitantes del centro de África; los habitantes del centro de la India; los habitantes del centro de la China; los habitantes del centro de América. Es decir, toda la parte del mundo que no está dominada por gente extraña ni por esta civilización que sólo manifiesta sus adelantos en máquinas de guerra y en el modo de robar al prójimo.

Se dirá que en los países que viven las libertades naturales se respeta la autoridad del jefe de familia o del jefe de la tribu, conjunto de familias o conjunto de una muy numerosa. Pero una cosa es la autoridad paternal o patriarcal que aconseja y dirige amorosamente y otra es la autoridad que reprime, persigue y mata.

II

Ya hemos dicho que las diversas opiniones que hacen necesaria la intervención de la autoridad nacen de la diversidad de intereses y de privilegios. Si el interés de uno fuese el de todos, ¿a santo de qué la existencia de autoridades que te obligan a servir conveniencias que no fuesen tuyas?

Mientras el interés de uno fue el de todos, no hubo necesidad de autoridades coercitivas. No la hay aún donde el ganado y la tierra son de la familia y la tribu. La autoridad nació cuando uno quiso para sí lo que necesitaban otros, y cuando hubo quien, a cambio de parte de lo robado, hacía leyes, considerandos y sermones, o perseguía, armado, a los despojados sin armas.

Quizás algún lector diga que el que tiene más talento y cultura es justo que ilustre y dirija a los otros.

Cuando la observación es bien intencionada, basta decir, que la inteligencia, como la tierra, cuando se cultiva por igual, por igual produce, sometiéndola, naturalmente, a una producción adecuada a sus condiciones.

Unas tienen sobra de arcilla, otras, sobra de arena, cal o yeso; pero todas se pueden aprovechar y hacer buenas para algún cultivo necesario a la vida.

En las inteligencias ocurre lo propio. Si queremos que todas sirvan para una misma finalidad, naturalmente unas producirán más que otras, pero si les damos aplicación distinta y apropiada, todas serán igualmente útiles y siendo todas igualmente útiles no hay que hacer distinciones ni otorgar privilegios.

Además, es preciso tener en cuenta que en la mayoría de los casos la diferencia de talento es obra de la diferencia de cultura y que la diferencia de cultura es un resultado de la diferencia de riqueza.

Lo que equivale a decir que si todos gozáramos de iguales derechos humanos y sociales, la diferencia de talento no sería tanta como ahora, ya que por algo somos de la misma especie, y si esta diferencia de talento tuviera distinta aplicación, la utilidad social sería la misma.

Por otra parte, el que realmente fuese superior, considerado como persona de dotes más perfectas por haberse adelantado a los demás en el camino de la evolución general humana, no pediría por ello privilegios y si los quisiera, el solo hecho de quererlos demostraría que no los merece.

Cuando la observación se hace de mala fe, bien será decir, con alguna acritud, que no son, precisamente, los más sabios, ni los mejores los que gobiernan, sino los que hablan más extensamente, aunque jamás hayan trabajado ni sepan gobernar su casa.

III

Muchos opinarán, conmigo, que, verdaderamente, en una sociedad de abundantes elementos de vida no se producirán las discordias que algunas veces hacen necesaria la intervención de las autoridades, pero lo que ellos y no yo encontrarán difícil, es la constitución de una sociedad de tan exuberantes elementos de vida que las personas no hayan de querellarse para ponerla fuera de todo riesgo.

Para vencer este segundo temor bastará decir que de cada mil metros cuadrados de tierra cultivable, sólo se cultiva, en la actualidad, medio metro, y que de cada hectárea de tierra cultivada, únicamente diez metros se cultiva con intensidad. Lo cual supone que un noventa por ciento de la escasa tierra que recibe cultivo, podría producir 20 veces más de lo que produce ahora.

Por otra parte, de cada mil hombres aptos para el trabajo, sólo trabajan cuarenta y cinco y de cada cien que creen trabajar, sólo cinco lo hacen en labores útiles. Los demás se ocupan en industrias superfluas o mortíferas: productos químicos, joyería, armas, etc. etcétera.

Si a los que trabajan inútilmente y hasta perjudicialmente para sí y para los demás, se agregan, militares, curas, curiales, intermediarios, patronos, rentistas, políticos, banqueros, etc., resultará tan grande la desproporción entre los que trabajan y los que podrían hacerlo, como entre la tierra cultivada y la que podría recibir cultivo.

De manera que la tierra es susceptible de producir muy cerca de cien mil veces más de lo que ahora produce *con los actuales medios de producción agrícola*, que no son muy rápidos, y los hombres cerca de dos mil veces más.

Y sin embargo, con sólo lo que produce hoy la tierra y lo que producen los hombres, habría suficientes medios de vida si no almacenaran para encarecerlos y no se averiaran por no quererlos vender barato y no se paralizaran ciertas industrias por exceso de producción.

Alguien habrá que diga: Esto está muy bien, pero se olvida un pequeño detalle, y es que el hombre no trabajaría si no fuese obligado por la fuerza, y, naturalmente, si el hombre trabaja sólo porque a ello le obliga la ley económica de la sociedad y las necesidades domésticas, cae por su base la situación sin gobierno y con abundancia de elementos de vida que se preconiza.

Esta duda es muy natural y muy antigua. La pone ya Platón en su República cuando dice que sin esclavos no se podría

vivir en ella; sin esclavos que trabajasen para los señores e hicieran los menesteres más prosaicos y vulgares. Era el suyo un comunismo de patricios como esta sociedad es sólo para los que tienen dinero; como lo es todo comunismo que distingue entre directores y dirigidos.

Tienen también tal duda cuantos actualmente no trabajan por disponer de asalariados, o sea, esclavos, que lo hacen por ellos y la tienen igualmente esos mismos esclavos cuando consideran que cogen las herramientas sin ganas de trabajar y sólo por ganar el jornal con que comer él y los suyos.

Dejaremos, para probar nuestra opinión de que el hombre es productor por excelencia, todo argumento científico sobre la ley de la vida y sobre la tendencia de la energía humana a buscar siempre el equilibrio orgánico, y lo dejaremos para atenernos, únicamente, a hechos prácticos y de sentido común, conforme hace presumir el carácter de estos artículos.

La mayoría de los lectores deben haber trabajado casi siempre por cuenta de otro y alguna vez por cuenta propia, y deben haber notado el gusto y el entusiasmo que ponen cuando trabajan para sí y el cansancio y el hastío que hay en sus músculos y en su ánimo cuando lo hacen por otro. En este último caso, las horas son monótonas y pesadas, y cuando trabajan para sí transcurren sin que uno se dé cuenta.

Como en una sociedad de intereses generales, cada productor, al trabajar para todos, trabajará para sí, todos los productores pondrán en su obra las energías y las ilusiones de su vida.

Se dice: Hay gente tan mal avenida con el trabajo que ni aun trabajando para sí lo hace a gusto. Si ello fuera cierto existiría el holgazán por excelencia.

Veamos si existe.

Ante todo hemos de hacer notar que el individuo nace con una fuerza determinada que ha heredado de sus padres y que esa fuerza puede aumentar o disminuir según la acción que el medio ejerza sobre su vida.

Así, por ejemplo, cuando nace un individuo nace con una fuerza inicial de cincuenta años, pero esos cincuenta años pueden reducirse a cuarenta según si la sociedad obliga al individuo a realizar un trabajo superior a sus fuerzas; y al contrario, los cincuenta años de vida que llevamos al nacer pueden alargarse a sesenta según el trato que de la sociedad reciba y según el trabajo sano y poco pesado a que las necesidades de la vida nos sometan.

Tenemos, pues, que una sociedad justiciera, que una sociedad de protección y amparo común, en lugar de la presente

fomentadora de luchas morales y materiales, no sólo aumentaría nuestra fuerza inicial; aumentaría la de nuestros hijos que nacieran en condición de vivir más que sus padres, así como ahora nacemos en condiciones de vivir menos.

La mayor salud que habrá de darnos una sociedad mejor producirá mayor fuerza siempre, mayor fuerza hasta llegar al límite que la naturaleza señala para la vida de la raza humana, límite que hoy sólo alcanza uno por millón y que mañana, si fuese larga la existencia de la presente sociedad, no alcanzaría más que un hombre cada dos millones, porque nuestra especie, en la actual civilización, degenera continuamente.

Aquí caería bien una estadística, si las estadísticas no fuesen pesadas, demostrativa de que las vidas más largas son las que más han trabajado, las más activas, pero las que han trabajado más a gusto en un ambiente de higiene y en una medida de equilibrio en la reposición y en el gasto de energías.

Si gastamos más fuerza que reponemos, a la postre nos quedaremos sin ella, porque la vida es un caudal que se agota si no se repone, y si ya nacemos con poca, por poca que gastemos se agota pronto.

Pero hay otra cuestión y aquí está el equilibrio entre la fuerza que uno tiene, la que gasta y la que repone. Si gastamos menos fuerza que reponemos, esto es, si trabajamos menos de lo que debemos, la vida se pierde también, sólo que ahora se pierde por exceso de ella, y antes por defecto.

Lo que prueba que lo mismo se muere por trabajar más de la cuenta que por trabajar menos, y quien dice trabajar dice gastar energías. Esto es, emplear vida, la que uno pueda, en una producción útil, en una producción que al mismo tiempo que sirva para nosotros mismos, satisfaga nuestros gustos y nuestras ilusiones.

IV

Existen aún más argumentos a favor de que no puede haber holgazanes en una sociedad bien organizada y de que en ella todo el mundo desearía trabajar y contribuir al bien general que fuere el suyo propio.

Porque en esto pasa lo que con las epidemias, que las incuban los pobres por falta de asistencia natural y social, pero luego las padecen los ricos por contagio. La salud de uno ha de ser la salud de todos, porque de otro modo nadie tiene la vida asegurada. La felicidad de uno ha de ser la de todos, porque en

caso contrario nadie puede ser feliz, ya que la infelicidad de los demás es una amenaza para todos, por ricos que seamos.

Aquello que vulgarmente se dice, aplicando a quien nunca tuvo ganas de trabajar: “Éste nació cansado”, puede ser verdad. Nació cansado, sus padres le trajeron al mundo pobre de energías y si sobre esa pobreza de fuerza le damos una ocupación que no responda a sus condiciones, el trabajo, para ese infeliz, será un martirio.

Hoy ha de ser, necesariamente, una maldición. El capitalismo lo ha especializado todo para producir mucho en poco tiempo. El trabajo es monótono, igual siempre. Te pasas el día, la vida entera, haciendo lo mismo. ¿Cómo no ha de aburrir el trabajo en la actual sociedad si hasta comer siempre la misma cosa por buena que sea y por mucho que nos guste, nos cansa?

Por otra parte: ¿Cómo se eligen hoy las carreras, las profesiones y los oficios? Los pobres, antes de dárselos a sus hijos, pasan revista a los que ofrecen mayor jornal y trabajo más tiempo. Los ricos tienen en cuenta las carreras de más lucimiento personal, y la clase media calcula la que cuesta menos para poderla sufragar. Las condiciones del joven no se estudian y allá va uno para carpintero, que mejor estaría en metalurgia, y allá va otro para ingeniero agrónomo, que mejor estaría en medicina.

¿Cómo, en estas condiciones, el trabajo, la ciencia, el profesorado, ni aun el arte, la ocupación más libre y más rebelde a la disciplina social y mental pueden obtener la atención y el gusto de la energía que dentro de cada individuo? Es tan imposible que la obtenga como que el hombre deje de emplear toda su vida y todo su amor en aquello por lo cual reúne condiciones, en aquello que atraiga su gusto y su dicha.

Se dice, a menudo, que para que la anarquía fuese posible sería preciso que los hombres fueran mejores que son, y lo dicen unos que estiman que las personas somos hijos de Dios, todo poder, bondad y misericordia y que, además, las hizo a su semejanza, y lo dicen otros que creen que el ser humano es una magnífica obra de la evolución animal.

¿Cómo pueden ser mejores los hombres en el caso de ser fruto de un Dios sabio, justo y omnipotente?

¿Ni cómo podemos ser mejores, si somos la suma mejora de la evolución?

Pero veamos si somos malos, y si, comparados con los demás seres, hemos sabido constituir una sociedad mejor que todos.

Sería prolijo y pesado enumerar aquí la solidaridad que existe en las sociedades animales.

El insigne y pacienzudo Fabré lo cuenta y lo prueba de una manera magistral en su obra *La vida en los seres inferiores*.

Los animales, todos los animales de una misma especie, se ayudan en los momentos difíciles y de peligro, y algunos tienen establecido el comunismo de por vida. Sólo los hombres se atacan entre sí y ¡caso raro! En algunas ocasiones, los animales domésticos.

De aquí deduce el asombroso naturalista y nosotros con él, que la domesticidad, digamos civilización y casi podríamos decir educación, ha influido para mal en el hombre y en cuantos animales ha logrado domesticar.

Las razones son lógicas.

Obligados los seres humanos, por una falsa civilización, a vivir en un círculo reducido, reducido en relación del espacio que la materialidad y la intelectualidad del hombre necesita, sus facultades morales se exasperan e irritan por falta de lo que podríamos llamar libertad y vida.

El sociólogo señala aquí, separándose ya del naturalista, pero tomándolo como punto de partida para su sociedad libertadora, que donde los hombres viven más apretados, más amontonados atraídos por el desarrollo de una o de algunas industrias, es donde se atacan y dañan más a menudo.

Es el mismo caso de los animales que el hombre ha domesticado, obligados, por su misma domesticidad, a vivir en espacio reducido. Se atacan porque, acumulados se estorban, se molestan, quitándose mutuamente lo que mutuamente necesitan.

Libres como los demás animales, no se molestarían, y no se molestarían porque la Naturaleza ha sido tan sabia que a todos ha dado gusto diferente, lo mismo que a las plantas, y para todos produce. Cada especie de animales necesita alimento distinto, como cada género de plantas necesita, para nutrirse, substancias diferentes.

De lo dicho podemos encontrar pruebas a cada momento y en todas partes, ofreciéndonos los árboles ejemplos vivos. Plántense varios de un mismo género en espacio reducido y no prospera uno. Plántense pocos y prosperarán todos. Plántense pocos y de diferente clase y prosperarán aún más, porque no se quitarán mutuamente las substancias que hay en la tierra necesarias a todos, y que el sol y el agua reponen sin cesar.

Y esos seres que no tienen voluntad ni movimiento, cuando se los obliga a vegetar muchos en espacio reducido, se atacan y luchan, también, por la vida, como los animales y como los hombres.

Así que la lucha entre seres de una misma especie no es natural; es una consecuencia del amontonamiento que la civilización y la domesticidad les obligan a vivir.

Pues bien; si el hombre es, moralmente, superior a todos los seres animales y vegetales, lo mismo siendo hijo de Dios que siéndolo de la evolución, ¿a santo de qué habrían de dañarse y matarse si les diéramos la tierra y la libertad que necesitan?

No es racional sospecharlo.

Pero la domesticidad en los hombres ha causado muchos más estragos morales y físicos que en los demás animales.

Cuando un animal doméstico tiene hambre, por muy domesticado que esté, es inútil que se le vaya con sermones ni con leyes; comerá de lo que tenga a boca, y si está atado, romperá la cuerda y luego, si es preciso, derribará el tabique que lo separe del saco lleno de lo que él acostumbre a comer.

Así el solípedo, así el bovino, así el paquidermo.

En cambio, poned un hombre hambriento delante de un escaparate lleno de fiambres y no se atreverá a romper el cristal, temeroso del castigo que habrán de imponerle el sacerdote y el juez.

Todos los animales se convierten en fieras cuando de defender a sus hijos se trata. En cambio, el hombre los ve morir de frío, de hambre, de falta de dinero para comprar la medicina o el aparato que ha de salvarlos sin rebelarse, sin atacar, sin salir a la calle matando a quienes tienen la culpa de la muerte de sus hijos sin zapatos, sin vestidos y sin pan, estando de ellos llenos los escaparates y las tiendas.

Y si ante la domesticidad de ese hombre que muere de hambre y deja que de ella mueran sus hijos, habiendo en todas partes lo que a él le falta, podemos afearle de algo, no será ciertamente, de malo o será de malo por demasiado bueno.

De suerte que aquí lo que le sobra al hombre es bondad, lo mismo para vivir libremente hoy que para hacerlo mañana.

Así como con trabajo, agua y abono no hay tierra mala, así también, con libertad, pan y trabajo no hay hombre malo.

V

Si las leyes no tuvieran un origen injusto, puesto que están destinadas a mantener y hacer respetar los privilegios de unos contra las necesidades de otros, tendrían el defecto gravísimo de permitir que las viole el poderoso y de caer sobre el humilde con todos los agravantes que su interpretación permita. No hemos de emplear tiempo explicando lo que está en la conciencia de todo el mundo.

Los códigos, si son una balanza, no son la de la justicia, por cuanto las pesas están en el bolsillo de cada uno y los bolsillos, así los que nada pesan como los que pesan mucho, representan, u horas muy amargas o grandes atentados a la salud y a la vida de nuestros semejantes.

No hemos de mantener con el nombre de leyes una reglamentación perjudicial a la dicha misma de los que en ellas amparan sus intereses; aunque, a decir verdad, esa reglamentación les garantiza a ellos una vida mejor que la que gozan los que no tienen privilegios que amparar. Y es porque, a pesar de la fuerza que representa toda ley en la ignorancia del vulgo, ni es por éste lo suficiente respetada para ser eficaz, ni la ley otorga el bienestar que la sociedad anarquista ofrecerá a todos los seres humanos, incluso a los que actualmente son sus enemigos.

Con otros jueces sucedería lo mismo, y dueño del poder otra clase se repetiría igual fenómeno; porque el mal no está en el juez ni en la clase; está en un sistema que admitiendo la existencia de ricos y pobres, todo el mundo quiere ser de los primeros, en perjuicio de los segundos, sin que esto equivalga a que los pobres, y menos en nuestros días, sancionen, de buena gana, un estado social que los condena a la escasez y a la ignorancia.

Ser poderoso actualmente no es sinónimo de ser inteligente, ni de ser bueno, ni de ser sabio: sólo lo es de ser rico. Y la riqueza no se alcanza produciendo ni estudiando ni beneficiando a nuestros semejantes, sino adulterando los productos; envenenando o explotando a la humanidad; sembrando desdichas y disgustos en la Bolsa, en el mercado, en el taller; acaparando y encareciendo los artículos de primera necesidad; en fin, haciendo uso de unos recursos innobles y agudizando unas facultades que, por cierto, no son las superiores del hombre. Siendo el dinero el poder y alcanzándose de manera tan ruin, las clases que dirigen los destinos de las naciones, moralmente consideradas, son las peores.

¡Cuántas veces hemos leído que el trigo se ha averiado en poder de acaparadores, al mismo tiempo que los pobres de alguna región se han sublevado por falta de pan!

A los cerebros sanos y estudiosos deberíanles bastar estos detalles para convencerse de que el mundo funciona pésimamente. Y el hecho de que estos mismos males se desarrollen en todos los sistemas políticos actualmente en funciones, debería convencerlos, también, de que no han de curarse con los remedios que pueden ser utilizados dentro de la sociedad actual.

Contra estos argumentos, tan claros y precisos, todos los sofismas se estrellan. Una sociedad que esto permite no tiene

defensa. La escasez, si no fuera justa, a lo menos se explicaría si proviniese de la falta de artículos, si los hombres con su actividad, no pudieran corresponder al consumo; pero desde el momento que es un recurso para multiplicar el capital en poco tiempo, ha de merecer y merece, y ha de obtener y obtiene, las censuras y los ataques de los que, apoyados en el principio de la dignidad del hombre y de la inviolabilidad de la autonomía humana, defendemos aquella dignidad y esta autonomía.

Los sanos de inteligencia y los buenos de corazón no podemos estar con esta sociedad metalizada y no lo estamos.

Hemos visto al hombre explotando al hombre; al padre subyugando y estrujando al hijo; al hijo menospreciando y abandonando al padre; a los hermanos contendiendo; a la madre fastidiarle los hijos; y a éstos aborrecer a la madre, y hemos visto a los seres humanos todos, tratarse como enemigos. Hemos visto, también, al estúpido en las cumbres y al sabio vilipendiado; al honrado en presidio y al criminal en el trono; a la mujer cándida y amorosa echada al lupanar, y a la astuta y viciosa respetarla, santificarla; y no cubriendo con un velo infamia tanta, no idealizando para engañarnos nosotros mismos, no negando las pasiones, sino estudiándolas y ahondando en las causas, hemos podido encontrar el germen de aberraciones semejantes: el capitalismo, la autoridad y las desigualdades sociales.

Y que ningún efecto real tienen para detener el mal las limitaciones escritas ni las represiones, pruébalo abundantemente que con tanto código, tantas leyes, tanto decreto, con tantos crueles castigos, presidios y demás medios de represión, el mal existe y los descontentos también.

Demostrando, pues, que la sociedad actual es fatalmente desastrosa y que sus códigos y leyes para nada bueno sirven, queda hecha la defensa de una sociedad libertaria.

Para establecerla es preciso desentumecer las inteligencias atetargadas por siglos de opresión sacerdotal, por siglos de opresión legal, por siglos de opresión gubernamental.

Hay que decir y demostrar a los hombres que son esclavos porque quieren; que tienen amos porque quieren; que tienen jefes porque quieren; que padecen porque quieren.

Hay que decir a todo el mundo que sacudan los nervios y los aventen para que de ellos salgan la poquedad, la cobardía, la creencia de que sin protección ajena no sería posible la vida, cuando, precisamente, aquella protección es causa de la muerte de su felicidad y de su individualidad.

Es preciso alzar la frente; es preciso reconstituir nuestro espíritu y mirar cara a cara a los hombres que se creen de una clase mejor. Si tal hacemos habremos de ver que los gobernantes, en todos los órdenes, son madera de nuestra madera, condición de nuestra condición, y que si no sabemos gobernarnos por incapaces, tampoco ellos han de saber gobernar por esa misma incapacidad; entonces veremos que todos aquellos que, merced a nuestra buena fe, pasan por buenos gobernantes, están gobernados, a su vez, por un rey, o por un presidente, o por una favorita, o por un hijo, o por una mayoría.

La paradoja sería admirable si no encerrase la injusticia y la iniquidad que encierra.

Creo que la lógica de mis razonamientos, que estimo incontrovertibles, habrá convencido a mis buenos lectores de la justicia y de la posibilidad de una vida humana superior y racionalmente anarquista.

Creo, además, que en el ánimo de cuantos me han leído habrá penetrado la convicción de que querer es poder y de que estando la Naturaleza toda constituida para una sociedad y para un hombre libre, sólo hace falta prescindir de amos y directores para que no tengamos necesidad de ellos. Sobre todo no hay que olvidar que en el seno de una familia o de una colectividad que tenga bien provista la despensa, poco han de intervenir los gobernantes y los directores, como no sea para perturbar las buenas relaciones sociales.

Ya hemos demostrado que individual y colectivamente los hombres todos pueden tener bien provista la despensa y que siendo sus discordias obra de una maldad social que la misma sociedad produce, cambiando las causas, cambiarán los efectos.

No ignoramos que a esta visión sencilla y simple de la vida y de los hombres la llaman ilusión los que estiman que las personas son malas por naturaleza, a pesar de que demostrado queda que son demasiado buenas; pero cuantos oponen la maldad del hombre al establecimiento de una sociedad donde los seres humanos sean absolutamente dueños de sus vidas por serlo de la Naturaleza, se estiman dignos de vivir la vida patrocinada por los anarquistas.

Las dificultades de orden moral que a la sociedad libertaria oponen algunos, no están en ellos; están en los demás. ¡Ah, si todo el mundo fuese como yo! —exclaman. Y todo el mundo dice lo mismo.

De suerte que todos nos creemos dignos de una sociedad de intereses generales y que todos vemos los defectos en los otros y no en nosotros.

¿Y no puede ocurrir que si nosotros somos buenos por naturaleza, los malos o los llamados malos lo sean por necesidad social? ¿No puede ocurrir que la maldad que vemos en los demás y que a veces los otros nos aplican, surja, no de la maldad individual, sino del amparo que el mal encuentra en las injusticias mismas de la sociedad?

Porque, ¿qué haría del dinero el que para adquirirlo robase o matase directamente con su brazo, o indirectamente con su industria si de nada le habría de servir en una sociedad en que sólo el trabajo valiera?

Por dinero todo se hace hoy porque con dinero todo se alcanza, pero quitemos al dinero su imperio y quedará reducido a la nada como a la nada quedarán reducidas estas monstruosas máquinas de guerra el día que los hombres digan: ¡no queremos guerrear!

Demostrada la justicia de una sociedad libertaria y la injusticia de la presente y de todas las que conserven el mando y el privilegio individual, daremos un bosquejo de prácticas anarquistas para luego disipar las dudas que los presentes escritos pueden haber dejado en el ánimo de algún lector.

Hasta ahora ninguna hemos recibido.

VI

Trazar una visión más o menos aproximada de la sociedad sin gobernantes ni propietarios, tal como los anarquistas nos imaginamos, es la cosa más fácil del mundo y también la más difícil.

La más fácil, porque al hacerlo no contraemos ninguna responsabilidad y en caso de error nadie nos ha de pedir cuentas de él. Lo más difícil, porque la sociedad anarquista ni siquiera podrá llamarse sociedad, desde el momento que no será, la libertaria, una vida uniforme ni podrá otorgar reglas ni leyes de ninguna clase a la colectividad.

La vida habrá de ser nuestra vida y como nuestra vida no podrá ser la de otros ni estará a la de otros ligada por ningún interés, es inútil que nos empeñemos en prescribir programas ni en encasillar ideas.

Ya dijimos en otra ocasión que en lo único que ha de haber uniformidad, en la vida anarquista, que es la vida libre y natural, será en condenar todo sistema de gobierno y de propiedad privada.

Fuera el Poder que traza y limita un Estado y fuera el poder que traza y limita una propiedad, todas las opiniones y todos los sistemas que pueden surgir de la evolución de las ideas y de las

costumbres, han de ser por todo el mundo respetadas, y han de entrar, para todo el mundo, también, dentro de las posibilidades individuales, posibilidades que no llamamos sociales para sacarlas, desde este momento, de la coacción del mayor número.

Así, pues, para el hombre partidario de una sociedad libre, entendiéndose por sociedad libre una sin poder económico ni político; una sin la tiranía del que puede más que tú porque tiene más que tú y mientras haya quien tenga más que tú, habrá quien pueda más que tú, no podrán existir enemigos ni adversarios por practicar la vida y profesar la idea de modo distinto unos de otros.

De esta suerte no podrá haber más, ni fuera bien que los hubiera, que una condición de anarquistas; la de no preocuparse de la vida ni de la idea de nadie. De esta suerte no podrá haber más, y fuere mal que los hubiera, que una condición de hombres: la condición que a todos impone la Naturaleza con sus atributos.

Y la anarquía no podrá ser un sistema social ni individual: ha de ser la madre y el amparo de todos los sistemas, sociales e individuales, que se practiquen sin gobiernos ni propietarios.

No puede ser el anarquismo un determinado sistema social sin gobierno (comunista, individualista o colectivista) porque entonces declararíamos la uniformidad de la Naturaleza humana, tan variada e infinita; y tampoco puede serlo, porque implicaría la uniformidad del temperamento y del espíritu.

La anarquía ha de ser una infinidad de sistemas y de vidas libres de toda traba. Ha de ser así como un campo de experimentación para todas las semillas humanas, para todas las naturalezas humanas, y ha de ser, además, un amparo para todas las orientaciones y para todos los atrevimientos.

Anarquismo no puede suponer, no ha de suponer, comunismo ni individualismo: ha de suponer anarquía solamente; esto es: libertad para que cada individuo sea y haga lo que se le antoje dentro de una sociedad, mejor dicho, dentro de una humanidad de intereses políticos y económicos generales. De intereses políticos hemos dicho, porque la libertad de uno habrá de ser la de todos, y de intereses económicos dijimos, porque la propiedad de uno habrá de ser la de todos, también.

Es así, universal e infinitamente, como nosotros entendemos ha de ser interpretada la anarquía, porque otra interpretación supone capilla y límite. Encasillamiento de la libertad de todos dentro de la opinión de uno, porque moralmente de uno es la opinión, aunque sea colectiva, cuando cierra la puerta al porvenir, cuando limita el porvenir, que, dentro de la anarquía, ha de ser un porvenir continuo, siempre constituyente y jamás constituido.

Si damos por acabada una evolución político-social en un determinado programa de vida, en una idea de vida social, continuamos la tradición de los principios absolutos que dieron lugar a todas las preocupaciones, y, en cierto modo, las continuamos. Las continuamos en cierto modo desde el momento que estimamos adversario nuestro al que no piensa ni obra como nosotros, aunque como nosotros diga pensar y obrar.

Es la fuerza del atavismo que nos convierte en inquisidores por haberlo sido nuestro árbol genealógico.

Es preciso arrancar de nuevo este árbol tantas veces arrancado y siempre vuelto a brotar por haber dejado, en la tierra, las raíces del poder económico y político.

Nadie, en el anarquismo, habrá de creer que lleva dentro de sí la verdad, porque la evolución ha vivido, hasta ahora, de verdades que se iba comiendo así que iba avanzando. Y si todas las verdades pasadas han sido, a la postre, mentiras, de cuerdos será suponer que todas las verdades futuras serán, al fin, mentira, también. Así se matarán las ideas absolutas que tantas muertes y tantas persecuciones han causado. Así se evitará que una verdad vaya en contra de otra, y causen todas víctimas para resultar todas inútiles.

No hay más verdad que la vida y a ella, únicamente, hemos de atender y de defender de toda imposición. Y no la vida colectiva, sino la vida individual, que si por la libertad queda amparada la vida de uno, por la misma libertad quedará amparada la vida de todos.

Será más hombre evolutivo, más hombre mañana, el que más libertad quiera para sí y más respete la ajena.

Razón tenemos, innegablemente, contra todas las formas de la autoridad y de la propiedad. Razón podemos no tener contra la visión de la sociedad futura que no sea la nuestra, porque de la vida futura no sabemos una palabra ni hace falta. Con que seamos libres, nos debe bastar.

De lo que piensan los otros nos no ha de importar más que el momento que piensen coartar nuestros pensamientos y nuestras acciones.

Es la razón que deberíamos poner en práctica todas las personas que nos estimamos emancipadas. Iremos solamente contra los hombres y contra los regímenes que coarten nuestra libertad, directamente por medio de la represión o indirectamente por medio de las instituciones y de los privilegios políticos y sociales; y cuando hayamos constituido una forma de vida que no coarte la de nadie, dejaremos libres a los hombres y a los regímenes.

Pero entre tanto hemos de acercarnos lo más posible a la vida futura y la única manera de acercarnos a ella es siendo tolerantes con todas las opiniones. Así nos será dable empezar las prácticas libres de mañana.

Nuestra vida actual ha de ser una aproximación de la de otro día y no sólo ha de serlo en nuestras afinidades doctrinales; ha de serlo, también, en todas las relaciones que nos imponga la injusticia y triste vida que surge de la sociedad presente.

* Seudónimo de Juan Montseny, nacido en España en 1864. Colabora en la década de 1880 en el periódico *El Productor*. En 1896, acusado en el proceso de Montjuic fue desterrado, desplazándose hasta Londres. Entre 1897 y 1898 regresó a Madrid y fundó la publicación *La Revista Blanca*, de corte anarco-individualista que dura hasta 1905, definiéndola su editor como “sociológica, científica y artística”. Juan Montseny funda en 1898 también el “Suplemento de la Revista Blanca”, que dura hasta 1902 y que reconvertirá en la revista *Tierra y Libertad*, a la vez que intentó reorganizar la Federación Regional Española de la AIT. Participa en la fundación de la CNT en 1910 y en la de la FAI en 1927, y entre 1925 y 1936 vuelve a editar nuevamente *La Revista Blanca*, colaborando en sus páginas autores prestigiosos del anarquismo internacional, como Max Nettlau o Henry Zisly. Murió en 1942.

Fuente: Edición de Librería Nuevo Horizonte, Ohio (U.S.A.), 1926.

MI ANARQUISMO

Rafael Barrett*

Me basta el sentido etimológico: “ausencia de gobierno”. Hay que destruir el espíritu de autoridad y el prestigio de las leyes. Eso es todo.

Será la obra del libre examen.

Los ignorantes se figuran que anarquía es desorden y que sin gobierno la sociedad se convertirá siempre en el caos. No conciben otro orden que el orden exteriormente impuesto por el terror de las armas.

Pero si se fijaran en la evolución de la ciencia, por ejemplo, verían de qué modo a medida que disminuía el espíritu de autoridad, se extendieron y afianzaron nuestros conocimientos. Cuando Galileo, dejando caer de lo alto de una torre objetos de diferente densidad, mostró que la velocidad de caída no dependía de sus masas, puesto que llegaban a la vez al suelo, los testigos de tan concluyente experiencia se negaron a aceptarla, porque no estaba de acuerdo con lo que decía Aristóteles. Aristóteles era el gobierno científico; su libro era la ley. Había otros legisladores: San Agustín, Santo Tomás de Aquino, San Anselmo. ¿Y qué ha quedado de su dominación? El recuerdo de un estorbo. Sabemos muy bien que la verdad se funda solamente en los hechos. Ningún sabio, por ilustre que sea, presentará hoy su autoridad como un argumento; ninguno pretenderá imponer sus ideas por el terror. El que descubre se limita a describir su experiencia, para que todos repitan y verifiquen lo que él hizo. ¿Y esto qué es? El libre examen, base de nuestra prosperidad intelectual. La ciencia moderna es grande por ser esencialmente anárquica. ¿Y quién será el loco que la tache de desordenada y caótica?

La prosperidad social exige iguales condiciones.

El anarquismo, tal como lo entiendo, se reduce al libre examen político.

Hace falta curarnos del respeto a la ley. La ley no es respetable. Es el obstáculo a todo progreso real. Es una noción que es preciso abolir.

Las leyes y las constituciones que por la violencia gobiernan a los pueblos son falsas. No son hijas del estudio y del común asenso de los hombres. Son hijas de una minoría bárbara, que se apoderó de la fuerza bruta para satisfacer su codicia y su crueldad.

Tal vez los fenómenos sociales obedezcan a leyes profundas. Nuestra sociología está aún en la infancia, y no las conoce. Es indudable que nos conviene investigarlas, y que si logramos esclarecerlas nos serán inmensamente útiles. Pero aunque las poseyéramos, jamás las erigiríamos en Código ni en sistema de gobierno. ¿Para qué? Si en efecto son leyes naturales, se cumplirán por sí solas, queramos o no. Los astrónomos no ordenan a los astros. Nuestro único papel será el de testigos.

Es evidente que las leyes escritas no se parecen, ni por el forro, a las leyes naturales. ¡Valiente majestad la de esos pergaminos viejos que cualquier revolución quema en la plaza pública aventando las cenizas para siempre! Una ley que necesita del gendarme usurpa el nombre de ley. No es tal ley: es una mentira odiosa.

¡Y qué gendarmes! Para comprender hasta qué punto son nuestras leyes contrarias a la índole de las cosas, al genio de la humanidad, es suficiente contemplar los armamentos colosales, mayores y mayores cada día, la mole de fuerza bruta que los gobiernos amontonan para poder existir, para poder aguantar algunos minutos más el empuje invisible de las almas.

Las nueve décimas partes de la población terrestre, gracias a las leyes escritas, están degeneradas por la miseria. No hay que echar mano de mucha sociología, cuando se piensa en las maravillosas aptitudes asimiladoras y creadoras de los niños de las razas más *inferiores*, para apreciar la monstruosa locura de ese derroche de energía humana. ¡La ley patear los vientres de las madres!

Estamos dentro de la ley como el pie chino dentro del borceguí, corno el baobab dentro del tiesto japonés. ¡Somos enanos voluntarios!

¡Y se teme el *caos* si nos desembarazamos del borceguí, si rompemos el tiesto y nos plantamos en plena tierra, con la inmensidad por delante! ¿Qué importan las formas futuras? La realidad las revelará. Estemos ciertos de que serán bellas y nobles, como las del árbol libre.

Que nuestro ideal sea el más alto. No seamos *prácticos*. No intentemos *mejorar* la ley, sustituir un borceguí por otro. Cuanto más inaccesible aparezca el ideal, tanto mejor. Las estrellas guían al navegante. Apuntemos enseguida al lejano término. Así señalaremos el camino más corto. Y antes venceremos.

¿Qué hacer? Educarnos y educar. Todo se resume en el libre examen. ¡Que nuestros niños examinen la ley y la desprecien!

* Nació en 1876 en España y murió en Francia en 1910. Desarrolló la mayor parte de su producción literaria en Paraguay. En 1903 viajó primero a la Argentina y luego a Paraguay, Uruguay y Brasil. Su obra se publicó casi íntegramente en periódicos de Paraguay, Uruguay y la Argentina y su pensamiento ha ejercido en Latinoamérica, y especialmente en el ámbito del Río de la Plata, una notable influencia. Durante su vida sólo vio publicado un libro, *Moralidades actuales*, que cosechó un gran éxito en Uruguay, cuya intelectualidad siempre conectó con Barrett.

Fuente: *Obras completas II*, Ediciones Solidaridad Obrera, París, 1954; pp. 296-299.

JUECES

Rafael Barrett

“NO COMPRENDO, decía Alfonso XIII a un periodista francés, no comprendo cómo los que se dicen intelectuales y que nunca se atreverían a proclamar un descubrimiento científico antes de verificarlo con centenas de experimentos, condenen en este caso [el de Ferrer] sin buscar informes fidedignos, un juicio llevado conforme a las leyes y que tiene por garantía el honor de los oficiales españoles...” Esta asimilación del rigor científico al rigor judicial es muy propia en el infeliz muchacho a quien amamantaron teológicamente, haciéndole incompatible con su época. Lo gracioso es que se dirigía a un francés; en Francia no se cometen más iniquidades “conforme con las leyes” que en otro sitio, pero se conocen mejor. Sin remontarnos a Calas, encontramos a Pierre Vaux, que después de catorce años de haber muerto inocentemente en presidio, no podía ser rehabilitado por oponerse a ello el artículo 444 del código de instrucción criminal. El rigor científico de los peritos deslumbra en los casos Moreau, Druaux, Cauvin, y sobre todo en aquel proceso célebre en que el grafólogo confundió una letra del acusado con la del juez. En el asunto Dreyfus, el perito Bertillon declara que su convicción de culpabilidad responde a “razonamientos de una certidumbre matemática”. ¡Admirable asunto Dreyfus, obra maestra del acaso, inesperado haz de rayos X que hizo transparentes por un momento las tristes entrañas de la sociedad! El asunto Dreyfus nos enseña lo que es la garantía del “honor de los oficiales”. Y a la altura del ejército estuvieron la juventud, la prensa, el pueblo y los diputados, que se hacían reelegir, como Teisonière, gritando: “¡todos los judíos son traidores!”, o como Berry: “sea inocente Dreyfus o sea culpable, no quiero la revisión”. El 8 de julio de 1898, la Cámara –una Cámara en que había radicales y socialistas– votó el sacrificio de Dreyfus por unanimidad. ¡Bonita democracia! Al fin la justicia triunfó, me objetaréis. No la justicia, sino la política. Un grupo de republicanos se dio cuenta de que el poder pasaba insensiblemente a la Iglesia, y entonces se resolvió a rehabilitar al judío. Más tarde nombraba ministro a Picquart. Hoy un Dreyfus clerical iría a la Isla del Diablo y quizá no volviera nunca. Si desconfiamos del juez que condena, seamos lógicos, y desconfiemos también del juez que rehabilita.

Cuantos hemos vivido un poco, sabemos por experiencia que todo proceso donde giren grandes intereses políticos, económicos y sociales, se decide por el más fuerte. Sólo en las cuestiones insignificantes observamos esa aparente regularidad que llamamos justicia. ¿Por qué habría de tener privilegios, sobre Francia, España, el noble país enfermo en que se ha olvidado a Pi y Margall, y Weyler es todavía un personaje; España, resignada y satírica, en que corren los proverbios de “no hay mal que cien años dure” y “quien hizo la ley hizo la trampa”; la España que en pleno siglo XIX encendió la última hoguera católica; la España, sin embargo, en que ha nacido Francisco Ferrer? Alfonso pide indulgencia a Europa, como si el drama de Montjuich del 13 de octubre fuera el primero. ¿Y las bombas del Liceo de 1893? Se mató conforme a las leyes y con la garantía del honor de los oficiales, a seis infelices, resultando después que el autor del atentado era otra persona. ¿Y la bomba de Cambios Nuevos en 1896? Se aplicó durante meses la tortura a ciento veinte desgraciados, se ejecutó a cinco, conforme a las leyes y con la garantía del honor de los oficiales, resultando después que el verdadero autor era otra persona. ¿Quién ha visto claro en la causa de Rull? En España no le faltaría trabajo a un Zola. Lo malo es que el sucedáneo español de Zola se reduce a Blasco Ibáñez.

Todo esto es conversación. ¿Qué importa que los poderosos juzguen a los débiles según su capricho, o según la ley, que es el capricho de los poderosos de ayer? Hay una injusticia más profunda que violar las leyes, y es cumplirlas a ciegas. Las leyes jurídicas usurpan su nombre. Las únicas leyes reales son las que la ciencia va descubriendo penosamente en el Universo físico, y ninguna de ellas nos autoriza aún a ser jueces de nuestros hermanos. No sabemos lo que es la responsabilidad, ni medirla; ni siquiera sabemos si existe. Lo que sabemos es que nuestros códigos son fútiles y que avanzamos manoteando en la sombra. Por eso Jesús es más sublime que Sócrates, porque supo morir por motivos más altos que el respeto a las leyes.

Fuente: *Obras Completas II*, Ediciones Solidaridad Obrera, París, 1954, pp. 299-301.

LOS JUECES

Rafael Barrett

Cuando se piensa algún tiempo en los jueces, nace por contraste la idea de la justicia.

La sociedad, en todas sus formas estables, se compone de una minoría armada, dominando a una mayoría desarmada. Goza la minoría, ya del hacer, ya del oro, ya de la confianza de los dioses. La mayoría se sostiene gracias a un extraño e implacable furor de vivir: los sufrimientos hacen que el hombre ame la vida, y que la mujer sea fecunda. Las relaciones entre la minoría y la mayoría son asesoradas por los jueces, que pueden considerarse tenedores de libros de la casa. Esos últimos empleados se enteran de los asuntos pendientes, y reciben de la minoría las instrucciones y la autoridad necesarias para revelarlos. El pacto celebrado entre la minoría y los jueces es la ley.

Notemos que el pacto es forzoso, pues no se concibe jueces sin gendarme, cárcel y el verdugo, que son la fuerza, y la fuerza pertenece a la minoría.

Por definición, la ley se establece para conservar y robustecer las posiciones de la minoría dominante; así, en los tiempos presentes, en que el arma de la minoría es el dinero, el objeto principal de las leyes consiste en mantener inalterables la riqueza del rico y la pobreza del pobre. Llega el instante de que la idea de justicia nazca porque la ley, que favorece al poderoso, habría de parecer justa al poderoso, y al humilde, injusta. Sin embargo, nace la idea en sentido contrario: el poderoso encuentra la ley todavía estrecha a su deseo, ya que él mismo la dictó y es capaz de hacer otras nuevas, y el humilde se conformaría con que la ley se cumpliera como se dice y no como se hace.

Hay algo peor que la ley: es la incertidumbre. El terror del infierno se debe no a que las torturas sean excesivas, ni a que sean eternas, sino a que no se sabe lo que son. El que delinque y sabe que será ahorcado, descansa en una realidad espantosa, pero firme. Si ignora qué género de suplicio le espera, su angustia sería intolerable.

Los jueces prevarican algunas veces, y muchas, se equivocan. De aquí procede su prestigio. Un juez infalible no amenaza más que a los culpables; un juez que yerra, amenaza a culpables e inocentes. Él es el juez verdaderamente augusto; nada escapa a sus ojos; nadie está seguro con él. Y la idea de justicia, en la

mente de los humildes, nace menos verosímil aún que el país de utopía, que la edad dorada; es un ventanillo abierto en lo alto de la prisión, sobre el infinito azul del cielo; es lo irrealizable, lo que florece más allá de la tumba. Sólo Dios es justo: para salir por el ventanillo, hacen falta las alas de la muerte. Y únicamente en las épocas felices, cuando durante largos años son los jueces incorruptibles, esclavos de lo escrito, es cuando los hombres empiezan a descubrir la formidable injusticia de las leyes.

Fuente: *Obras completas II*, Ediciones Solidaridad Obrera, París, 1954, pp. 329-331.

INDICE

PREFACIO.....7

PRIMERA PARTE:

ESTUDIOS SOBRE EL PENSAMIENTO CLÁSICO ANARQUISTA

Introducción al ideario anarquista.....	11
Aníbal D'Auria	
Anarquismo y derecho: una aproximación a Bakunin.....	51
Aníbal D'Auria	
El Anarko contractualismo.....	63
Elina Ibarra	
Unicidad o pluralidad de intereses: Dos modelos de ingeniería política en la teoría política no predominante.....	77
Martín Aldao	
El anarquismo ante la propiedad.....	89
Aníbal D'Auria	
Trabajo y salario.....	101
Leticia Vita	
Amor, mujer y matrimonio en el pensamiento anarquista....	111
Aníbal D'Auria	
Libertad, mujer y derechos reproductivos en Emma Goldman...	129
María Emilia Barreyro	
Kropotkin: contra el Estado y las prisiones.....	135
Aníbal D'Auria	
El delito y la pena. Un acercamiento desde la teoría anarquista..	147
Leticia Vita	
La lucha contra el delito: lo que las normas dicen y lo que las normas silencian.....	155
Juan Carlos Balerdi	
Nociones educativas anarquistas:	
El problema de la autoridad en la educación.....	177
Luciano A. Fornasero	
Anarquismo y arte popular en la Argentina.....	185
Pablo D. Taboada	

SEGUNDA PARTE:
SELECCIÓN DE FOLLETOS Y TEXTOS BREVES DE DIFUSIÓN
ANARQUISTA

Comunismo y Anarquía.....	219
Carlo Cafiero	
Por la Anarquía.....	227
Ricardo Mella	
De la justicia.....	247
Ricardo Mella	
Libertad y autoridad. Inutilidad de las leyes.....	251
Ricardo Mella	
Psicología de la autoridad.....	253
Ricardo Mella	
Carta gaucha.....	255
Juan Crusao	
La anarquía al alcance de todos.....	271
Federico Urales	
Mi anarquismo.....	289
Rafael Barrett	
Jueces.....	293
Rafael Barrett	
Los jueces.....	295
Rafael Barrett	