

LA VOLUNTAD DEL PUEBLO

TUPAC EDICIONES

EDUARDO COLOMBO

**LA VOLUNTAD
DEL PUEBLO**

Democracia y anarquía



Colombo, Eduardo

La voluntad del pueblo: Democracia y
anarquía - 1a ed. - Buenos Aires: Tupac
Ediciones, 2006.

110 p.; 20x12,5 cm. (Utopía Libertaria)

ISBN 950-9870-02-1

1. Anarquismo - Política. I. Título
CDD 320.57

Traducción: Margarita Martínez

ISBN: 950-9870-02-1

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 Argentina / Printed in Argentina

A Buenos Aires

Ciudad de mis amores y mis luchas
¿Qué has hecho de tus glorias libertarias?

Alberto Ghiraldo

PREFACIO A *LA VOLUNTAD DEL PUEBLO*

El “gobierno del pueblo”, vieja mentira. “Directo o indirecto, simple o compuesto, el gobierno del pueblo será siempre el escamoteo del pueblo. Es siempre el hombre que comanda al hombre; la ficción que hace violencia a la libertad; la fuerza bruta que dirime los conflictos en lugar de la justicia, que es la única capaz de resolverlos; la ambición perversa que se fabrica un trampolín con la abnegación y la credulidad.”

Proudhon: *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle* [1851]

Rafael Barret, seguramente solicitado por la tristeza, escribe una frase profundamente desesperanzada: “Hay en el mundo una irreductible cantidad de sombra y amanece aquí porque anochece en otra parte”. Sin embargo, poco a poco, se ha ido insinuando una tendencia a integrar y unificar a los pueblos de la tierra. Si ella se realiza o se afirma, ¿se extenderá la luz del día o se prolongará la oscuridad de la noche?

¿Una tal tendencia llevará un día a construir la unidad fraterna del viejo ideal internacionalista, o cosmopolita, como prefería llamarlo Malatesta? Un mundo organizado en la igualdad sociopolítica y en la diferencia infinita de los seres, un mundo por la libertad del hombre.

O, contrariando el deseo, ¿se generalizará la terrible continuidad de las instituciones presentes, la mundialización del mercado capitalista, la acentuación de las diferencias de clase, aportando la opresión, la miseria y la explotación para el gran número, uniformando las poblaciones sometidas en la aceptación de la obediencia, al servicio de las minorías dirigentes?

La Gran Revolución de 1789 abrió un espacio político creador de un nuevo imaginario social, invirtió la fuente del poder político, de la soberanía, y sustituyó la monarquía de derecho divino por *la voluntad del pueblo*. La revolución fundó la libertad sobre la igualdad.

Las revoluciones son esos momentos fuertes de la historia,

momentos de reinstitucionalización del orden social en los que la acción humana desplaza los límites de lo posible. Pero el período revolucionario se cierra con el triunfo de una forma histórica determinada que reprime y oculta las formas alternativas, proscritas así de la escena pública y condenadas a llevar una vida subterránea.

Después de la Restauración y de las insurrecciones populares de los años treinta, del “cuarenta y ocho” y de la Comuna de 1871, la Revolución Francesa fue domesticada a fines del siglo XIX con el triunfo de la burguesía liberal y los regímenes constitucionales. Se consolidó entonces, en oposición al “ancien régime”, un nuevo *bloque imaginario*¹ organizado en torno de algunos principios generales, como ser: la separación del Estado y la sociedad civil, la igualdad formal frente a la ley, la democracia representativa o parlamentaria y la inviolabilidad de la propiedad privada. Dicha organización política funcionó sobre las bases del capitalismo de la “revolución industrial”, ejerciendo una violenta represión contra las formas abiertas de la lucha de clases sostenidas por el naciente movimiento obrero, y produjo constantes medidas legislativas tendientes a la “integración imaginaria del proletariado”² al sistema institucional. Ese *bloque imaginario* no logró anular la brecha abierta en su seno por la irrupción de la plebe que, desde el “93”, reclamaba otra dimensión de lo social: la igualdad de hecho y no sólo de derecho, la democracia directa, la delegación con mandato controlable y revocable.

Las grandes insurrecciones obreras del siglo XX fueron ahogadas en sangre, como en Rusia el movimiento de consejos (soviets) en 1905, en el 17 y en el 21, la revolución alemana en el 18-19, la revolución española en el 36-37. Las dictaduras y los sistemas totalitarios asolaron numerosos países y convulsionaron el mundo. Guerras, masacres, genocidios.

Con el fin de los totalitarismos, y particularmente en los últimos treinta años, se fue consolidando una variante en la red de significaciones constitutivas de la democracia representativa nacida de la revolución burguesa, una reformulación del imaginario sociopolítico que ha dado origen a lo que podemos llamar el *bloque de la democracia neoliberal*, variante que tiende a imponerse como el “límite infranqueable” de los valores de la modernidad.

Si hablamos de “bloque imaginario” es porque pensamos que la sociedad funciona sobre la base de un sistema de significaciones simbólico-imaginarias³, de conceptos y de valores, que se organiza como un “campo de fuerzas”, atrayendo y orientando los diferentes contenidos de ese universo de representaciones, el cual se expresa en instituciones, ideologías, mitos, formas sociales que, al consolidarse, encierran y limitan el pensamiento y la acción.

Así, en el clima que nos envuelve, un politólogo pudo escribir *El fin de la historia*⁴ y creer que la “revolución liberal mundial” ha llevado la sociedad humana a su completo desarrollo, que es imposible pensar un mundo diferente del nuestro, ni imaginar que podamos mejorarlo. Si bien su posición puede ser considerada extrema, su conclusión: “la democracia liberal y la economía de mercado son las únicas posibilidades viables para nuestras sociedades modernas”⁵, parece ser el credo del *establishment* político tanto de derecha como de izquierda.

Las esperanzas revolucionarias comenzaron a declinar poco después del sobresalto del “68”, dejando el campo libre a una aceptación, casi general y acrítica, del marco político y de las reglas de la democracia burguesa. La experiencia del Estado totalitario y de las dictaduras militares colocó los “derechos humanos”, entendidos como derechos individuales, en el centro de la dimensión política, contribuyendo, sin quererlo, a la juridización y a la privatización de la relaciones sociales. Para subsistir como régimen político la sociedad capitalista moderna *privatiza* a los individuos, los reenvía constantemente a la esfera sin relevancia de sus cosas, su casa, su trabajo, su televisión, sus diversiones. Concomitantemente el tejido social se distiende, la escena política, donde puede ejercerse la *voluntad del pueblo*, pierde consistencia y nitidez. La apatía, el sentimiento de impotencia, la idea de que el pensamiento y la acción individual son inoperantes para modificar las condiciones de la vida, se adueña de la mayoría y aísla aún más a los unos de los otros.

La democracia deja de ser vista como un sistema político, y es asimilada a un estado de la sociedad. El término mismo se liberaliza, y pierde su sentido, primero y pleno, de afirmar la soberanía popular, la capacidad colectiva de decidir. Para una

gran cantidad de gente, “democracia” sólo evoca la libertad individual encuadrada “en las leyes que rigen su ejercicio”.

Se construye así una libertad liberal-democrática, orgánicamente atada al capitalismo, a los derechos humanos, a la propiedad individual, libertad llamada “de los modernos”, ligada con la posesión de bienes, dependiente del mercado y de la competición. La libertad se vuelve un privilegio individual, pagado con la pérdida de la capacidad de deliberar y decidir en común, con la impotencia colectiva.

El bloque neoliberal descarta y marginaliza las luchas por la autonomía, tanto como aquellas contra la alienación religiosa, al mismo tiempo que pretende ignorar que la *cuestión social* está en el centro de la emancipación humana. El neoliberalismo se representa la condición social del hombre como un constante despliegue del presente, como un crecimiento de lo existente, negando la posibilidad misma de la ruptura revolucionaria.

El anarquismo, que surgió como movimiento social en el seno de la Primera Internacional, combatió sin concesiones las distintas formas de dominación y de explotación que fue asumiendo el poder político, sin ahorrar la crítica a la democracia representativa.

En el seno del neoliberalismo conquistador nuevas dificultades se presentan y, entre ellas, algunas se sitúan al interior mismo del movimiento anarquista.

Históricamente el anarquismo, con sus múltiples facetas y sus grupos marginales, mantenía un núcleo coherente de ideas y de proposiciones a partir del cual todo anarquista se reconocía como tal: la libertad fundada sobre la igualdad, el rechazo tanto de la obediencia como del comando, la abolición del Estado y de la propiedad privada, el antiparlamentarismo, la acción directa, la no colaboración de clases. Este conjunto constituía una definición revolucionaria indiscutible. Y frecuentemente de esto derivaba una posición insurreccionalista, que dependía más bien de situaciones históricas particulares.

Hoy en día, en algunos medios libertarios, este núcleo se ha ido desdibujando, también él mellado por la fuerza expansiva del bloque neoliberal, dejando lugar a un anarquismo más bien filosófico o “dandy”, un poco iconoclasta, a veces de buen tono, en todo caso por fuera de la lucha social.

Los artículos que constituyen los diversos capítulos de este libro fueron escritos con la intención de oponer la fuerza de las ideas, críticas, heterodoxas, revolucionarias, al conformismo imperante. Alentando la esperanza de contribuir a ampliar la fisura, la brecha, que en el seno de la democracia liberal burguesa abrió el movimiento obrero revolucionario. Tarea desmesurada para un hombre solo, pero los revolucionarios tienen compañeros, y los compañeros forman los movimientos sociales, que, algunas veces, invierten el sentido de la historia.

Nota

El primer capítulo de este libro fue publicado, en italiano, en la revista *Libertaria* (Milán/ Roma), de julio-septiembre de 2003. Los capítulos de II a V fueron escritos para la revista de lengua francesa *Réfractations*. El II, el III y el V tuvieron cabida en el número 7 de 2001 intitulado “Entrées des anarchistes”, y el IV en el número 12 de 2004, “Démocratie, la volonté du peuple?”

El texto “¡Yo soy anarquista!”, cuando apareció en *Libertaria*, suscitó una crítica acerba de Pietro Adamo en un artículo titulado *Le rivoluzioni dei revisioniste e la storiografia dei libertari*, apoyándose sobre el “revisionismo histórico” y en contra del socialismo revolucionario (número de enero-marzo 2004 de la misma revista). La respuesta a la crítica de Adamo, publicada en *Libertaria*, julio-septiembre de 2004, constituye el capítulo VI Apéndice.

NOTAS

- ¹ Véase E. C.: “De la *polisy* del espacio social plebeyo”. En *El espacio político de la anarquía*. Nordan, Montevideo, 2000.
- ² E. C.: “La integración imaginaria del proletariado”. En *El imaginario social*. Nordan - Tupac, Montevideo/Buenos Aires, 1989.
- ³ El imaginario social es postulado como imaginación creadora que forma parte de la realidad que vivimos, y no como ilusión o fantasía. Véase *El imaginario social*, *op. cit.*
- ⁴ Fukuyama, Francis: *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Flammarion, París, 1992.
- ⁵ Artículo de Francis Fukuyama publicado en el diario francés *Le Monde*.

¡YO SOY ANARQUISTA!

REFLEXIÓN INOPORTUNA SOBRE LA LIBERTAD, LA ANARQUÍA Y LA IGUALDAD.

-¿Es usted demócrata? -No.

-¿Será liberal acaso? -Para nada.

-¿Qué es usted entonces? -Yo soy anarquista.

¿Por qué parafrasear al Proudhon de *¿Qué es la propiedad?* más de ciento sesenta años después? Porque vivimos una época marcada por una profunda regresión del pensamiento político. Los hombres se encerraron en el *espesor triste* de una vida privatizada, centrada sobre sí misma, ocupados como están en la idiotez sin consistencia de sus asuntos personales¹. Convencidos de no poder cambiar el mundo, se contentan con la libertad que el poder les deja, de ir de pesca bajo la mirada del gendarme que va a “vigilar” su automóvil. Es la “libertad de los modernos” que pueden hacer todo a condición de no ocuparse de la sociedad en la que viven, puesto que han elegido a sus gobernantes, y de no preocuparse por la legitimidad de las leyes que los afectan, porque fueron votadas por sus representantes. Los ideólogos /patentados/ reconocidos siguen el movimiento y el neoliberalismo a la moda le dice a usted: discuta, concilie, encuentre arreglos, compromisos. No intente atropellar o acelerar la historia. Cualquier cosa es preferible a esa horrible pasión que toma a los hombres cuando el hálito de la revolución los embriaga y, creyendo que son capaces de ser libres e iguales, se lanzan a la acción colectiva. El burgués ve en ello la sombra del jacobinismo y cree que el totalitarismo será la consecuencia de todo cambio que se aparte del camino tranquilo del progreso en el marco de la legalidad del Estado. El ciudadano del mundo capitalista desarrollado piensa que *la política es “la gestión de las relaciones de fuerza en el interior de un determinado orden civil”*². Acepta de manera acrítica la dicotomía que funda lo social heterónimo: hay dominadores y dominados, una minoría manda, la mayoría obedece. Esta

dicotomía está atemperada en el imaginario colectivo por la creencia, propia de la democracia representativa, de que la minoría gobierna “democráticamente” con la aprobación de la muchedumbre³. El pensamiento político estrecho, pusilánime, se convierte en “realista” al asignar a lo posible los límites de lo existente, y el cambio que tenemos derecho a desear queda confinado al interior de la institución establecida de lo social histórico. He aquí los límites insuperables de la política liberal.

Estamos muy lejos del soplo potente del *pensamiento* crítico que toma impulso en los siglos XVI y XVII, allí mismo donde echa sus raíces lo que denominamos liberalismo político, o radicalismo. Ese radicalismo plebeyo de los hombres sediciosos, de los pobres y de los “niveladores”, esa voluntad de cambio profundo de la sociedad jerárquica, ese movimiento rebelde mil veces amortajado en el orden impuesto de los curas y de los poderosos, esa fuerza que decuplica el impulso del pensamiento cuando brota de la acción colectiva, ese “radicalismo”, lo constato, abandonó irremediabilmente la doctrina de contornos mal definidos que hoy es considerada como la renovación, en Europa y en América del Norte, del pensamiento liberal.

Tocadas por la atmósfera pesada de un clima intelectual cada vez más reaccionario, las convicciones se debilitan o se adaptan. La filosofía política, olvidadiza como la memoria de los filósofos e historiadores, abandona las cumbres de sus conquistas duras y difíciles y retorna a la playa de las certezas protegidas por la autoridad de los siglos pasados.

Algunos ejemplos desgraciados de este declinar se deslizan desde las publicaciones bien pensantes hacia la prensa contestataria, hasta insinuarse en los escritos de ciertos historiadores o publicistas que se proclaman anarquistas⁴. Esos deslices serán motivo y pretexto de las líneas que siguen.

Amantes apasionados de la libertad, creímos haber explicitado bien de qué libertad hablábamos, y qué libertad queríamos. He aquí que ahora se nos explica, siguiendo a Benjamin Constant, que hay dos tipos o dos modelos de libertad: la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, la libertad de los griegos y la libertad liberal. La primera es “democrática” pero engañosa, ella engendra el despotismo; la otra,

“es siempre garantía de libertad”⁵, y brinda “la satisfacción apacible de la independencia privada.”⁶.

Sin embargo, se nos dice, esos dos modelos obtuvieron su síntesis en los regímenes liberal-democráticos (más liberales que democráticos, si entendí bien), que son el marco del desarrollo capitalista, o a la inversa. Coexistencia o connivencia entre “libertad liberal” y mercado capitalista que parece ser altamente significativa, al punto de suponer que la libertad de que gozamos está *orgánicamente ligada con el capitalismo*. Señalo que este régimen se llama también “democracia representativa o parlamentaria”.

Cuando Benjamin Constant expone sus ideas, en un discurso conocido con el título *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819), guarda el designio de dar un límite aceptable a las ideas revolucionarias y de domesticar la fuerza expansiva de la Revolución, haciéndola entrar en el lecho apacible de las “reformas necesarias”.

No obstante eso, la Gran Revolución había depositado *la soberanía* en manos del pueblo, y el proceso parecía irreversible, incluso bajo la monarquía restaurada que se ve constreñida a conceder la Carta que restringía la arbitrariedad real⁷. Era necesario, entonces, para los liberales, permanecer en los límites de lo establecido y controlar la extensión de la soberanía popular, sin perderla totalmente (en apariencia), institucionalizándola como régimen representativo. La crítica de Constant apunta, en el fondo, a la democracia directa, inadecuada a las necesidades del hombre moderno, ocupado como está en desarrollar sus intereses individuales. De allí la necesidad del sistema representativo⁸.

Dicho con las palabras de Benjamin Constant: “La finalidad de los antiguos era la partición del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria. Era eso lo que llamaban libertad. El objetivo de los modernos es la seguridad en los disfrutes privados, y llaman libertad a las garantías acordadas por las instituciones a esos disfrutes⁹”. La traducción para nuestra época¹⁰, es, parece, la siguiente: “*La libertad de los modernos es la libertad liberal; la libertad de los antiguos es la libertad democrática. La primera es libertad para, la segunda es libertad de*”¹¹. Así, la democracia antigua hacía derivar la li-

bertad de la participación en un poder colectivo, poder en acto, voluntad positiva, que “*confería derechos de libertad a los ciudadanos*”¹². La libertad de los modernos es completamente negativa o defensiva, los hombres son individuos libres ya antes de entrar en sociedad, y es preciso defender las libertades que no han sido alienadas en el pacto social.

Evidentemente todos estos modelos son preanarquistas. Será necesario enviar a los libertarios-liberales a releer su Bakunin. Pero, de todas maneras, volvamos sobre el tema.

Antes que nada, un problema conceptual. Si decimos: “el poder colectivo o social otorga derecho de libertad al ciudadano”, se diría que hay dos sujetos políticos, uno el *poder social*, el otro el *ciudadano* que recibe un derecho, lo cual es una impresión falsa.

En nuestros días se ha olvidado la distinción –aristotélica y escolástica, central en Spinoza y fundamental en política–, entre *potentia* y *potestas*: la potencia, o poder, como *capacidad* (“el poder de crear” o de hacer), y el poder como *dominación* (“el poder de ordenar”, y de hacerse obedecer), confundiendo de este modo la *capacidad* que tiene el agente de la acción, individual o colectivo –capacidad o poder que da al sujeto político la posibilidad de establecer una relación sinérgica compatible con la igualdad en la acción colectiva–, con la *dominación*, que es siempre una relación asimétrica entre aquel o aquellos que mandan y aquel o aquellos que obedecen.

En el espacio político común e igualitario de la asamblea, el “poder” es el resultado de la acción de todos, y ese poder es antes que nada una capacidad de hacer o de decidir (*potentia*). En la democracia directa el problema no proviene de la capacidad colectiva de instituir la vida común, sino de la toma de decisiones a través de una mayoría, lo que significa desconocer la opinión de la minoría, incluso de uno, e imponerle la decisión mayoritaria.

Detrás de la democracia directa sigue habiendo otro problema primordial: ¿debe haber en toda institucionalización de la sociedad un poder de coacción legítimo, una *arkhé politiké*, o *potestas*, separada de la sociedad civil, como lo pretende el paradigma tradicional de lo político¹³? Incluso si la soberanía está entre manos del *demos*, el problema primordial de lo político subsiste.

Veamos, entonces. ¿Qué interés tendríamos hoy en oponer dos modelos de libertad, uno llamado “de los antiguos” y otro “de los modernos”? Uno, democrático, que prepara el lecho al totalitarismo, y que reúne a fascistas y comunistas. El otro, liberal, que pone un límite al poder político mientras reconoce la soberanía popular en nuestros sistemas representativos, que son viables, como la realidad lo muestra, solamente allí donde reina el capitalismo. Si las premisas son verdaderas, la pregunta, formulada así, trae la respuesta: ¡defendamos lo que existe, disfrutemos de las libertades que conocemos y que el neoliberalismo capitalista nos permite! Y olvidemos la explotación, la miseria y la guerra.

Pero estas premisas no son verdaderas, más todavía, estos modelos son de una simplificación extrema, definidos por un solo trazo: la libertad *de* y la libertad *para*¹⁴. Desde el punto de vista de la historia, son anacrónicos, contruidos y vueltos a actualizar en función de las necesidades del presente.

La *polis* griega, y en particular Atenas a partir de los siglos VII y VI a.C. rompe con el mundo arcaico introduciendo un proceso histórico instituyente, que por primera vez permite a los hombres tomar conciencia del hecho de que son ellos los únicos responsables de las instituciones –normas, convenciones, leyes, régimen sociopolítico– de la sociedad. La ley tradicional era inmutable, dictada en los orígenes de los tiempos por los dioses o los ancestros. Ahora el *demos* crea la ley, la modifica, la anula¹⁵. El Estado, en el sentido moderno del término, como instancia distinta y separada del cuerpo social, no existía. Lo que es fundador en la *polis* es la afirmación de la autoinstitución de la sociedad, con las consecuencias que esto acarrea: la creación de un espacio público en el que los hombres son iguales, en donde la palabra es libre. El voto mayoritario que se expresa en la asamblea sirve para tomar una decisión y, entonces, no hay necesidad de elegir *representantes*. “La representación es un principio ajeno a la democracia¹⁶.”

La democracia griega no es un modelo, fue un momento en la historia, muy corto y muy alejado de nosotros. Tenía sus excluidos: las mujeres, los esclavos, los extranjeros.

En su faz negativa, la soberanía del *demos* y la autoinstitución explícita del *nomos* contenían un mecanismo de decisión

ya criticado en la época: la ley de la mayoría. Para Trasímaco, por ejemplo, la regla de la mayoría que caracteriza al *nomos* no es aceptable. Piensa que en la *polis* democrática el ciudadano goza de libertad de palabra, pero que no puede actuar más que si pertenece a la mayoría. La fuerza de la ley basada solamente en la mayoría ejerce una violencia sobre aquel que está obligado a seguirla¹⁷.

Después de este corto período, lo social instituido continuará recibiendo la ley del exterior, y este “principio de heteronomía” no volverá a ser puesto en cuestión hasta la modernidad.

La Alta Edad Media, con la hegemonía del cristianismo, verá imponerse en todas partes una teoría teocéntrica elaborada en el seno del papado, según la cual todo poder deriva de Dios. Su vicario en la tierra es quien dispone de la *suma potestas*. La lucha por la libertad se convierte en violenta contra los poderes aplastantes y conjugados de la Iglesia y el Imperio, poderes tanto económicos como políticos. La revuelta se refugiará en los movimientos de pobres de las ciudades, en las masas campesinas, expresándose en las herejías, esos signos precursores de las insurrecciones que agitan Europa entre los siglos XIV y XVI.

Las libertades de los hombres y de las mujeres de hoy, no solamente las libertades políticas sino también, y sobre todo, la libertad de pensar, son el resultado de una interminable lucha contra el poder político y el poderío económico de los dominantes. Walter Benjamin escribía: “cualquiera que domine es siempre el heredero de todos los vencedores¹⁸”. Podemos decir que quienes luchan por la libertad son siempre los herederos de todos los vencidos de la historia, pero esos vencidos son los que construyeron esas libertades, y los que obligaron a los poderosos a reconocerlas.

Se siente un cierto ridículo al tener que recordar que *la secularización* no comienza con la modernidad, ni con el capitalismo, ni con el liberalismo político. Se la podría definir como la pérdida progresiva de toda “garantía metafísica” de la legitimidad del orden social: ya no hay punto de vista exterior para enunciar la verdad, o la ley. De ello se sigue, entonces, que son los hombres, en la inmanencia de su acción, los que instituyen el mundo sociopolítico.

A partir del siglo XVI, a la herejía sucedió la incredulidad, escribía Tocqueville, y el espíritu crítico –el libre examen– se abocó a construir una forma nueva de lo político basada en la idea de que la sociedad civil o política (términos sinónimos en la época) era una creación humana, que nace de una convención firmada entre los hombres.

Los regímenes liberal-democráticos que verán la luz después de la Revolución serán la consecuencia de esta lucha contra la monarquía por derecho divino, y esta lucha tomará una forma institucional –la forma que se impuso– sobre el fundamento que le aportó la filosofía política de Hobbes, Locke, Montesquieu y Rousseau. El liberalismo político es inseparable de la construcción del “Estado de derecho” y de la “democracia representativa”.

Si se pretende que la “libertad de los modernos” es la libertad liberal, es preciso saber cuáles son sus premisas.

Hobbes era un protegido de la alta aristocracia, y había huido de Inglaterra en 1641 durante la guerra civil. No volvió hasta que la República hubo aplastado a los radicales. Pero, a pesar de sus antecedentes y de la reputación que arrastra en la ideología política de nuestros días, se encontraba con frecuencia, por su rigor racionalista, en posiciones propias de los radicales, y los poseedores no le perdonaban el haber despojado al Estado de los oropeles que la restauración inglesa juzgaba indispensables: la monarquía, la aristocracia hereditaria y la dignidad episcopal¹⁹. *Leviatán* es un dios mortal creado por los hombres; el cuerpo político nace con el contrato. Una República (*Civitas, Commonwealth*, Estado) está *instituida* cuando los hombres realizan un acuerdo y firman una *convención* (cada uno con cada uno²⁰). En el estado de naturaleza, cada cual es libre, pero está en guerra con los demás.

Hay en Locke –incluso si él se apoya más que Hobbes en una justificación teológica de la razón humana– un impulso revolucionario que se anuncia en la crítica de la monarquía absoluta, que no está considerada como una “sociedad política”, y sobre todo en el reconocimiento del derecho a la insurrección. Si los legisladores, que tienen el *poder supremo*, “intentan atrapar y destruir los bienes del pueblo, o reducirlo a la esclavitud de un poder arbitrario, entran en guerra con él; des-

de ese momento, el pueblo está dispensado de obedecerlos”. El abuso de confianza del poder legislativo “lo priva de las funciones de autoridad de las que el pueblo lo había investido (...); el poder vuelve al pueblo, que tiene derecho a retomar su libertad original²¹”.

La filosofía liberal de Locke (1632-1704) reconoce –como lo hacen todas las teorías del contrato– un principio fundador, “revolucionario” y positivo: son los hombres quienes crean la sociedad política y quienes tienen el poder (la capacidad) de hacerla y deshacerla, lo que significa que la *soberanía* reside en el pueblo, el *demos*. Y en el mismo movimiento esta filosofía apela a dos elementos, o principios, negativos: uno pretende que los *individuos* son libres e independientes *antes* de entrar en la sociedad civil. El otro, que para constituir esta sociedad éstos alienan, totalmente o en parte, su libertad. Como corolario, los individuos, “todos libres por naturaleza, iguales e independientes”, al decidir firmar una convención entre ellos, se despojan de su libertad natural, y constituyen “un cuerpo político único, en el que la *mayoría* tiene el derecho de hacer actuar al resto y de decidir por él²²”.

Locke piensa que el *fin capital* de esta asociación es la defensa y la conservación de la propiedad de cada cual y, entonces, para castigar las infracciones de los otros, cada uno “busca refugio al abrigo de las leyes establecidas de un gobierno”, sabiendo que “sobre no pocos puntos, las leyes de la sociedad restringen la libertad que tenía por la ley de naturaleza²³”.

En *El espíritu de las leyes*, Montesquieu (1689-1755) purga el liberalismo de su humor áspero, según las palabras de Manent, invirtiendo el punto de vista de Locke. Montesquieu no pretende fundar la sociedad política y defender la libertad positiva, se contenta con *preservar la libertad que existe* del poder que la amenaza. “Para preservar la libertad, es decir, la ‘seguridad’ y la ‘tranquilidad de espíritu’ de los ciudadanos, es preciso –y suficiente– impedir los abusos de poder. Ahora bien, ‘para que no se pueda abusar del poder, es necesario que por la disposición de las cosas, el poder limite al poder’ (XI, 4)²⁴”. La libertad está presente en negativo, la libertad *da*²⁵. Actitud frente a la libertad que se acompaña, con frecuencia, de un sentimiento de desconfianza o de desprecio para con el pueblo, como lo

muestra el mismo Montesquieu: “Había un gran vicio en la mayor parte de las antiguas repúblicas: el pueblo tenía derecho de tomar en ellas resoluciones activas y que exigen cierta ejecución, cosa de la que es completamente incapaz. No debe entrar en el gobierno más que para elegir sus representantes, lo que está bastante a su alcance”. (De *El espíritu de las leyes*, XI, 6.)

Como teórico del contrato social, Rousseau (1712-1778) participa también en este linaje. “El hombre nació libre, y en todas partes es esclavo.” Pero unifica la voluntad de todos en la ficción de la *voluntad general*, lo que facilitará a la burguesía jacobina la transferencia de la soberanía del pueblo a la nación²⁶.

He aquí los principios del liberalismo político: defensa de la propiedad privada, atomismo social, alienación de una parte de la libertad, gobierno representativo, separación entre la “sociedad civil” y el Estado.

Lo que podía ser visto como un gran progreso durante el antiguo régimen –y verdaderamente esas ideas eran revolucionarias frente al absolutismo–, se transformará, después de la Revolución, en la ideología de los poseedores que hubieran querido terminar de una vez por todas con el movimiento emancipatorio que la Revolución había parido.

El liberalismo político justificaba así, sin un comienzo de sospecha, el paradigma tradicional “de un poder de coacción justo”, *potestas* que, una vez pasado el período de la Revolución inglesa, de las Luces y de 1789, se concentrará en una instancia abstracta, racional, depositaria de la legitimidad y separada de lo social: el Estado.

Cuando la burguesía industrial tome el poder en Europa, el marco jurídico provisto por el liberalismo –la igualdad (relativa) frente a la ley, la propiedad privada y el régimen representativo– permitirá el aseguramiento de los bienes y personas y la expansión del sistema capitalista.

Pero en esa época, entre 1830 (la revolución de julio en Francia) y las insurrecciones de 1848, existe ya un vasto proletariado urbano creado por el capitalismo industrial, fuerza de trabajo disponible, pauperizada, “libre” de venderse. Constituye, como lo constata Buret, esa “población flotante de las grandes ciudades, esa masa de hombres que la industria con-

voca alrededor de ella, a la que no puede ocupar constantemente, a la que tiene siempre en reserva, como a su merced²⁷". Clases pobres y viciosas, dice Frégier, jefe de la policía, a la prefectura del Sena en los años '40. Población obrera que la burguesía mira como una clase peligrosa. El obrero se ve acorralado por la miseria y la inseguridad del empleo: cambia la "seguridad" de la esclavitud por la "libertad" de morir de hambre. Violenta oposición de clases que hará nacer el movimiento obrero revolucionario.

El primer congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores (Ginebra, 1866) declara que "en el estado actual de la industria, que es la guerra, se debe prestar ayuda mutua para la defensa de los asalariados. Sin embargo es su deber declarar que hay una finalidad más elevada a alcanzar: la supresión del salariado". Y Bakunin, un poco más tarde, preguntará: "¿Queremos la emancipación completa de los trabajadores o solamente la mejora de su suerte? ¿Queremos crear un mundo nuevo o remendar el viejo²⁸".

Después del congreso de Saint-Imier el movimiento anarquista está en pie y el corpus teórico que lo define está ya bien formulado. El anarquismo no es una doctrina cerrada, no es un dogma, estará siempre inacabado, pero a partir de ese otoño de 1872 está claro aquello que es anarquista y aquello que no lo es.

"La destrucción de todo poder político es el primer deber del proletariado", y "toda organización de un poder político que se llame provisorio y revolucionario, para conducir a esa destrucción, no puede ser más que otro engaño, y sería tan peligroso para el proletariado como lo son todos los gobiernos existentes hoy".

El pueblo no podrá ser libre más que cuando cree él mismo su propia vida organizándose de abajo hacia arriba por medio de asociaciones autónomas²⁹. El individuo no podrá ser libre si los otros no lo son. Bakunin define la libertad como el resultado de la asociación humana. La libertad es una creación sociohistórica, un valor positivo, la obra de todos y de cada uno. La gran diversidad de capacidades, de energías, de pasiones que aportan los seres humanos al interactuar unos con otros es la riqueza de la sociedad. Gracias a esta diversidad, "la hu-

manidad es un todo colectivo, en el cual cada uno completa a todos y tiene necesidad de todos; de modo que esta diversidad infinita de los individuos humanos es la causa misma, la base principal de su solidaridad, un argumento todopoderoso en favor de la igualdad³⁰. Toda libertad humana que no sea un privilegio exige, necesita, la igualdad.

En el espacio público plebeyo³¹ que habían comenzado a dibujar los *sans-culottes*, los *rabiosos* dejarán la simiente de la libertad anarquista. Roux, en la tribuna de la Convención, desencadena la hostilidad de los “representantes del pueblo” cuando exclama: “La libertad no es más que un vano fantasma cuando una clase de hombres puede matar de hambre a la otra impunemente. La igualdad no es más que un vano fantasma cuando el rico, por medio del monopolio, ejerce el derecho de vida y de muerte sobre su semejante”. Y Varlet, desde la prisión de Plessis, escribirá: “Para todo ser que razone, *gobierno* y *revolución* son incompatibles”. Ellos sabían ya que la igualdad frente a la ley no es suficiente, que esa igualdad es compatible con la jerarquía social.

Para el anarquista, la igualdad es la *igualdad de hecho*, la nivelación de rangos y fortunas.

Creación sociohistórica, constante autoorganización y autoinstitucionalización, la sociedad humana será libre al romper el lazo con toda heteronomía, lo que significa también la abolición de la continuidad sociohistórica del principio de mando/obediencia constitutivo de todo poder social instituido, de todo “Estado”, es decir, *el fin del paradigma de la dominación justa*.

El corolario será la soberanía absoluta del *demos*, o, si se prefiere, la apropiación colectiva de la capacidad (poder) instituyente.

Esta libertad es una lucha constante y sin reposo, incluso en una sociedad anarquista. Lucha contra lo existente establecido para dejar lugar a lo que no es todavía.

Entonces, volvamos a la libertad “de los modernos”, la “única que conocemos” (*dixit* Berti), que es la libertad liberal-democrática ligada con el capitalismo como sistema económico, y al *iusnaturalismo* como marco jurídico. La libertad reconocida por el “Estado de derecho” de nuestros regímenes lla-

mados democráticos (democracia representativa), está a la medida de los intereses que el Estado protege. Bien sabemos que estos regímenes –y no creo que Berti pueda negarlo–, son en realidad *oligarquías* de participación limitada, que es la elite de una clase político-financiera la que decide en el mundo, minoría que vive en la opulencia, que explota la fuerza de trabajo de la mayoría, que impone la miseria o la hambruna a poblaciones enteras, que destruye a otras en la guerra. En el marco de lo existente, en el interior de estos sistemas liberal-democráticos, las libertades que podemos conquistar estarán siempre limitadas a los intereses de la minoría que gobierna, libertades que no pondrán en peligro su derecho a dominar, y menos todavía la realidad de su poder. Es sorprendente que alguien que conoce las ideas anarquistas pueda escribir algo acerca de la libertad sin decir una palabra sobre la “cuestión social”. Si el liberal no se plantea el problema de *la soberanía*, es que no se plantea el problema del derecho de la minoría a dominar; entonces, pues, si el liberal no discute la ficción de la soberanía en el pueblo y la realidad del poder entre las manos de una elite, si no se plantea el problema “*del fundamento*”³², es porque lo da por adquirido de una vez y para siempre. Decir que la pregunta fundamental de saber si hay o no un derecho a mandar, o si la dominación es legítima, todas cosas inmanentes a la institucionalización de lo social, denota un pensamiento “teológico” –es decir, trascendente, exterior al mundo, *fundamentalista*– es en el mejor de los casos un argumento demagógico. Hay, quizás, anarquistas románticos que son cretinos, pero lo que es seguro es que hay historiadores no románticos que escriben sandeces.

Un anarquista que se contenta con la limitación de los poderes y que abandona la idea de la abolición del Estado y de la propiedad privada, un anarquista que acepta la libertad de disfrutar sus bienes y de su pequeña felicidad privada, si tiene una vida holgada en un país rico, un anarquista, digo, que acepta los límites que le impone el sistema establecido, no es un anarquista sino un liberal. Y no habrá “conciencia esquizofrénica” que pueda salvarlo.

Nosotros los anarquistas no tenemos, según parece, “una ciencia de la política”, lo que es seguramente verdadero si di-

cha ciencia es definida como un “discurso racional acerca de lo que es ‘menos peor’” (discurso del realismo político), y su función es ocuparse de la gestión de las relaciones de fuerza al interior del sistema establecido. Tenemos en su lugar una teoría de la revolución³³. Esto no resuelve –lo sé bien– el enorme problema de los medios de acuerdo con los fines a utilizar en un momento histórico en el que las relaciones de fuerza nos son desfavorables, lo que es la norma, excepto en los períodos revolucionarios.

El llamado a la ciencia en lugar de la apelación al pueblo despierta, como en eco, esas viejas páginas de Bakunin sobre los *endormeurs*³⁴, niños mimados de la burguesía, *intelligentsia* patentada, decía él, “que se dedican exclusivamente al estudio de los grandes problemas de la filosofía, de la ciencia social y política”, y que elaboran teorías que “no tienen en el fondo otro fin que demostrar la incapacidad definitiva de las masas obreras³⁵”.

El sujeto de la acción social es, con toda evidencia, lo existente, y lo existente es múltiple, viviente, está atravesado por innumerables conflictos. Es el pueblo. Y el pueblo, sujeto al príncipe, bajo las lentes de la policía, siempre en lucha por sobrevivir, contiene en su seno la miríada de hombres y mujeres que, buscando lo imposible, construyen la libertad humana. Es el pueblo soberano el que hizo las revoluciones, y no veo por qué no habría de seguir haciéndolas.

París, mayo de 2003

NOTAS

- ¹ Véase Hannah Arendt, *La crisis de la cultura*. Prefacio “La brèche entre le passé et le futur”. París, Gallimard (folio), 1972. [Edición en español: *La crisis de la cultura*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2002]
- ² “*La gestione dei rapporti di forza all’interno di un determinato assetto civile*”. En italiano en el original (N. de la T.).
- ³ He aquí la definición que da del régimen democrático un enemigo reconocido de la democracia: “es en realidad el gobierno de la elite (*aristokratia*) con la aprobación de la muchedumbre” (Platón, *Menéxenes*, 238c7-239d2). Véase en este mismo volumen: *La voluntad escamoteada*.

- ⁴ Véase Nico Berti. 1) "I paradossi del relativismo culturale", en *Mondo Operaio*, N° 3, mayo-junio de 2002. 2) "La politica? Problema insuperabile", en *Libertaria*, año 5, N° 3, julio-septiembre de 2003.
- ⁵ "É sempre garanzia di libertà" Nico Berti, en el número de *Libertaria*, *op. cit.* (en italiano en el original. N. de la T.).
- ⁶ Benjamin Constant, "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes". En *Les libéraux*, Pierre Manent., París, Gallimard (Tel), 2001, pág. 446.
- ⁷ Una Carta que reconoce a la "nación" una representación muy reducida; el voto es censitario.
- ⁸ "El sistema representativo es una procuración dada a un cierto número de hombres por la masa del pueblo, que quiere que sus intereses sean defendidos, y que sin embargo no tiene tiempo de defenderlos ella misma en todo momento." Benjamin Constant, *op. cit.*, pág. 457.
- ⁹ Benjamin Constant, *op. cit.*, pág. 447.
- ¹⁰ Piensa Berti inspirándose en un "gran maestro": Isaiah Berlin.
- ¹¹ Nico Berti, artículo citado, en *Libertaria*, pág. 35. ("La libertà dei moderni è la libertà liberale, la libertà degli antichi è la libertà democratica. La prima è la libertà da, la seconda è la libertà di". En italiano en el original. N. de la T.)
- ¹² "Conferiva diritti di libertà ai cittadini." En italiano en el original. N. de la T.
- ¹³ Véase "Il cambiamento di paradigma". Eduardo Colombo, "Anarchia, obbligo sociale e dovere di obbedienza", pág. 75. En *Le ragioni dell'anarchia. Volontà* número 3-4, Milán, 1996.
- ¹⁴ "Libertad di y libertad da". En italiano en el original. N. de la T.
- ¹⁵ Véase Eduardo Colombo, "Della polis e dello spazio sociale plebeo". En *Il politico e il sociale. Volontà* número 4, Milán, 1989.
- ¹⁶ Véase Cornelius Castoriadis, "La polis grecque et la création de la démocratie". En *Domaines de l'homme*, París, Seuil, 1986. [Edición en español: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1995.]
- ¹⁷ Mario Untersteiner, *Les sophistes*, París, Vrin, 1993, tomo 2, pág. 183.
- ¹⁸ Tesis sobre la filosofía de la historia. VII.
- ¹⁹ Christopher Hill, *Le monde à l'envers*, París, Payot, 1977, pág. 306.
- ²⁰ Thomas Hobbes, *Léviathan*, París, Sirey, 1983, pág. 179. [Existen varias ediciones en español.]
- ²¹ John Locke, *Traité du Gouvernement Civil*. "De la dissolution du Gouvernement", pág. 222. [Existen varias ediciones en español.]
- ²² *Ibidem*, "Du commencement des sociétés politiques", pág. 95.
- ²³ *Ibidem*, "Du gouvernement", pág. 127.
- ²⁴ Pierre Manent, *Les libéraux*. París, Gallimard (Tel), 2001, pág. 219.
- ²⁵ "Libertad para". En italiano en el original. (N. de la T.)
- ²⁶ Los anarquistas no olvidaron criticar a Rousseau por razones diversas, pero no siempre por la misma razón. Proudhon critica de todos los modos posibles la abstracción de la voluntad general, la idea de que el individuo es libre solamente fuera de la sociedad, la pretensión de hacer respetable la tiranía haciéndola derivar del pueblo. (*Idea general de la revolución en el siglo XIX*. Cuarto estudio. Del principio de autoridad.) Bakunin plantea su crítica considerándolo un liberal, puesto que pretende que el individuo es libre por sí solo antes de toda sociedad (Dios y el Estado, en *Empire Knouto-Germanique*). Rocker, contrariamente a Bakunin, se ubica en un punto de

- vista liberal, defiende la idea de contrato social, y critica la “democracia” asimilándola a la voluntad general (*Nacionalismo y cultura*. Cap X: Liberalismo y democracia). Posición compartida por N. Berti. [Véase Jorge Solomonoff, *El liberalismo de avanzada*, Buenos Aires, Proyección, 1973.] Pienso que es una ineptia profunda del pensamiento político de moda hablar con fórmulas lapidarias que eluden el análisis y, haciendo de Rousseau el padre del totalitarismo, coloca en el mismo linaje el contrato social, la burguesía jacobina de 1793 con el clan robespierrista, y todos los totalitarismos del siglo xx. Amalgama tan tonta como aquella que consiste en construir una sola categoría de pensamiento “revolucionario” que encierre juntos a fascistas, bolcheviques, a anarquistas, falangistas, y que se yo qué más. Las vacas tienen cuatro patas, y la torre Eiffel también.
- ²⁷ Eugène Buret, “Misère des classes laborieuses en France et en Angleterre”. En Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses*, París, Plon, 1958, pág. 160.
- ²⁸ Carta a Albert Richard [abril de 1870], en *Bakounine. Œuvres complètes*, Vol 2, París, Champ libre, 1974, pág. XXXI.
- ²⁹ Véase Mijail Bakunin, *Étatisme et anarchie. Œuvres complètes, op. cit.*, vol. 4, pág. 312. [Edición en español: *Estatismo y anarquía*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984. *Estatismo y anarquía*, Utopía libertaria, 2004.]
- ³⁰ Mijail Bakunin, *L'Égalité* de Ginebra, 1869.
- ³¹ Véase Eduardo Colombo, “Della polis e dello spazio sociale plebeo”. En *Il politico e il sociale, Volontà*, N° 4, 1989.
- ³² En italiano en el original. (N. de la T.)
- ³³ El anarquista que abandona la idea de revolución se convierte, lo quiera o no, en un “li-li”, como se los llama en Francia (li-li: liberal-libertario). Véase *Réfractations* N° 7: “Les li-li, les bo-bo et Kropotkine”, pág. 16. (“bo-bo” es un término de aparición reciente en la lengua francesa que hace referencia, con cierta ironía, a una clase propiamente urbana de “burgueses-bohemios”, “bourgeois-bohèmes”, N. de la T.)
- ³⁴ Los que con su discurso hacen dormir a los que los escuchan.
- ³⁵ Mijail Bakunin, “Les endormeurs”, en *Bakounine. Le socialisme libertaire*, París, Denoël, 1973, pág. 113.

ANARQUÍA Y ANARQUISMO

“No imaginan que una sociedad pueda funcionar sin amos ni criados, sin jefes ni soldados.”

Joseph Dejacques, *À bas les chefs !*

“¡Nuestro enemigo es nuestro amor!”

La Fontaine, *Le Vieillard et l'âne*

Nuestra época, abierta a las contradicciones y a las paradojas, aplastada por la capa de plomo de un pensamiento políticamente correcto, aprendió a dejar un espacio *ghettizado* a la divergencia y a la marginalidad, a condición de que no superen un cierto umbral más allá del cual las ideas se convierten en acción y la herejía en subversión.

Así, la anarquía huele un poco menos a azufre que antes y, edulcorada con el calificativo “libertaria”, sale de los bajos fondos proletarios para convertirse en una palabra ligera, incluso de buen tono en los salones y la prensa, sobre todo si se la deja deslizar hacia la derecha acoplándola con el término “liberal”.

Algunas veces, las definiciones de diccionario revisten interés porque dejan entrever la persistencia del trasfondo semántico en el cual la anarquía es incompatible con el orden social establecido.

Viejos textos como el *Dictionnaire de l'Académie Française* [Diccionario de la Academia Francesa] de 1694 establecen lo siguiente: “anarquía: estado sin reglas, sin jefe y sin ninguna clase de gobierno”, y la *Encyclopédie* [Enciclopedia] de 1751: “Anarquía: es un desorden en un Estado que consiste en que ninguna persona tenga suficiente autoridad como para mandar y hacer respetar las leyes, y donde, en consecuencia, el pueblo se conduce como quiere, sin subordinación ni policía”.

El *Litttré*, en la edición de 1885, dice: “anarquía: ausencia de gobierno y, derivado de ello, desorden y confusión”, “anarquista: promotor de anarquía, perturbador”. El término “anarquismo” no figura en el *Litttré*.

Pero ya el *Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle* [Gran diccionario universal del siglo XIX] de Pierre Larousse (1866), entre las definiciones habituales de la anarquía, había reconocido otro toque de campanas; cita: “como el hombre busca la justicia en la igualdad, la sociedad busca el orden en la anarquía (Proudhon)”. Y P. Larousse comenta más abajo algo que, dicho sea al pasar, le vale el reconocimiento de Proudhon: “El señor Proudhon dio el nombre, paradójico en apariencia, de anarquía, a una teoría social que reposa sobre la idea de contrato, que sustituye a la de autoridad. Es preciso comprender que la anarquía proudhoniana no tienen nada en común con aquella de la que hablamos más arriba. Bajo ese nombre, el célebre pensador nos presenta una organización de la sociedad en la cual la *política* se encuentra absorbida en la *economía social*, y el *gobierno* en la *administración*, en la que la justicia *conmutativa*, al extenderse a todos los hechos sociales y al dar salida a todas sus consecuencias, hace realidad el orden por medio de la libertad misma, y reemplaza completamente el régimen feudal, gubernamental, militar, expresión de la justicia *distributiva*”.

Esto no le impide elegir como antónimos de anarquía: “orden, paz, tranquilidad pública”, y no “Estado, poder político, autoridad”. La *Encyclopaedia Britannica* [Enciclopedia Británica] cede, en su undécima edición de 1910, la pluma a Kropotkin para explicar la entrada “anarquismo”: “nombre dado a un principio o teoría de la vida y de la conducta según los cuales la sociedad es concebida sin gobierno”. “Los anarquistas consideran –él escribe allí– al sistema salarial y a la producción capitalista como un obstáculo al progreso. Pero destacan también que el Estado fue y continúa siendo el principal instrumento que permite a algunos monopolizar la tierra y a los capitalistas apropiarse de una parte completamente desproporcionada de la plusvalía acumulada en el año productivo.”

Sin embargo, como el Estado está siempre allí, las ideas que lo sostienen permanecen vigentes: sin poder no hay atisbos de sociedad política, no hay *nomoi*, no hay reglas. En el *Petit Robert* de 1970 encontramos la misma definición tradicional “Anarquía: término político. Desorden que resulta de una au-

sencia o de una carencia de autoridad”. Pero con la palabra “anarquismo” llegamos a una formulación casi correcta: “concepción política que tiende a suprimir el Estado, a eliminar de la sociedad todo poder que disponga de un derecho de coacción sobre el individuo”.

Entonces, la *anarquía* es el desorden como consecuencia de la carencia de un poder estatal de coacción, definición eminentemente ideológica que establece una relación de causalidad entre la ausencia de gobierno y el desorden, relación que, precisamente, el anarquismo niega. Evidentemente, el *anarquismo* busca la *anarquía* afirmando que una sociedad sin poder político institucionalizado, sin Estado, es la más alta expresión del orden.

Bakunin escribió en *Étatisme et Anarchie*², libro que acompaña el nacimiento del **movimiento** anarquista en el seno de la rama antiautoritaria de la Primera Internacional: “Pensamos que el pueblo no podrá ser feliz y libre más que cuando cree él mismo su propia vida, organizándose de abajo hacia arriba, por medio de asociaciones autónomas y enteramente libres, por fuera de toda tutela oficial, pero de ningún modo al margen de las influencias diferentes e igualmente libres de hombres y de partidos”.

Bakunin había afirmado en el párrafo que precede al citado que “todo poder de Estado, todo gobierno, ubicado por su naturaleza y su posición por fuera o por encima del pueblo, debe necesariamente esforzarse por someter a este último a reglas y objetivos que le son extraños”, entonces “nos declaramos enemigos de todo poder de Estado, de todo gobierno, enemigos del sistema estatal en general”.

Y concluía: “Tales son las convicciones de los revolucionarios socialistas, y es por esto que se nos llama *anarquistas*. Nosotros no protestamos contra esa denominación, porque somos, realmente, enemigos de toda autoridad, porque sabemos que el poder corrompe tanto a los que están investidos de él como a los que están obligados a someterse. Bajo su influencia nefasta, los unos se convierten en tiranos vanidosos y codiciosos, en explotadores de la sociedad en provecho de sus propias personas o de su clase; los otros en esclavos”.

Pasaron más de 120 años desde el congreso de Saint-Imier y

de este escrito de Bakunin y, fortalecidos por la experiencia del movimiento anarquista, por sus avatares, por su suerte con frecuencia trágica, por el miedo que siempre suscitó entre los poseedores y los amos de este mundo, y por la violenta represión que le opusieron, nosotros, los anarquistas de hoy, orgullosos de la vivacidad de nuestras ideas, podemos continuar afirmando la anarquía como una proposición para el futuro, como un camino para las generaciones que vendrán.

Diremos entonces que la *anarquía* designa un régimen social basado en la libertad individual y colectiva, régimen del cual queda desterrada toda forma institucionalizada de coerción y, en consecuencia, toda forma instituida de *poder político* (o de dominación).

La libertad anarquista, en tanto principio positivo de organización política de la sociedad, es la otra faz de la negación del principio de autoridad, negación constitutiva del concepto de anarquía que suscita el acuerdo general de todos los que se reconocen en el anarquismo, en todas sus variantes, desde el individualismo hasta el comunismo (se dejará de lado aquí ese monstruo híbrido y contranatura llamado anarquismo de derecha o anarcocapitalismo).

Si hablamos de libertad anarquista, es porque dos elementos dan su especificidad a esta libertad propia de una sociedad anarquista. Uno es la ruptura radical con la continuidad sociohistórica del principio de mando-obediencia constitutivo de todo poder político, de todo “Estado” (paradigma tradicional de la dominación justa). El otro es que la libertad, para los anarquistas, no puede ser separada de una sinergia de los valores en la cual la igualdad es condición necesaria.

Así, la libertad es una creación social históricamente determinada –como lo es por otra parte la dominación–, sólo la *negación* escapa a este determinismo de la acción cumplida, y se convierte en la fuerza creadora, la voluntad de innovación. Proudhon escribe: “La negación en filosofía, en política, en teología, en historia, es la condición previa a la afirmación. Todo progreso comienza por una abolición, toda reforma se apoya sobre la denuncia de un abuso, toda nueva idea reposa sobre la insuficiencia demostrada de la antigua”.

De la negación del gobierno surge la idea positiva “que debe

conducir a la civilización hacia su nueva forma³". Dicho con las palabras de Bakunin: "La voluntad –o la pasión– por destruir es al mismo tiempo una voluntad creadora⁴".

Se sigue de ello la crítica sin concesiones al *contrato social* de los liberales, tanto en el linaje de Locke como en el de Rousseau. Los "doctrinarios liberales" pretenden que la libertad individual es anterior a la sociedad política y que cada individuo la aliena en el "pacto social" en virtud de la ficción de una unidad colectiva abstracta depositaria de la soberanía. Por el contrario, para los anarquistas, la libertad adviene en la historia. La idea liberal que presupone a los hombres como "todos naturalmente libres, iguales e independientes"⁵ antes de la sociedad política sirve para legitimar la existencia del Estado. A partir de un pacto o contrato primitivo teorizado como un acto de fundación del poder político "que supone al menos por una vez la unanimidad", los liberales justifican el deber de obedecer a aquellos que mandan y de aceptar las leyes que los diferentes regímenes imponen. "En efecto, si no hubiera ninguna convención anterior"⁶, ¿dónde estaría la obligación de someterse al gobierno y de obedecer a la ley? ¿De dónde vendría el derecho de coacción del Estado?

"El hombre llega muy difícilmente a la conciencia de su humanidad y a la realización de su libertad."

En el seno de la sociedad, con los otros seres humanos, surge la idea de la libertad y se desarrolla como un valor a conquistar. La libertad es "la gran meta, el fin supremo de la historia⁷".

De esta proposición se desprende que la libertad es obra del colectivo humano, es una creación sociohistórica. Nada, ni persona, ni dioses, ni naturaleza, dan al hombre su libertad. Él se la da a sí mismo, él instituye su *nomos*, su regla, su "ley". La anarquía establece, de entrada, un corte total con toda heteronomía.

La anarquía es, entonces, la figura de un espacio político no jerarquizado, organizado para y a través de la autonomía del sujeto de la acción (la autonomía del sujeto humano, sujeto construido como forma individual o colectiva). La construcción de este espacio público y de las instituciones que lo harán posible es una tarea siempre inacabada. Incluso en la sociedad más abierta y libre que nos sea dada pensar, el anarquista será

un transgresor de la norma; contra lo *que es*, él será para aquello que, *no siendo todavía*, tenga la posibilidad de advenir. Todo está en la historia, en lo social histórico, pero el anarquismo no es “historicista”⁸.

Malatesta había escrito: “No se trata de hacer la anarquía hoy, mañana, o en diez siglos, sino de avanzar hacia la anarquía hoy, mañana, siempre”. Él pensaba con justeza que la anarquía sería posible solamente si los hombres la desean, y si ponen en acción una voluntad revolucionaria. “La existencia de una voluntad capaz de producir efectos nuevos, independientes de las leyes mecánicas de la naturaleza, es un presupuesto necesario para aquellos que sostienen que es posible reformar la sociedad”⁹. Y para ir hacia un “estado de sociedad sin gobierno, sin poder, sin autoridad constituida”¹⁰, es preciso entonces pensarlo y quererlo. Concebida así, la anarquía se inscribe en la *larga duración* de la historia, se identifica con el espíritu de revuelta y con el deseo de libertad, pero agrega un contenido conceptual, una imagen de la sociedad que le es propia.

Con cierto anacronismo, diversos autores creyeron ver en el pasado lejano el hálito de la anarquía; incluso Nettlau, el Herodoto de la anarquía, como lo llama Rocker, va a buscar a la Antigüedad “el recuerdo de las revueltas e incluso de las luchas, nunca concluidas, emprendidas por algunos rebeldes contra los más poderosos”. En los mitos de los Titanes o de Prometeo, pasando por los heréticos contra los dogmas del papado romano, los Hermanos del Espíritu Libre, los discípulos de Huss, los libertinos, los mártires como Servet o Bruno, la Abadía de Telema, los *rabiosos*, Babeuf y Maréchal, hasta *Enquiry concerning Political Justice* de Godwin, encuentra a los precursores de esos anarquistas que pondrán fin, quizás, algún día, a la “larga noche de la era autoritaria”.

Todas esas luchas, esos esfuerzos, esos sufrimientos, las aspiraciones de esos vencidos ahogados con frecuencia en la sangre, son momentos formidables en el camino de la libertad; abrieron paso al anarquismo pero no forman todavía parte de la idea de la anarquía.

El trono se hunde y el altar tiembla, la república reemplaza a la monarquía por derecho divino, pero la lucha contra la autoridad vigente no significa en sí la negación de toda autori-

dad, ni va necesariamente de la mano de la imagen de una sociedad sin coacción. Como dice Claude Harmel en su *Histoire de l'anarchie*: “Si se incluye en el linaje anarquista a todos aquellos que se sublevaron contra el poder, contra la idea de poder, la historia de la anarquía se confundiría con la historia de los hombres: sería el reverso de la historia universal” .

Imaginar la anarquía como la definimos, pensar la teoría o el proyecto de una sociedad anarquista, es una posibilidad que aparece en un momento particular de la historia de Occidente, y que no surge, completamente hecha y por azar, de la cabeza de un rebelde genial, sino que es producto de condiciones reales de explotación y de la dominación de clase, de la forma estatal del poder político y de las luchas sociales asociadas con él. Es hija de las Luces y de la Revolución Francesa. Pero una vez concebida no se reduce a las condiciones que determinaron su nacimiento. Su fuerza expansiva se propaga como un valor a disposición de la humanidad entera.

Además, las ideas en general no tienen un origen asignable, existen en embrión, o por briznas aquí y allí; pero se solicitan mutuamente, se reúnen, se reorganizan y toman, a posteriori, un sentido nuevo cuando una nueva situación social las hace vivir. *La idea surge de la acción y debe volver a la acción*, afirmaba Proudhon¹¹, y Bakunin va más lejos todavía¹²: *hay que ir de la vida a la idea*. “Quien se apoya sobre la abstracción, encontrará allí la muerte.”

Cuando el movimiento anarquista se constituye como tal –origen que podemos situar históricamente, para poner una fecha simbólica, en el congreso de Saint-Imier (1872)–, el *anarquismo* se convierte en un corpus teórico que organiza, sistematiza, representa y justifica la lucha, y los métodos de lucha, para llegar a una transformación profunda de la sociedad en vistas a construir un espacio político –o régimen político– concebido como la *anarquía*. La anarquía es la meta ideal, la finalidad del anarquismo. Sin embargo, el contenido socialista del anarquismo no se concentra en una sola tendencia y, según los momentos de la historia y de las regiones del globo, las corrientes anarcoindividualistas, incluso minoritarias, manifestarán siempre su presencia. Evidentemente, por la lógica misma que emana de sus premisas, y también por el espíritu

iconoclasta que le es inherente, el anarquismo no será jamás reducible a una sola doctrina, ni a un pensamiento justo o correcto. Sin centro, sin dogma, combatiendo sin descanso a todo grupo que en su nombre pretenda definir una ortodoxia, el anarquismo será múltiple, diverso, abigarrado.

Por esas mismas razones Malatesta daba, o más bien agregaba, otra interpretación a la distinción entre anarquismo y anarquía. Quería liberar al anarquismo de todo lazo a un espíritu de sistema, siempre coaccionante, que lo haría depender de una “verdad” científica o de una demostración filosófica. “El anarquismo nació de la rebelión moral contra las injusticias sociales”, de la lucha contra la explotación y la opresión; sólo el deseo y la voluntad de cambiar justifican la anarquía. “La anarquía (...) es el ideal que podría incluso no realizarse jamás, como no se alcanza nunca la línea del horizonte que se aleja a medida que avanzamos hacia ella, (por el contrario) el anarquismo es un método de vida y de lucha y debe ser practicado hoy y siempre por los anarquistas, en el límite de las posibilidades que varían según los tiempos y las circunstancias.¹³”

El anarquismo, como teoría de la sociedad y de la revolución o como método de acción, pertenece a la *episteme* de su época y depende del clima social en donde se desarrolla. La anarquía, como valor, está más ligada a la negación del presente y a la aspiración, que deseáramos creer universal, a un mundo de libres e iguales.

Así, si bien la idea, e incluso la palabra “anarquía”, se encuentran bajo la pluma de algunos precursores –Godwin, Proudhon, Bellegarrigue, Cœurderoy, Déjacques–, el anarquismo revolucionario y socialista se construye en el período posterior a la Comuna.

El pensamiento colectivo elaborado en el seno de la vieja Internacional va a desarrollarse, para los anarquistas, sobre algunas líneas de fuerza mayores: el enfrentamiento y la no colaboración entre clases, el internacionalismo, el federalismo, la acción directa.

Los proudhonianos se habían convertido en una minoría –los marxistas lo eran también, como siempre lo fueron en el seno de la Primera Internacional–, cuando Varlin escribe a Guillaume (diciembre de 1869):

“Los principios que debemos esforzarnos por hacer prevalecer son aquellos de la casi unanimidad de los delegados de la Internacional en el congreso de Basilea (septiembre 1869), es decir, el colectivismo o el comunismo no autoritario¹⁴”.

En esa época, lo que estaba admitido y representado por el *colectivismo* era que la tierra y los útiles de trabajo, todos los medios de producción, debían ser propiedad colectiva ; que el Estado sería reemplazado por la libre federación de productores, y el salariado por el trabajo asociado que aseguraba a todos y cada uno *el producto integral de su trabajo*. “A cada cual según sus medios, a cada uno según su trabajo.”

Para los primeros internacionalistas, para Bakunin y Guillaume, para los jurasianos, ese principio denominado colectivista era suficiente; los españoles estuvieron ligados con él hasta fin del siglo. Pensaban que después de la revolución cada grupo o colectividad ponderaría en función de sus posibilidades qué modo de distribución del producto podía ser adoptado. Guillaume reconocía que la *repartición* (o el reparto) era “el punto más delicado quizá de toda la organización social...”, y no quiso nunca abandonar el punto de vista colectivista.

Pero nadie tenía ideas claras –pensaba Malatesta polemizando con Nettlau en 1926¹⁵– en cuanto al modo de asignar a cada individuo, o a cada asociación, la parte del suelo, de la materia prima y de los instrumentos de trabajo que les correspondían, ni en cuanto a cómo medir el trabajo de cada uno, o cómo establecer un criterio de valor para el cambio.

La sección italiana de la Internacional, en ocasión del congreso de Florencia de 1876, será la primera en adoptar el *comunismo anarquista* para resolver este problema. Los delegados pensaron que la única solución para realizar el ideal de la fraternidad humana escapando a todo embrión de gobierno, y al mismo tiempo, eliminar las insolubles dificultades de la medida del esfuerzo del trabajo y del valor del producto, era la organización comunista, en la cual cada uno cedería voluntariamente su contribución a la producción y consumiría libremente de aquello de que tuviera necesidad¹⁶. Estas opiniones fueron rápidamente difundidas en la región de Jura y en Ginebra por Dumartheray, Cafiero, Reclus, Kropotkin y otros, retomadas enseguida por *Le Révolte* de Ginebra y de París y, a

partir de los años 1879-80, se generalizaron a la casi totalidad del movimiento anarquista. De este modo el anarcocomunismo propagó la divisa: “A cada cual según sus fuerzas, a cada uno según sus necesidades”.

Algunos, como Nettlau, que cita en su favor a los “corajudos anunciadores de un anarquismo sin hipótesis económica, como Ricardo Mella y Voltairine de Cleyre”, continuaron defendiendo el anarcocolectivismo y a reprochar a los anarcocomunistas su deseo de ir lo más lejos posible sin ver que el comunismo exigía la abundancia, y que la Revolución debía resolver desde el día siguiente el problema del avituallamiento de todos, lo cual se haría seguramente en la penuria. El “tomar del montón” sería un desastre para los revolucionarios.

Es posible, reconoce Malatesta, que “llamados por el entusiasmo de los iniciadores, hayamos supuesto que las cosas eran más simples y más fáciles de lo que son en realidad, pero no dejamos de comprender y de subrayar que la abundancia es una condición necesaria del comunismo, y que esta abundancia no puede producirse en un régimen capitalista”. (...) “El talento literario y el gran prestigio de Kropotkin habían hecho aceptar la fórmula desgraciada *della presa nel mucchio* (tomar del montón)”, pero “de vuelta de América del Sur (1890), atraje la atención sobre el absurdo de la creencia en la abundancia, y busqué demostrar que el perjuicio causado por el sistema capitalista no es tanto la creación de una nube de parásitos como el impedimento de la abundancia posible, al detener la producción allí donde se detienen el provecho del capitalista¹⁷”.

El anarquismo revolucionario siguió siendo comunista sabiendo que ni la anarquía ni el pasaje de una economía de supervivencia a una economía de abundancia se pueden hacer de un día para otro, pero que la lucha para llegar a ello es de hoy, de mañana y de siempre.

NOTAS

¹ “Se distingue comúnmente la justicia distributiva y la justicia conmutativa. La primera, ejercida por medio de la autoridad, consiste en el reparto de bienes y males según el mérito de las personas. La justicia conmutativa, por el contrario, consiste en la igualdad de las cosas intercambiadas, en la

- equivalencia de las obligaciones y de las cargas estipuladas en los contratos. Conlleva la reciprocidad y, si se realiza en estado puro, excluye la intervención de un tercero, mientras que esta intervención es la condición misma del ejercicio de la justicias distributiva” 1. Conmutativa (justicia), en *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de André Lalande (1991).
- 2 Mijail Bakunin, *Étatisme et Anarchie. Œuvres complètes*, París, Champ libre, 1976, vol. IV, pág. 312 (escrito en 1873, *Étatisme et Anarchie* es el último texto de Bakunin publicado antes de su muerte, ocurrida en 1876.) [Ediciones en español: Bakunin, *Estatismo y anarquía*, Buenos Aires, Utopía Libertaria, 2004, 231 pp.; *Estatismo y anarquía. Obras completas de Miguel Bakunin*, Vol. V, Editorial “La Protesta”, Buenos Aires, 1929, p. 234.]
 - 3 Pierre-Joseph Proudhon, *Du principe d'autorité – Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, París, Editions de la Fédération anarchiste, 1979, pág. 82 (véase la crítica a Rousseau: páginas 94-96).
 - 4 Mijail Bakunin, “La Réaction en Allemagne” [1842], en Jean Barrué, *L'anarchisme aujourd'hui*, París, Spartacus, 1970 (la traducción que da Barrué de la célebre fórmula es: “¡La voluptuosidad de destruir es al mismo tiempo una voluptuosidad creadora!”), pág. 104. Leemos estas líneas extrañamente parecidas treinta años después en *Étatisme et anarchie*: “Esta pasión negativa de la destrucción está lejos de ser suficiente para llevar la causa revolucionaria al nivel requerido; pero sin ella esta causa es inconcebible, incluso imposible, porque no hay revolución sin destrucción profunda y apasionada, destrucción salvadora y fecunda, porque precisamente de ella, y solamente por ella, se crean y se alumbran nuevos mundos”.
 - 5 John Locke, *Traité du gouvernement civil*, capítulo VIII: “Du commencement des sociétés politiques”. [Existen varias ediciones en español.]
 - 6 Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, libro I, capítulo V. [Existen varias ediciones en español.]
 - 7 Mijail Bakunin, *L'Empire knouto-germanique (Dieu et l'État)*, en Bakunin, *Œuvres complètes*, vol. VIII, París, Champ libre, 1982. [Edición en español: *Dios y el Estado*, Col. Utopía Libertaria, Buenos Aires 2003.]
 - 8 Por “historicismo”, entendemos el punto de vista que toma como norma lo que está históricamente consagrado; Feuerbach denuncia en el historicismo una forma de relativismo histórico que desemboca en la aceptación no crítica del mundo presente. Si el historicismo se convierte en prospectivo, verá en el fin de la historia el cumplimiento de una finalidad: el advenimiento del reino de Dios, o el triunfo del proletariado.
 - 9 Errico Malatesta, *Pensiero et Volontà*, N° 2, Roma, 1926. “Ancora su scienza e anarchia”, en *Scritti*, Ginebra, 1936, III vol., pág. 211.
 - 10 A. Hamon, *Socialisme et Anarchisme*, París, Sansot et Cia., 1905 (“Definición de anarquía”, pág. 114).
 - 11 Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, París, Garnier Frères, 1858, tomo II, pág. 215.
 - 12 Mijail Bakunin, *Étatisme et Anarchie, op. cit.*, pág. 309.
 - 13 Errico Malatesta, “Republicanism sociale e anarchismo”, *Umanità Nova*, N° 100, Roma, 1922, en *Scritti, op. cit.*, vol. II, páginas 42-43.
 - 14 James Guillaume, *L'Internationale. Documents et souvenirs*, Ginebra, Grounauer, 1980, vol. I, pág. 258.

- ¹⁵ Errico Malatesta, *Pensiero et Volontà*, N° 14, Roma, 1926. “Internazionale collettivista e comunismo anarchico” en *Scritti*, Ginevra, 1936, *op. cit.*, vol. III, pág. 253 y siguientes (véanse también los dos artículos de Max Nettlau publicados en el *Suplemento de La Protesta* de Buenos Aires: “Colectivismo y comunismo antiautoritario en la concepción de Piotr Kropotkin”, 20 de septiembre de 1928. Y “Algunos documentos sobre los orígenes del anarquismo comunista” (1876-1880), 6 de mayo de 1929.
- ¹⁶ *Ibidem*, pág. 260.
- ¹⁷ *Ibidem*, páginas 263-264.

DEL PODER POLÍTICO

“Es esta fuerza principesca la que se llamará, de aquí en más, el poder.”

Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (tomo I, pág. 492)

EL PODER POLÍTICO

Según un comentarista de Tácito del siglo xvii: “El sujeto que delibera si va a sublevarse es ya criminal de Estado¹”. Y Pascal pensaba que: “Es peligroso decir al pueblo que las leyes no son justas (...), hay que decirle al mismo tiempo que es preciso obedecer porque son leyes, del mismo modo que es necesario obedecer a los superiores, no porque sean justos sino porque son superiores²”.

No hay que buscar los fundamentos de la ley y de las costumbres establecidas “sondeando hasta su origen para marcar su defecto de autoridad y de justicia”, no hay que mostrar al pueblo la verdad de la usurpación “si no se quiere que la usurpación tenga fin muy poco tiempo después”³. Siempre en defensa de los poderes establecidos, se echó un anatema contra la curiosidad intelectual. Los poderosos y sus secuaces quisieron, en todas las épocas, rodear de misterios la realidad del poder. *Arcana imperii*.

Nuestra intención no es prevenir la sedición, sino propagarla, así como no queremos preservar los Estados, sino trastornarlos. Como sabemos, también, que todo se tambalea con el tiempo, insistimos en analizar el poder en la realidad de las instituciones por las cuales existe, en los secretos de su reproducción simbólica, en la obstinación por obedecer que la costumbre establecida nos hace esperar de los súbditos del “príncipe”.

Si el poder político moderno, estatista, racional, impersonal en su principio, aparece como un hecho masivo, inatacable, omnipresente, consustancial a toda política, inscripto en

la continuidad social y cultural, no debemos olvidar que esta continuidad se debe reinventar para cada individuo, para cada generación; que siempre hubo rebeldes y refractarios, y que el poder no abandona a la inercia de lo que existe la transmisión de sus valores autoritarios y jerárquicos. Para mantener y transmitir un sistema de valores centrados en el poder político, los que mandan deben tomarse el trabajo de estar en constante alerta...

“Hay que golpear, aporrear, encarcelar, enviar a los campos, adular, comprar; hay que fabricar héroes, hacer leer los diarios, elevar pardones de ejecución, e incluso, también enseñar sociología. Hablar de inercia cultural es olvidar los intereses y los privilegios que sirven directamente al adoctrinamiento, a la educación y al complejo proceso de la transmisión cultural.”⁴

El poder se transmite, evoluciona, cambia, se acrecienta. La historia conoció las *chefferies*, la *polis* griega, los imperios, los reinos, el Estado-nación. ¿Pero de dónde proviene el poder político?

Cuando Maquiavelo se refiere a los comienzos de las ciudades, no duda de que las leyes, los príncipes, los guerreros, los legisladores, ya estaban ahí. Es el azar, según él, el que “dio origen a todas las especies de gobierno que hay entre los hombres”. Y para prevenir los males de la tiranía, o del degeneramiento del gobierno de los mejores que se transforma rápidamente en opresión, o incluso de la pura licencia que corrompe el gobierno popular, “los hombres tomaron la determinación de hacer leyes y ordenar castigos para aquel que las contrariara. Ése fue el origen de la justicia”⁵.

Desde los viejos tiempos, las representaciones políticas del poder fueron siempre sagradas. Ni la *polis* griega ni la *civitas* romana separaron como dominios distintos la religión y la política. Durante la Alta Edad Media, se codeaban dos concepciones legitimantes del poder: una legitimación que viene “de abajo”, que apela a la base, a la voluntad popular, es así como las tribus germánicas elegían un jefe militar o un rey. Por el contrario, la teoría teocrática de la Iglesia Romana hacía derivar todo poder “de arriba”, según una escala jerárquica en la cual el poder descendía de Dios (*pantokrator*) pasando por el papa (monarca) y ramificándose en cada escalón inferior,

hasta llegar a la gente del pueblo (los *súbditos*: sometidos, sujetos) a los que no les queda más que el poder de obedecer.

En la elaboración de las teorías políticas necesarias para la justificación del poder establecido y en consecuencia destinadas a asegurar su reproducción simbólica, las ficciones jurídicas jugaron un rol de primer plano. Así, para ayudar a la implantación del absolutismo real del período Tudor y de los años siguientes (siglos XVI y XVII), la antigua idea de la doble naturaleza de Cristo, humana y divina, fue resucitada por los juristas ingleses en la doctrina de los *dos cuerpos del rey*: el cuerpo político y el cuerpo natural, amalgamados en la misma persona. El cuerpo natural del rey está sujeto a la pasión y a la muerte como el cuerpo de todos los hombres, “pero su cuerpo político es un cuerpo que no puede ser visto ni tocado, y que consiste en una sociedad política y en un gobierno (...); (está) absolutamente desprovisto de Infancia, de Vejez, y de todas las demás debilidades y defectos naturales (...) por esta razón, lo que constituye al rey en su cuerpo político no puede ser invalidado o anulado por una incapacidad cualquiera de su cuerpo natural⁶”.

Esta “maravillosa demostración de absurdo metafísico” es una invención política “que continúa probablemente sin parangón en el pensamiento secular”, como nos dice el mismo Kantorowicz. Pero las más racionales teorías del Estado toman como punto de partida una convención, un pacto o contrato social, abstracto y jamás producido, creador de la sociedad civil, ese cuerpo político artificial. El acuerdo entre los hombres, escribe Hobbes (1588-1679), “al provenir solamente de convenciones, es artificial. No es extraño, por consiguiente, que haga falta otra cosa, encima de la convención, para hacer el acuerdo constante y durable; esa otra cosa es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones en vistas al beneficio común”.

Y continúa: “La única manera de erigir semejante poder común (...), es conferir todo su poder y su fuerza a un solo hombre, o a una sola asamblea, que pueda reducir todas las voluntades, por la regla de la mayoría, a una sola voluntad”.

Con el pacto se crea una unidad abstracta, un individuo de orden superior, un cuerpo político que incluye la pluralidad de

personas: “La multitud unida así en una sola persona se llama República, en latín *Civitas*. (...) Del depositario de la personalidad de la ciudad, se dice que detenta el poder supremo (soberano). Todos los demás son llamados súbditos (*subditi*) y ciudadanos (*cives*)⁷”.

Cuando una multitud actúa es como si cada individuo hubiera actuado por sí mismo, pero el pueblo, siempre según Hobbes, es una persona artificial instituida, no existe más que allí donde se haya constituido una voluntad política única. La voluntad del pueblo no es otra cosa que la del Estado⁸. He aquí la aparición de una *persona ficta*, una ficción política a la que pertenece “el monopolio de la violencia legítima”. Así Georges Burdeau pudo escribir: “El Estado es una idea (...), no existe más que porque es pensado”.

Y fue pensado para explicar y justificar el hecho histórico social que es el poder político.

Todo poder político, poco importa la forma institucional que tome, poco importa el régimen que lo represente –de la tiranía a la democracia representativa– será consecuencia de la expropiación efectuada por una minoría de la capacidad de autoinstituirse, que es propia del colectivo humano.

Esta expropiación se construye sobre el zócalo de una desposesión inaugural que remite a un tiempo mítico originario el *diktat* sagrado de la ley, inversión imaginaria que hace de un legislador exterior al mundo el ordenador de todo lo que existe y el fundador de la ley social que establece una jerarquía de mando, de rango y de fortuna (heteronomía tradicional de lo social histórico).

Sobre esta desposesión del “principio instituyente”, sobre este renunciamiento en favor del fantasma divino, se va a constituir la expropiación, o mejor aún, la confiscación, por parte de una minoría, de la fuerza colectiva. Así el usurpador del poder social procede como si la sociedad extrajera de él su existencia. Proudhon escribe: “En el orden natural, el poder nace de la sociedad (...). Según la concepción empírica sugerida por la alienación del poder, es la sociedad, por el contrario, la que nace de él”.

La consecuencia es que el príncipe crea, por medio del ejército, la policía y el impuesto, una fuerza particular capaz de

“constreñir, cuando lo requiera, la nación a la obediencia: es esta fuerza principesca la que se llamará, de aquí en más, el poder⁹”.

La minoría o elite, que se constituye institucionalizando esta confiscación de la capacidad de dictar la ley para todos, se otorga el derecho de ejercer la coacción necesaria o justa.

Durkheim, gran defensor del Estado, reconoce de manera explícita esta confiscación del “principio instituyente” operado por el poder político: “El Estado es, probablemente, el conjunto de los cuerpos sociales que tienen, sólo ellos, cualidades para hablar y actuar en nombre de la sociedad”.

E incluso el Estado sabe mejor que nosotros lo que nos conviene “porque puede también darse cuenta de la complejidad de las situaciones y de todos los elementos, porque puede incluso percibir cosas que escapan a todos los partidos...¹⁰”.

Y Max Weber, como bien se sabe, define al Estado, esa “empresa política de carácter institucional”, por su capacidad de reivindicar con éxito “el monopolio de la coacción física legítima¹¹”.

A pesar de las modificaciones, verosímilmente profundas, que bajo nuestros ojos alcanzan al Estado nación del siglo XIX, el Estado moderno, como forma abstracta del poder político, continúa siendo ampliamente dependiente de la construcción hobbesiana y de las teorías del contrato social. Por ejemplo, un autor contemporáneo como John Rawls justifica el deber de obedecer, incluso a una ley injusta, por el postulado de la equidad de la situación de origen representada por el contrato social. Se podría decir que toda la filosofía política clásica y moderna no es otra cosa más que un esfuerzo para justificar y legitimar un derecho de coerción propio al poder político, para reducir a los refractarios.

Esto no impide que el derecho a resistir la opresión del poder haya estado anclado desde siempre, de una manera u otra, en el corazón y en el cerebro del hombre. Rebelde y castigado, corrompido por la desobediencia, dirá San Agustín, no abandonará nunca su lucha por la libertad.

Veinte años antes del nacimiento de Hobbes, George Buchanan (1506-1582) afirma el derecho a resistir y, para fundarlo, no reconoce ningún contrato previo de sumisión, ni nin-

guna delegación de su autoridad que pudiera ser hecha por los ciudadanos para crear un soberano.

“Por el contrario, Buchanan dice claramente que, cuando el pueblo instauro un soberano, lo hace por medio de un contrato directo, sin intermediarios, en el que uno de los signatarios es el futuro soberano y el otro ‘el cuerpo entero del pueblo’”.

De este modo, y como es el pueblo el que produce a sus gobernantes, de ello se sigue que puede revocarlos cuando quiera, porque, piensa Buchanan, “cualesquiera sean los derechos que el pueblo confirió a alguien, siempre le es posible rescindirlos¹²”. A partir de allí suscribe a la conclusión –casi anarquista, cree poder decir Quentin Skinner– de que un individuo “incluso de lo más bajo del pueblo”, tiene derecho al regicidio, o al tiranicidio, sin que ningún proceso legal sea iniciado contra él.

Sin embargo, e incluso si el poder absoluto no se reconoce a los gobernantes, el Estado, racional y encuadrado por la constitución y las leyes (sus propias leyes), recubre la realidad del poder político que es, de hecho, siempre soberano, es decir, absoluto por principio. Hobbes, en su teorización, aboga por ese poder soberano que no reconoce límites. Cuando “el derecho *privado* (individual) de espada es suprimido”, el tipo de autoridad que se concede al mando de la asamblea o a la persona que detenta el poder público es aquella que llamamos absoluta. “Porque aquel que sometió su voluntad a la voluntad del Estado (...) le dió el mayor ascendiente que sea posible dar¹³”.

Esta pretensión se encuentra en el corazón del poder y, en consecuencia, permanece oculta en sus formas institucionales modernas, en el Estado de derecho. Todo poder político en tanto que se considera soberano es, fue, será, absoluto (como Hobbes pensaba que debía serlo), incluso si esto está explícitamente negado por la legitimidad que lo funda. Así, el poder político se separa de la sociedad civil y se constituye como *principio metafísico* que preside toda organización jerárquica de lo social. La relación de dominación-sumisión se institucionaliza y el deber de obediencia se convierte en la obligación política universal consustancial a la autoridad del Estado.

Desde ese punto de vista, el poder político transmutado en principio de Estado es el mismo, se trate de una democracia o de una monarquía de derecho divino. En una democracia representativa, la soberanía teórica pertenece al pueblo, pero no puede más que delegarla al Estado; el poder político real es detentado por la elite de la clase dominante.

Tres nociones inherentes al ejercicio del poder lo muestran bien: el “caso excepcional”, el “golpe de Estado” y la “razón de Estado”.

Hay que comprender que la racionalidad del Estado moderno es doble: detrás de las normas éticas y jurídicas de la acción pública de los Estados persiste, inamovible, otra racionalidad política que exige la defensa y la perpetuación del poder en tanto tal entre las manos de aquellos que lo ejercen y que esgrimen la espada.

Los casos de excepción, como la suspensión de las garantías constitucionales o el estado de sitio, son los signos de la superioridad que la existencia misma del Estado conserva por encima de la norma jurídica.

“En el caso de excepción, el Estado suspende el derecho en virtud de un derecho de autoconservación (...) (él) revela con la mayor claridad la esencia de la autoridad del Estado”¹⁴.

La situación extrema pondrá al desnudo la dimensión inconfesable de lo político, como pensaba Gabriel Naudé. Es en ese momento cuando el golpe de Estado se prepara en la sombra del secreto. Definidos por Naudé como una acción del príncipe o del Estado, cuando está constreñido a “actuar en asuntos difíciles y de resolución desesperada, contra el derecho común, sin conservar incluso ningún orden ni forma de justicia”, los golpes de Estado ocultan las razones que los hacen nacer y el principio de su justificación reside, a posteriori, en el éxito¹⁵.

El golpe de Estado oculta sus razones y, sin quererlo, muestra la realidad del poder como usurpación. Louis Marin, al analizar la teoría de los golpes de Estado de Naudé, pensaba que todo “golpe” constituye una especie de reactualización del origen del Estado, de la “violencia originaria de su fundación, de su fundamento de fuerza. (...) El golpe de Estado revela, en el instante mismo de su manifestación, el fundamento del poder; es el apocalipsis de su origen”¹⁶.

Della Ragion di Stato (1589), de Giovanni Botero, inaugura una reflexión sobre la naturaleza de la dominación que recorrerá el siglo XVII y que opera todavía en la práctica política contemporánea. Para Botero, “el Estado es una dominación firme sobre los pueblos, y la razón de Estado es el conocimiento de los medios propios para fundar, conservar y agrandar tal dominación¹⁷”.

Con la evolución de la filosofía política, lo que queda del concepto es la idea, firmemente establecida a través del ejercicio del poder, de que si los *objetivos de conservación* del poder del Estado entran en contradicción con las *normas jurídicas o éticas* juzgadas esenciales, serán siempre los primeros los que tendrán la supremacía sobre las segundas. El paradigma tradicional de la dominación hace de lo político el lugar de la separación entre dominantes y dominados, entre el espacio de la soberanía y el de la sujeción. En tal lugar, el *kratos* prevalecerá inexorablemente sobre el *ethos*.

La realidad social, a lo largo de la historia, da fe de que el poder establecido no es jamás absoluto. Por más absoluto que se pueda proclamar en sentido jurídico, teológico o pragmático –como lo hizo el Imperio Romano, la Iglesia medieval, los reyes por derecho divino o los totalitarismos del siglo XX–, está siempre condicionado por su capacidad de hacerse obedecer, y se ve confrontado a la lucha constante por la liberación, lucha a la cual la humanidad no podrá jamás renunciar.

Las revoluciones, incluso aquellas que fracasaron, ampliaron los límites de lo posible. Todo tambalea cuando el pueblo toma el camino de la insurrección. El príncipe, los bienpensantes, nuestros burgueses de hoy, verán para siempre al pueblo que gruñe o se agita como una amenaza, muchedumbre “aturdida, sin conducta, sin espíritu ni juicio (...) turba, hez y bajeza popular que es juguete de todos los agitadores: amotinados, sediciosos”, anarquistas de toda laya¹⁸.

Sin la acción colectiva, las ideas yacen en los cerebros o en las bibliotecas. El nacimiento de la libertad política va de la mano de la lucha por la apropiación colectiva del *principio instituyente*.

La acción política es la actividad colectiva a través de la cual se regulan las normas y prácticas que condicionan la evolución de una sociedad compuesta por hombres y mujeres, y por ellos instituida. Las sociedades animales se regulan por medio de mecanismos fisiológicos de tipo homeostático que la selección natural produjo en relación con el medio ambiente. Los hombres inventaron la política.

“La política –escribió Hannah Arendt– trata acerca de la comunidad y la reciprocidad entre seres diferentes.” La diferencia esencial entre seres, opiniones, deseos, capacidades, hacen de “la humanidad un todo colectivo en el cual cada uno completa a todos y tiene necesidad de todos” (Bakunin), y los ha llevado a definir un espacio público en el cual pueden llegar a ser libres e iguales.

A partir del actuar común, de esta interacción primitiva y original constitutiva de lo social, se despliega la historia, que es continua creación y reproducción de sentido, de convenciones, de instituciones en función de las cuales se organizan las representaciones imaginarias de una sociedad dada. La sociedad humana es autoinstitución social histórica (Castoriadis).

La sociedad instituida es la forma visible, material, que toman estas influencias recíprocas de los individuos y grupos en su realización, o en su actualización incesante de las formas simbólicas y de las instituciones que los sostienen. Detrás de lo instituido se yergue la sociedad instituyente, constante creación y recreación de significaciones, sí, pero que se expresa solamente instituyendo, es decir, por lo instituido. Este poder, esta capacidad, que pertenece al colectivo humano como un todo, es lo que hemos denominado *principio instituyente*.

En el devenir de lo social histórico, la acción propiamente política se debe diferenciar, como categoría analítica abstracta, de otros dominios, por ejemplo el doméstico o el económico. Esto si admitimos que no hay, ni puede haber, sociedades humanas sin tensiones ni conflictos, “o dicho de otro modo, que no hay armonía social preestablecida, que la coordinación y la cooperación no son innatas, espontáneas, ‘naturales’, ‘instintivas’; una sociedad (una sociedad autoinstituida) no puede exis-

tir sin procedimientos de resolución de las tensiones, de reajuste de los conflictos, sean estos procedimientos violentos y coercitivos o no¹⁹”.

Lo político, entonces, es la instancia simbólico-imaginaria en la que los hombres, en tanto actores sociales, instituyen las normas, cambian las leyes, modifican las instituciones, regulan los conflictos, controlan la producción. Esta instancia ocupará un lugar muy diferente en una sociedad centrada en la coacción o en una sociedad abierta hacia la autonomía.

La filosofía política nos habituó a una sola manera de ver la política, que la vuelve dependiente de una ideología de la dominación según la cual las relaciones sociales son esencialmente relaciones de dominación-sumisión.

El término “lo político” fue introducido, como se sabe, por Carl Schmitt en un sentido restringido, para definir por fuera de los límites del Estado la noción de “política”, noción más coherente, según él, con la guerra o la lucha, la cual, sin introducir ningún sentido normativo, recoge la distinción que expresa el grado extremo de unión o de desunión, de asociación o de disociación: la oposición entre amigo y enemigo.

“La distinción específica de lo político, a la cual se pueden remitir los actos y móviles políticos, es la distinción del amigo y el enemigo.”²⁰

Expresada bajo una forma agonística, esta fórmula es pertinente a la concepción política dualista de una sociedad necesariamente dividida, concepción que ve los fundamentos antropológicos del poder político en “la insuperable” separación de espacios de soberanía y de sujeción, y que puede, entonces, definir la política como sigue: “La política es precisamente el lugar fundamental de la separación de los espacios, el de la soberanía y el de la sujeción, separación que se opera desde el nacimiento de lo político, es decir, desde que se producen las asignaciones de poder en las comunidades humanas”.

La representación dual de lo político, más la generalización del paradigma dominante-dominado, hicieron de lo político, contrariamente a la definición restringida de Schmitt, una dimensión interna (subjetiva) extendida a toda interacción social pública o “privada”.

En el extremo opuesto, Cornelius Castoriadis hace de “la

política” una invención históricamente fechada, ligada con el “descubrimiento” hecho por los griegos de los siglos VI y V de lo arbitrario del *nomos* o de la relatividad absoluta de la ley, que a partir de allí no será más “sagrada” o “natural”, hecho que abrirá la discusión interminable acerca de lo justo y lo injusto y del “buen régimen”. La política sería, en síntesis, “la actividad colectiva explícita que se pretende lúcida (pensada y deliberada), que se da como objeto la institución de la sociedad como tal²¹”.

Ella es, entonces, una exposición pública, parcial por cierto, de la capacidad o del *poder instituyente del colectivo humano*, dramáticamente ilustrado por los momentos de revolución.

Definida así, la política se confunde con el nacimiento de la lucha por la libertad, y exige la luz plena del *agora*.

Por el lado oscuro de la política se encuentra notablemente subrayado en las definiciones habituales que no son ajenas a la justificación de la realidad histórica del poder político. La política no es asunto del pueblo sino del príncipe, y salvo en la lucha abierta o en la insurrección, se convierte en espectáculo o se esconde en la sombra de los “plomos”, como en un palacio de Dogos²².

Desde siempre, en la historia, la alienación de la capacidad instituyente produjo el poder político, verdadera confiscación de facto de dicha capacidad en manos de una minoría. Con la construcción imaginaria del Estado, la mencionada minoría instituyó la separación y la autonomización de lo político, opuesto ahora a la gran masa de súbditos.

Evidentemente, esta confiscación es siempre parcial y limitada, pero transfiere la acción política “legítima” hacia las manos del príncipe.

El poder político se expresará de aquí en más por medio de una representación imaginaria central que organiza el universo sociopolítico en su conjunto. El Estado moderno, forma política del poder que comienza su existencia a fines de la Edad Media, “consigue reunir el sentimiento de lealtad primaria, que estaba dirigido antes hacia el grupo inmediato, con la idea de ‘soberanía absoluta’, de un conjunto institucional abstracto e impersonal²³”.

Ese cuerpo institucional identifica su acción con la ley y se

expresa a través de mecanismos de prohibición y de sanción. Poder imperativo y superior a la voluntad individual, su sola presencia implica la obligación de someterse a las decisiones del poder político: el deber de obediencia u obligación política forma parte de las relaciones genéricas de la dominación que el poder político institucionaliza.

Ahora se hace necesaria una digresión para continuar afrontando la bulimia semántica de la palabra “poder”. En política, más quizá que en otros lados, la polisemia de las palabras roe la agudeza de los conceptos.

En lo que nos concierne, “poder”, como verbo o como sustantivo, hace referencia a la capacidad de hacer –“ser capaz de”, tener el poder (o la capacidad) de producir efectos– lo que ofrece, entonces, mil posibilidades de actuar sobre el mundo.

Entre ellas, la posibilidad de ejercer un poder, de actuar sobre alguien o sobre un pueblo entero, y de tener ascendiente sobre él, autoridad, imperio, poderío; es decir, tener el poder de imponerle un comportamiento o una situación no deseados, en una palabra, tener el poder de *dominar*.

En política, el término “poder” se carga casi exclusivamente de esta acepción, y “poder” y “dominación” se transforman en sinónimos. Esto ya está contenido en los orígenes etimológicos comunes de dominación, *potestas*, poder, poderío²⁴.

Pero en política, una distinción fundamental separa, debe separar, “poder-capacidad” (*potentia*) y “poder-dominación” (*potestas*). En una situación que implica a dos o más individuos, la capacidad de hacer puede convertirse en una fuerza común, sinérgica, entre individuos o entre grupos en relación de cooperación, en condiciones que no hacen mella en las relaciones igualitarias de los participantes ni en su libertad de decisión; la dominación, por el contrario, designa una relación necesariamente asimétrica: uno (o una parte) domina, la otra (o la otra parte) se somete.

El *poder instituyente* pertenece al orden de la capacidad, el *poder político* al orden de la dominación.

Como consecuencia de la división que la autonomización del poder político establece en la sociedad, la relación de dominación se encuentra institucionalizada, y la autoridad del Esta-

do exigirá el *deber de obediencia*. Max Weber define la asociación política en función de su capacidad (su poder) de garantizar su propia existencia y la validez de sus decisiones por medio de la amenaza y la aplicación de la fuerza física²⁵; ese derecho de coacción supone “la presión destinada a amenazar y aniquilar la vida y la libertad de movimiento” de los miembros de la comunidad, introduciendo así la seriedad de la muerte en la realidad del poder, alianza entre el poder y la muerte que “da a la comunidad política su *pathos* específico²⁶”.

Pero los hombres se someten más frecuentemente por medio de la obediencia que por medio de la fuerza. Se doblegan ante la fuerza, y obedecen a la autoridad.

La servidumbre se convierte en “voluntaria” en una sociedad que ya ha alienado la capacidad instituyente colectiva en el Estado, y la autoridad del poder se interioriza en cada sujeto como una forma inconsciente de integración social. La dominación es, entonces, un asunto de mando-obediencia.

Como sabemos, mandar y obedecer son términos propios del nivel de comportamiento simbólico, intencional, humano; presuponen un tipo de interacción social que no está regulada de manera determinista a través de mecanismos biológicos intraespecíficos. La obediencia no existe sin la capacidad de desobedecer. Del mismo modo, tanto la legitimación como la crítica del poder pertenecen a las formas políticas de regulación social específicamente humanas. Los hombres son los únicos animales capaces de oponerse al orden establecido y, en consecuencia, los únicos capaces de elegir entre la sumisión y la rebelión²⁷.

Sediento de libertad, el anarquista elegirá la rebelión y se enfrentará a “la autoridad constituida”.

El término “autoridad” también tiene un sentido positivo derivado de su origen latino *auctoritas*, *auctor*, instigador o responsable de una obra, pero el significado dominante de autoridad es el “derecho a mandar, a imponer la obediencia”. Entendida así, se integra al imaginario político. El *principio de autoridad* es el guardián del Estado.

El anarquismo es una teoría de la sociedad que rechaza enteramente y a todos los niveles imaginables el principio de autoridad.

“¿Se deriva de ello que rechazo toda autoridad? Lejos de mí tal pensamiento. Cuando se trata de botas, me remito a la autoridad del zapatero”, decía Bakunin²⁸. La autoridad libremente reconocida de una obra cumplida es ajena a todo principio de autoridad.

La lucha sin reposo y sin fin por la libertad exige la destrucción de todo poder político y la creación de instituciones sociopolíticas que permitan la extensión sin límites de la autonomía individual y colectiva.

NOTAS

- ¹ Tácito [Publius Cornelius Tacitus (55-120)]. Citado por Jean-Pierre Chrétien-Goni, *Institutio arcanae*, en D. Lazzeri y D. Rynié, *Le Pouvoir de la raison d'État*, París, PUF, 1992, pág. 138.
- ² Blaise Pascal, *Pensées*, París, Jean de Bonnot, 1982, pág. 134. [Existen varias ediciones en español.]
- ³ *Ibidem*, páginas 124-125.
- ⁴ Barrington Moore, *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, París, La Découverte/ Maspero, 1983, páginas 385-386. [Edición en español: *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia: el señor y el campesino en la formación del mundo moderno*, Barcelona, Península, 1991.]
- ⁵ Maquiavelo, “Sur la première décade de Tite-Live”, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1952, páginas 384-385. [Edición en español: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Losada, Buenos Aires, 2003.]
- ⁶ Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, París, Gallimard, París, 1989, pág. 22. [Edición en español: *Los dos cuerpos del rey. Ensayo sobre teología medieval*, Madrid, Alianza, 1985.]
- ⁷ Thomas Hobbes, *Léviathan*, París, Sirey, 1971, páginas 177-178. [Existen varias ediciones en español.] [*Leviatán*. Fondo de Cultura Económica, México, 1940, págs. 140-141.]
- ⁸ Véase Yves Charles Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, París, PUF, 1998, pág. 125, y *Hobbes et la pensée politique moderne*, París, PUF, 1995 (en particular el capítulo IX: “De l'État”, ver mi texto “Anarchisme, obligation sociale et devoir d'obéissance”, en *Réfractations*, N° 2 (en particular, páginas 110 -111). [En castellano: “Anarquismo, obligación social y deber de obediencia”. *El espacio político de la anarquía*. Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo, 2000.]
- ⁹ Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, París, Librairie Garnier frères, 1858; tomo I, páginas 491-492.
- ¹⁰ Émile Durkheim, *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, París, Editions de Minuit, 1975, páginas 173-174.
- ¹¹ Max Weber, *Économie et société*, París, Plon, 1971, Tomo I, pág. 57. [Existen varias ediciones en español.]

- ¹² Quentin Skinner, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001, páginas 810-813. [Edición en español: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.]
- ¹³ Thomas Hobbes, *De Cive*, Paris, Sirey, 1981, pág. 153. [Edición en español: *De Cive*, Madrid, Alianza, 2000.]
- ¹⁴ Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, capítulo I. [Existen varias ediciones en español.]
- ¹⁵ Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'État*. [1639] Ed. Gallimard, Paris, 2004. Véase también Yves Charles Zarka, *Raison et déraison d'État*, Paris, PUF, 1994, pág. 155.
- ¹⁶ Jean-Pierre Chrétien-Goni, *Institutio Arcanae*, en *le Pouvoir de la raison d'État* (bajo la dirección de Christian Lazzeri y Dominique Reynié), *op. cit.*, pág. 143.
- ¹⁷ Citado en "Raison d'État et figure du prince chez Botero", Yves Charles Zarka, *Raison et déraison d'État*, *op. cit.*, pág. 108.
- ¹⁸ Parafraseando a Gabriel Naudé, citado por Jean-Pierre Chrétien-Goni, en *op. cit.*, pág. 141.
- ¹⁹ Jean-William Lapierre, *Vivre sans État?*, Paris, Seuil, 1977, pág. 280.
- ²⁰ Carl Schmitt, *La Notion de politique. Théorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, pág. 66. [Edición en español: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991.]
- ²¹ Cornelius Castoriadis, "Pouvoir politique, autonomie", en *Le Monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990. [Edición en español: *El mundo fragmentado*, Buenos Aires-Montevideo, Altamira y Nordan, 1993.]
- ²² "Los plomos" es una expresión de la época para designar la prisión ducal que se encontraba bajo el techo del palacio de los Dogos cubierto por láminas de plomo. [N. del A.]
- ²³ Eduardo Colombo, "L'État comme paradigme du pouvoir", en *l'État et l'Anarchie*, Lyon, ACL, 1985, pág. 28 y siguientes. [En español en *El lenguaje libertario*. Christian Ferrer -compilador- Ed. Altamira, Buenos Aires, 1999.]
- ²⁴ Véanse Eduardo Colombo, "Anarchisme, obligation sociale et devoir d'obéissance", en *Réfractons*, N° 2, páginas 92-93. [En español: "Anarquismo, obligación social y deber de obediencia". *El espacio político de la anarquía*. Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo, 2000 y el capítulo 1 de este libro "¡Yo soy anarquista!".]
- ²⁵ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, vol. I, pág. 43.
- ²⁶ *Ibidem*, vol II, pág. 661.
- ²⁷ Véase Eduardo Colombo, "Anarchisme, obligation sociale et devoir d'obéissance", *op. cit.*, pág. 95. [En español: "Anarquismo, obligación social y deber de obediencia". *El espacio político de la anarquía*. Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo, 2000.]
- ²⁸ Mijail Bakunin, *L'Empire Knouto-germanique. Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Champ libre, 1982, pág. 104.

LA VOLUNTAD ESCAMOTEADA

“Sea como fuere, en el instante en que un Pueblo se da representantes, ya no es libre; ya no es.”

Rousseau: *El contrato social*.
Libro III, capítulo XV

Los atenienses que vivieron el “breve verano” que abarcó los siglos V y IV A. C., período sobre el cual hay acuerdo en decir que *el pueblo reinó*, creían que la democracia era el alma de la ciudad –*psyché poléos*–.

Transcurrieron veintitrés siglos, y hoy, desde hace solamente dos pequeñas centenas de años, lentamente, con intermitencias marcadas y contradicciones irresueltas, la democracia se convirtió, también, en la creencia más expandida, y para nuestros intelectuales políticos, en el horizonte “insuperable” de nuestra sociedad.

Los modernos creen en lo que denominan *democracia*, pero ¿cuál es el objeto de su creencia? ¿Qué democracia proclaman? ¿A qué democracia dirigen sus votos? ¿En qué liturgia democrática comulgan?

Nosotros, que somos incrédulos, apelamos al sano entendimiento, a los espíritus razonables y críticos, a la inteligencia del pueblo. Nos apoyamos sobre esa fuerza que Tocqueville llamaba el espíritu de examen, fuerza arrasadora que puede eclipsarse, pero que no desaparecerá nunca. Y es en esos raros momentos, cuando el espíritu crítico se convierte en una “pasión general y dominante” en la escena de la historia, que la herejía abre camino a la revolución.

Sin embargo nuestra época, al menos por el momento, no es aquella en que la *res publica* suscita pasiones populares. Las mujeres y los hombres se hundieron en el círculo estrecho de sus vidas privatizadas, ocupados como están en la trivialidad infinita de sus asuntos personales. Los vínculos sociales se distienden, y “la libertad de los modernos” –“libertad” es el nombre que otorgan a las *garantías acordadas por las instituciones a sus goces privados*¹– se protege detrás

del gendarme que asegura bienes y personas. Puesta la voluntad de cada uno en estado de letargo, son los “representantes del pueblo” quienes tienen la tarea de defender los intereses de todos, dejando a los ciudadanos *el tiempo para ocuparse de sus intereses privados*. “*Perdido en la multitud, el individuo no percibe casi nunca la influencia que ejerce. Su voluntad no deja nunca huella en el conjunto; nada constata a sus propios ojos su cooperación*”². Entonces la apatía³ se expande en el Estado de derecho; la igualdad, más o menos jurídica y formal, recubre la enorme distancia que separa a ricos y pobres, y vela el conflicto de clases. En consecuencia la capacidad de actuar desaparece de lo cotidiano y se refugia en la negación y la revuelta. El neoliberalismo unifica en un mismo bloque imaginario el mercado capitalista y los derechos del hombre.

La democracia ya no es un régimen político; designa un conjunto de representaciones políticas, económicas, ideológicas, organizacionales, que, sobre un recorte particular privado-público de lo social, contribuyen a –y al mismo tiempo se alimentan de– la construcción de singulares abstractos, individuos-átomos, anónimos e intercambiables. La división tradicional entre dominadores y dominados persiste como si fuera un dato de la naturaleza de lo político, y coexiste, sin choques aparentes, con la soberanía reconocida y proclamada del pueblo. Flanqueada por los derechos constitucionales y por el sufragio llamado universal, la democracia, que ahora integra en su campo al liberalismo –o más bien a la inversa–, es asimilada a los regímenes capitalistas occidentales. Es así como, según el uso habitual, *democracia* pasó a ser la denominación genérica de una forma de lo social instituido, que es el resultado contrahecho del conflicto de fuerzas en lucha en el seno de la modernidad.

Los cambios profundos que conducen a la sociedad occidental a partir del siglo XVI a desechar la trascendencia de la ley, “el punto de vista de Dios”, para tomar conciencia de ser una sociedad histórica que se autoinstituye, desembocan en la preeminencia de lo político, en la aprehensión de la función instituyente del colectivo humano, y por fuerza de razón, en la soberanía del pueblo. Las ideas fuertes e innovadoras

no son inertes, sino que tienen tendencia a suscitar pasiones y a convertirse en los signos precursores de la revuelta. La democracia fue parida por la Revolución. Son admitidos su principio, sus ideales, sus valores. Pero desviada por el *poder político*⁴, que nunca escapó de manos de las elites de la clase dominante, es, en la realidad sociopolítica, una forma bastarda que presta sus contenidos simbólicos al mito de legitimación del poder de Estado.

La creencia subsiste, pero la fuerza emocional y colectiva que la hizo nacer ya no está. Los hombres que hicieron la Revolución eran incrédulos, pero les quedaba una creencia admirable que hoy falta: creían en sí mismos⁵. En *una sociedad de individuos privatizados, la nuestra, la creencia generalizada en la democracia oculta paradójicamente un profundo escepticismo acerca de la capacidad que tenemos colectivamente de cambiar el mundo*. Lo que queda, lo que vemos a nuestro lado, no es siquiera el nihilismo trágico de la acción o de la fuerza, como lo hubieran querido Stirner o Nietzsche, sino el nihilismo banal de la pasividad.

Cuando el pueblo tiene una voluntad, no tiene representantes. Se representa a sí mismo.

¿QUÉ ES LA DEMOCRACIA?

Estamos en presencia de un giro semántico que no es anodino sino la consecuencia del triunfo de la “revolución burguesa”, creadora de un bloque imaginario nacido de la Gran Revolución, que construye *el espacio público de la representación*, y que desconoce, aparta y reprime las formas alternativas plebeyas de las asambleas primarias, mandatos controlados y soberanía directa del pueblo, todas ellas formas presentes de entrada en la acción revolucionaria⁶.

Pero partamos de la significación originaria de la palabra. Los primeros usos conocidos del término *demokratia* contienen la afirmación del poderío soberano del *démos*, del pueblo⁷, con sus dos corolarios: la igualdad y la libertad. Este sentido se expresa en Esquilo (525-456) y Heródoto (485-425). En *Las Suplicantes*, Eurípides (484-406) escribe: “Atenas es

libre. El pueblo reina allí; (...) el pobre y el rico tienen iguales derechos en ese país⁸”.

La igualdad siempre es un valor difícil de aceptar; desde el origen fue el blanco de los adversarios del régimen. En la *polis* del siglo v a. C. la igualdad no era solamente igualdad frente a la ley, sino también, y fundamentalmente “igualdad en el ágora” (*isegoria*), es decir, la capacidad de todo ciudadano de dirigirse al pueblo en asamblea.

Los partidarios y los opositores de la democracia reconocen a la libertad como la base misma del régimen. Aristóteles lo constata: “El principio fundamental sobre el cual reposa la constitución democrática es la libertad (ésta es una aserción corriente, que implica que sólo bajo esta constitución los hombres comparten la libertad...).⁹”

Si la voluntad del pueblo se expresa directamente en la asamblea, si el pueblo decide, se vuelve fácilmente comprensible que, como el pueblo no es Uno sino una pluralidad, un colectivo, los miembros que lo componen tengan necesidad de libertad y de igualdad. Es sólo en tanto libres e iguales que pueden constituir un conjunto que tenga la capacidad de decidir y de actuar.

La libertad y la igualdad son consecuencias necesarias de la soberanía del pueblo. Si una parte del pueblo se ve limitada en su libertad, o no es igual a la otra parte frente a la toma de decisiones –uno o varios, minoría o mayoría–, “el pueblo” ya no es soberano, soberana será la parte que tiene la capacidad (potencia) de decidir. En ese caso, esta parte tendrá también la potestas (la capacidad de hacerse obedecer) y la división dominadores-dominados hará de nuevo aparición en la escena democrática.

La Atenas clásica había instituido una democracia que llamamos *directa*: la *mayoría* hacía la ley. ¿Cómo defenderse entonces de la tiranía de la opinión, de los sentimientos difundidos que exigen la conformidad a la regla, de la fuerza coercitiva de un prejuicio generalizado? Los griegos no lo sabían. Aristófanes podía burlarse de los problemas de la guerra y de los hombres políticos que tenía a la vista: era teatro. Pero “en el dominio político, el objetivo de la palabra es conducir a la acción”¹⁰, y en la Asamblea el clima

cambiaba, puesto que podía votar el *ostracismo* o recurrir al procedimiento judicial llamado *graphé paranomon* mediante el cual un hombre era juzgado, y eventualmente condenado, por haber hecho una “proposición ilegal”, incluso si el cuerpo soberano la había aprobado. Un día situado entre el año 432 a. C. y el 430 o 429, la Asamblea votó, por proposición de un hombre llamado Diopethés, “una ley según la cual era delito mayor enseñar la astronomía o negar la existencia de lo sobrenatural”¹¹. Anaxágoras asignaba al intelecto una naturaleza material, y debió huir de la ciudad para escapar al castigo. “Durante una treintena de años, escribe Finley –el juicio a Sócrates en 399 marcó el punto final de esta evolución–, hubo hombres que fueron perseguidos y castigados no por actos de impiedad manifiestos, sino por sus ideas¹²”.

Sin embargo, había algo que los antiguos griegos sabían, y lo que sabían era que elegir magistrados entre ciertos ciudadanos previamente seleccionados no era democrático. Si “todos eligen solamente entre algunos, en esto hay algo aristocrático.” (Aristóteles: *Política*, IV, 15, 1300 b 4.)

La forma matricial de la democracia estaba así definida y su principio proclamado: *la voluntad del pueblo*.

La *polis* griega no puede ser un modelo para las sociedades complejas modernas, y sin embargo su importancia anacrónica reside en el hecho de haber sido la primera vez en la historia en que los hombres¹³ asumieron la auto-institución del “cuerpo político”, de la sociedad civil o política. Los ciudadanos en asamblea crean el *nomos*, son ellos los que establecen las normas, las convenciones, las leyes. Y las cambian, y las anulan. El Estado en el sentido moderno del término, como instancia distinta y separada del cuerpo social, no existía. *La polis son los hombres*, decía Tucídides. Lo que es fundador en la *polis* es la afirmación de la autoinstitución de la sociedad con las consecuencias que acarrea: la creación de un espacio público en el que los actores sociales son iguales, en el que la palabra es libre, y en el que la expresión del voto sirve para tomar una decisión y no para elegir representantes. “La representación es un principio ajeno a la democracia”¹⁴.

La heteronomía de lo social instituido, después de este corto período, no será puesta en cuestión hasta la modernidad.

A partir de la Alta Edad Media, con la hegemonía del cristianismo, el papado elabora una teoría teocéntrica según la cual todo poder deriva de Dios y su vicario en la tierra dispone de la *suma potestas*. La doctrina de la Iglesia proveerá las bases de la justificación política del poder secular.

El mundo occidental emprende un nuevo rumbo con la “salida de la religión”. El proceso de *secularización*, consustancial a la modernidad, podría ser definido como la pérdida progresiva de toda “garantía metafísica” de la legitimidad del orden social. Por primera vez desde los antiguos griegos no hay punto de vista exterior para enunciar la verdad, o la ley de la ciudad. De ello se sigue que son los seres humanos, en la inmanencia de su acción, los que instituyen el mundo sociopolítico.

Se construye, entonces, una dimensión nueva de la política, una forma absolutamente diferente de institución de lo social, que se volverá plenamente visible durante la Revolución Francesa. Ese vasto movimiento de ideas encuentra sus bases entre los siglos XVI y XVII, período que se puede ampliar incluyendo el *quattrocento*, con Nicolas de Cusa y la *Oratio de hominis dignitate* de Pico de la Mirandola. Sin embargo, en un sentido estrictamente político, es con Maquiavelo (*El Príncipe*, 1513), Bodin (*Six livres de la République*, 1567) y Hobbes (*De Cive*, 1642 y *Leviatán*, 1651) que comienza a construirse el espacio “imaginario” del Estado moderno.

La institución, o la creación, de formas políticas –es decir, el tener conciencia explícita, saber que la política *está* instituida– consume una verdadera ruptura con el “orden natural” supuesto por la tradición, y es así como la revolución intelectual que introduce Hobbes se anuda con la preocupación de los sofistas para quienes el *nomos* se oponía a la *physis*.

Con el nacimiento del Estado¹⁵ se opera la división, hoy clásica, entre sociedad civil y sociedad política. Esta división podía ser nombrada por los primeros teóricos del liberalismo político como la distinción entre el *propietario* y el *ciudadano*. En la época de Locke y de Rousseau, “sociedad civil” era sinó-

nimo de “sociedad política”, y se oponía a “estado de naturaleza”. A partir del siglo XIX el uso determinará llamar “Estado” a la sociedad política, vista como separada o antagonista de la sociedad civil.

Para los teóricos del *contrato* la sociedad civil-política nace de una decisión: “Se dice que una República está *insti-tuida*, cuando un *gran número* de hombres realiza un acuerdo y firman una convención (cada uno con cada uno)”, escribe Hobbes¹⁶. Y reconoce, en su *De Corpore Politico* (1630), un momento democrático primitivo. La política instituida requiere en primer término, “en el orden del tiempo”, “la especie democrática”, y esto debe ser así por necesidad, porque todo acuerdo “debe consistir en el consentimiento de la mayor parte¹⁷”. Rousseau agrega ciento treinta años más tarde que ese momento originario exige la unanimidad: “¿De dónde proviene el hecho de que cien que desean un amo tengan derecho a votar por diez que no lo quieren? La ley de la pluralidad de sufragios fue ella misma establecida por convención, y supone al menos por una vez la unanimidad¹⁸”.

Las sociedades cambian, y la lenta evolución de las ideas, jalonada de sufrimientos y rebeliones, se encuentra un buen día frente a toda una dimensión de lo político que bascula, absorbida bruscamente por la acción insurreccional: la Revolución está allí.

EL PUEBLO SOBERANO: LA REVOLUCIÓN

El “momento democrático primitivo” abandona, entonces, el dominio mítico del *contrato social* originario y fundador de la sociedad civil, para irrumpir en la historia como acción instituyente. La soberanía del pueblo se expresa directamente en la potencia colectiva que despidе al antiguo régimen.

Los diputados del Tercer Estado se envalentonarán cada vez más en su actitud con respecto a la Corte a medida que la revuelta campesina se afirma y que el pueblo de París se agita. En Francia estallan revueltas por todas partes a partir de

enero de 1789 e incluso a partir de diciembre de 1788. Los castillos arden. Los integrantes de las secciones de los barrios, las asambleas primarias, las Jornadas revolucionarias –el 14 de julio, el 10 de agosto, y la Comuna insurreccional, el 31 de mayo y el 2 de junio de 1793–, son la fuerza de choque de la revolución. Contra el rey o contra la “representación nacional”.

La burguesía revolucionaria tenía necesidad del pueblo, pero la plebe le daba miedo¹⁹.

La fuerza expansiva de la Revolución Francesa se concentra en la afirmación de la voluntad popular como fundamento de toda política democrática cuya finalidad lógica –y en último término, institucional—deberá ser la plena autonomía individual y colectiva: la autonomía, y no el fantasma del Pueblo-Uno, de una identidad sustancial, de un cuerpo soldado a su cabeza. Rousseau tiene razón cuando considera que el pueblo es él mismo legislador y magistrado, y se equivoca cuando inventa un ser ficticio: la voluntad general.

Un lugar de poder (*potestas*), un *poder político*, separado de la sociedad y que se supone que tiene capacidad de coacción legítima, por representación o por delegación, significa una contradicción mayor con la soberanía del pueblo, una aporía insuperable. ¿Puede haber una soberanía sin capacidad de decisión? ”Para todo ser que razone, *gobierno y revolución* son incompatibles...”, escribía, en la prisión de Plessis, Varlet, el *enragé*.

Durante los cinco años de Revolución, las formas institucionales de la “democracia” serán inciertas, variables; la soberanía y la representación no hacen buena pareja, pero la fuente del poder será reconocida y afirmada en el campo revolucionario. Así Brissot puede decir en una sesión a los jacobinos en 1791: la soberanía del pueblo no es más que una “palabra vana” si no implica una “supremacía activa sobre todos los poderes delegados²⁰”.

Pero si el principio democrático está presente en todas partes durante la revolución, la palabra democracia queda casi inutilizada, puesto que está demasiado cargada por el lastre de las imágenes del “populacho incontrolable y de la anarquía”. Es la canalla.

En *La démocratie inachevée*, Rosanvallon escribe que D'Argenson está solo –pero no lo estará por mucho tiempo– en 1765 cuando considera que existe una falsa y una legítima democracia. “*La falsa democracia* cae pronto en la anarquía, es el gobierno de la multitud; así es un pueblo en revuelta: en ese momento el pueblo insolente desprecia las leyes y la razón; su despotismo tiránico se destaca por la violencia de sus movimientos, y por la incertidumbre de sus deliberaciones. En la *verdadera democracia*, se actúa por medio de diputados, y esos diputados están autorizados a través de la elección; la misión de los elegidos del pueblo y la autoridad que los apoya constituyen el poder público²¹”. Con el tiempo, esta distinción se convertirá en el credo de la democracia representativa. Contiene la transferencia de la soberanía desde el pueblo hacia el poder delegado: el gobierno. Queda en pie la pregunta fundamental de toda filosofía política del poder que reconoce la capacidad instituyente del colectivo, de la sociedad, y que no acepta la confiscación de esta capacidad por parte de una oligarquía o una élite: ¿puede la voluntad ser transferida a un representante, y continuar siendo la voluntad del agente, del actor social singular o plural²²?

La gente del pueblo llano y la burguesía de 1789, actores de una revolución, están como obsesionados, los unos por el espectro de la aristocracia, los otros por el espectro de la anarquía. El abate Fauchet señala: “La aristocracia es una enfermedad tan contagiosa que gana casi inevitablemente a los mejores ciudadanos desde el momento en que los sufragios del pueblo los colocan en el lugar de la representación”²³, anticipando de este modo la “ley de bronce de la oligarquía” de Robert Michels²⁴.

Incluso cuando son profundamente rousseauianos, los constituyentes no pueden salir del dilema donde los encerró la voluntad popular: el gobierno debe *representar* la soberanía que reside en el pueblo, pero debe *gobernar* (dirigir, conducir) al pueblo.

La burguesía patriota quiere terminar la revolución lo antes posible. Lameth, Barnave, Duport afirman en 1790: “la revolución está hecha; el peligro es pensar que no está termina-

da”. En el debate acerca de la revisión constitucional del año siguiente, Barnave combate las asambleas primarias en nombre del poder representativo: “se reemplaza el poder representativo, el más perfecto de los gobiernos, por lo que hay de más odioso en la naturaleza, por lo más subversivo, por lo más dañino al propio pueblo, el ejercicio inmediato de la soberanía, la democracia”. No se puede ser más claro: “El pueblo es soberano, pero en el gobierno representativo sus representantes son sus tutores, sus representantes pueden actuar solos en su lugar, porque su propio interés está casi siempre ligado al de las verdades políticas de las que no puede tener conocimiento neto y profundo²⁵”.

Ya en noviembre de 1789 la asamblea de la sección de los *cordeliers* ordena a sus delegados “conformarse a todos los mandatos particulares de sus mandantes (*commettants*)”. Y los *cordeliers* no están aislados, los seccionarios quieren que los miembros del Consejo General de la Comuna actúen según la voluntad de las asambleas primarias, y que sean revocables, pero la asamblea constituyente vota una ley que somete la organización municipal de París a las “normas representativas generales”. (Véase nota al fin de este capítulo.)

Con la insurrección del 10 de agosto de 1792 las secciones muestran de nuevo su aspiración a la democracia directa, quieren delegados y no representantes. “Una vez recobrada la soberanía por parte del pueblo, no queda ninguna autoridad más que la de las asambleas primarias.” (Discurso del alcalde de Metz a los jacobinos el 12 de agosto²⁶.)

Los *rabiosos* –estando Roux y Varlet en prisión– denuncian el Terror impuesto por el clan robespierrista, pero la revolución había llegado a su fin. La reacción termidoriana se valió del Terror como elemento de contraste para asentar su legitimidad; esto no impide que el 10, 11 y 12 de Termidor haya habido ciento tres ejecuciones. “La burguesía estaba de fiesta, como estaría, más tarde, después de junio de 1848 y mayo de 1871.”²⁷

Detrás del conflicto de clases –y su expresión política parece simple: en tanto que la mayoría son los pobres y la minoría los ricos, el gobierno de los pobres es la democracia y el de los ricos la oligarquía²⁸– se perfilan los límites de *todo poder polí-*

tico (*kratos, potestas*), si está en manos de unos pocos, pero también, y sobre todo, si extrae su discutible legitimidad de la “ley de la mayoría”, como ya habían podido experimentar los contemporáneos de Pericles y de Anaxágoras.

TERMIDOR Y LOS LIBERALES

El retorno al orden –bien comprendido por la clase dominante en el sentido del respeto de la propiedad y la seguridad– apartará durante largos años la voluntad del pueblo de la escena pública. Benjamin Constant (1767-1830) lo reconoce; en los modernos, nos dice, la soberanía está *representada*, lo que significa que el individuo no es soberano más que en apariencia; “y si en épocas determinadas, pero raras, (...) ejerce dicha soberanía, es solamente para abdicarla²⁹”.

El concepto de democracia comienza a ser desvirtuado bastante antes de que el término se ponga de moda. “La idea encuentra su primera formulación –según Pierre Rosanvallon– en 1795 en Lezay-Marnésia. ‘En toda sociedad civilizada, es decir, en cualquier parte en donde la propiedad haya echado raíces profundas, la consideración de la libertad pasará siempre después de la del orden, los intereses políticos después de los intereses civiles, porque es el orden y no la libertad el que asegura la garantía; que el hombre subsiste allí por la parte que le cabe en el territorio, y no por la que le cabe en la soberanía’.³⁰”

Cuando Benjamin Constant expone sus ideas en un discurso muy apreciado por los neoliberales de hoy –discurso conocido con el título *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* [De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos], pronunciado en 1819 en el Ateneo Real de París, en medio de la Restauración de los Borbones, período de relativa liberalidad entre el “terror blanco” y el triunfo de los “ultras”–, tiene el designio de poner fin a la Revolución, porque las ideas que ella puso en marcha son peligrosas, más todavía si se incuban en la clandestinidad. La idea democrática, piensan los liberales, contiene un potencial que oscila entre el despotismo y la anarquía.

No obstante, la Gran Revolución, al plantear como fundamento de la República *la soberanía* del pueblo, va a desencadenar un proceso profundo de cambio de las mentalidades, incluso bajo la monarquía restaurada que, de allí en más, se vio constreñida a conceder la Carta que restringe la arbitrariedad real³¹. Era necesario, entonces, para los liberales, quedarse en los límites de lo establecido y controlar la expansión de la soberanía popular, sin perderla totalmente (en apariencia), *institucionalizándola como régimen representativo*. La crítica de Constant apunta, en el fondo, a la democracia directa, inadecuada a las necesidades del hombre moderno, ocupado como está en desarrollar sus intereses individuales. Allí se origina la necesidad del sistema representativo³².

En esa época, los que eran llamados liberales conservadores o “doctrinarios” acentuaron la separación entre “el principio subversivo, anárquico y destructivo” de la voluntad individual o colectiva, y el gobierno representativo de los intereses de la Nación, confiados como estaban en la capacidad del gobierno para reconocer los verdaderos intereses dignos de ser representados.

La argumentación que desarrolla Pierre Paul Royer-Collard (1763-1845) contra la “representación” de la voluntad popular y a favor de la “representación”, a través del gobierno, de los intereses de la sociedad nos ofrece un ejemplo interesante. Escribe: “La palabra representación es una *metáfora*. Para que la metáfora sea justa” es preciso reconocer “que la representación política supone el mandato imperativo”. Concluye, entonces, que “la Revolución tal como se produjo *pour le malheur des siècles*, no es otra cosa que la doctrina de la representación en acción”.

Otra cosa es “la opinión de una nación” que “no se encuentra a sí misma con certeza más que en sus verdaderos intereses”; los gobiernos sabios serán la expresión del estado de la sociedad³³. “La igualdad de derechos es lo verdadero de la democracia (...) garantizada por la Carta, es hoy la forma universal de la sociedad, y es así como existe en todas partes.³⁴” Esta frase podría ser escrita en nuestros días en *Le Débat*³⁵, pero pertenece a un período de restauración monárquica.

Alexis de Tocqueville publica en 1835 *La Democracia en*

América, y desde entonces el término *democracia* tenderá a imponerse como la designación de un *estado de la sociedad* y ya no en tanto régimen político, expresión de la voluntad del pueblo. El estado social en América del Norte es la igualdad de chances –dejemos de lado el hecho de que el diagnóstico no era bueno por completo– y el principio político proclamado es la soberanía del pueblo. Y es el principio político el que se volverá cada vez más *oscuro*.

Por otra parte, en las páginas en que Tocqueville anticipa el estado de una sociedad de individuos privados, anónimos e intercambiables, su visión parece más de acuerdo con nuestra sociedad democrática. Lo que era una amenaza se convirtió en una realidad: una muchedumbre innumerable de hombres “que giran sin reposo para proporcionarse pequeños y vulgares placeres con los que llenan su alma”. Esta especie de servidumbre regulada, suave y apacible, “podría combinarse mejor de lo que se imagina con algunas de las formas exteriores de la libertad, y que no sería imposible establecer a la sombra de la soberanía del pueblo. (...) En ese sistema, los ciudadanos salen por un momento de la dependencia para indicar quién será su amo, y luego vuelven a entrar en ella³⁶”.

Reaccionarios y liberales, monárquicos moderados o republicanos, Guizot o Thiers, podían discutir sobre la democracia moderna y el sistema representativo, e intentar siempre justificar el poder del gobierno sobre el pueblo, justificarlo e imponerlo si había necesidad; lo que no podían hacer era olvidar la voluntad del pueblo *en acto*.

Con las barricadas de las *Tres gloriosas*, el pueblo de París, soberano, impone el cambio. Son los pobres, los proletarios, las clases trabajadoras y peligrosas las que hacen las jornadas de julio de 1830, pero la burguesía industrial y comercial maniobra para conservar el poder, y Thiers ofrece al trono la victoria del pueblo.

Los barrios obreros de Lyon se alzan en abril de 1834 contra la ley sobre asociaciones. Los insurgentes combaten durante tres días. La noche del 11 la insurrección es vencida. El 13 es el turno de París. El ministro del interior Thiers ordenará una represión implacable.

La revolución de 1848 terminará de zanjar la separación entre la burguesía y el proletariado. Guizot, decepcionado, lo había previsto: “La democracia es un grito de guerra; es la bandera del gran número ubicado debajo, contra el pequeño número ubicado encima³⁷”.

Más tarde, la Comuna (1871) se convertirá en el símbolo de esta lucha y en la imagen trágica del bajo pueblo aplastado por el Poder.

EL ESPECTRO DE LA ANARQUÍA

Entre 1830 y las insurrecciones de 1848 el capitalismo industrial creó un vasto proletariado urbano en Europa, fuerza de trabajo disponible, pauperizada, “libre” de venderse. El obrero se ve acorralado por la miseria y la inseguridad del empleo, cambia la “seguridad” de la esclavitud por la “libertad” de morir de hambre. Violenta oposición de clases que hará nacer el movimiento obrero revolucionario³⁸.

En el seno de estas luchas obreras incipientes, las ideas anarquistas, que comenzaban a constituirse y a formar un *corpus* político, van a encontrar la materia necesaria para desarrollarse en tanto que movimiento social.

La puesta en primer plano de la “cuestión social”, a ejemplo de los *sans-culottes* de la Revolución, moviliza las aspiraciones de igualdad y de libertad.

El primer congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores (Ginebra, 1866) declara que hay un fin a alcanzar: la supresión del salariado. Y el congreso de Saint-Imier reunido en el otoño de 1872 formulará con claridad los principios del anarquismo: “... en ningún caso la mayoría de un Congreso cualquiera podrá imponer sus resoluciones a la minoría”. Propone entonces a la acción del proletariado la constitución de una federación de comunas autónomas. En consecuencia, el Congreso declara: “La destrucción de todo poder político es el primer deber del proletariado”, y que “toda organización de un poder político que se pretende provisorio y revolucionario para llevar adelante esta destrucción no puede ser más que un engaño, y sería tan peli-

grosso para el proletariado como todos los gobiernos existentes hoy³⁹".

Bakunin, en *Estatismo y anarquía*, señala que el Estado de Gambetta tanto como el de Thiers, –y con más fuerza y de manera mucho más segura, porque simulará múltiples formas democráticas– garantizará “a la rica y rapaz minoría la explotación, con toda tranquilidad y a una inmensa escala, del trabajo del pueblo”. Él (Gambetta) “sabe que el despotismo gubernamental no es nunca tan temible y violento como cuando se apoya sobre la pretendida representación de la pseudovoluntad del pueblo⁴⁰”.

Llevado por la ola de fondo de la modernidad, el anarquismo introduce en la historia *un nuevo paradigma de lo político* basado en la negación del *poder político*⁴¹, del Estado.

Las formas tradicionales de la organización de la ciudad contienen la idea de la dominación justa, y esto bajo las tres formas que reconocían los griegos: monarquía, oligarquía y democracia. La *polis* no es pensable sin una instancia en que se exprese la *arkhé politiké* (el mando político) depositario de la coacción legítima para mantener el orden, hacer la guerra y someter a los desviados. La *mayoría* en la Asamblea es la fuente del poder delegado en democracia.

De este modo, en la democracia directa la mayoría tiene, además del poder de decidir y de actuar (capacidad, *potentia*), un poder de imponerse (dominación, *potestas*) sobre la minoría. E incluso, si el voto de la Asamblea fue consecuencia de un complot oligárquico, es la propia Asamblea la que votó la supresión –para todos– de la democracia en el año 411 a. C.

No es solamente contra la democracia representativa que se eleva la crítica anarquista, sino también contra la “ley de la mayoría”, porque el pueblo no es una unidad, un cuerpo con una cabeza y todavía menos con dos, sino un colectivo múltiple y conflictivo, de lo que se sigue que las asambleas primarias no tienen el poder de imponer su decisión a aquellos que no participen de ellas, y que no hayan tomado decisiones en común.

El anarquismo mantiene, de la democracia, el principio fundamental de la voluntad del pueblo. La soberanía, o lo que es lo mismo, la *autonomía*, individual y colectiva, no es ni

delegable ni representable, pertenece al *sujeto de la acción* (sujeto concebido, contrariamente a la teoría liberal, no como sujetado sino como *el agente* –sociohistórico– *del acto*, sea individual o colectivo).

A pesar de la importancia y la extensión del movimiento anarquista a fines del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, las oligarquías bien pensantes y la *intelligentsia* occidental lograron escamotear a la historia ese espectro que había osado atacar el sacrosanto “principio de autoridad”. Para poder hacerlo, tuvieron a su favor dos grandes guerras, los totalitarismos nazi y fascista, la represión brutal de toda insurrección, en Rusia, en Alemania, en España, el monopolio de la ideología revolucionaria por parte del Estado bolchevique y la guerra fría. ¿Hay que asombrarse de que las *masas* permanezcan apáticas, como aleladas, frente a tal barbarie?

El pueblo, desposeído de las ilusiones revolucionarias, sin voluntad, se ha vuelto sumiso ante la “opinión pública” y “ampliamente conformista” frente al orden establecido.

LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD POPULAR

La sociología americana –o más bien una parte de los sociólogos de los años '40 y '50 ampliamente promovidos por la prensa– formuló las bases de una nueva ideología, llamada *el fin de las ideologías*.

Seymour Martin Lipset constata un cambio en la vida política occidental que, según él, expresa una realidad social: los problemas políticos fundamentales de la revolución industrial fueron resueltos, los obreros conquistaron la ciudadanía industrial y política, y los patrones aceptaron la asistencia social y una relativa intervención reguladora del Estado. Las personas tendrán todavía sus opiniones de izquierda o de derecha, y “la lucha democrática de clases continuará, pero será una competencia desprovista de toda ideología, sin banderas rojas ni desfiles del 1º de Mayo”. La democracia, nos dice Lipset, no es la búsqueda de una sociedad más justa, ella “es la sociedad justa en acción”. Y desde ese punto de vista, el *conformismo*

que señalaba Riesman⁴² a fines de los años cuarenta no es una cosa mala del todo, las *élites* en democracia (¡sic!) deben contar con el conformismo e incluso con la apatía de las masas para poder llevar adelante una política razonable⁴³. Es así que “el elemento característico, el elemento más precioso de la democracia, es la formación de una elite política en la lucha competitiva para obtener los votos de un electorado esencialmente pasivo⁴⁴”.

El mismo año en el que Lipset publicaba *Political Man* (1960), Daniel Bell hacía lo propio con el resonado *Fin de las ideologías*. Bell sostiene también que en el mundo occidental existe un acuerdo general sobre los problemas políticos: la aceptación de un cierto Estado social, el deseo de un poder descentralizado, el reconocimiento de un sistema de economía mixta y de pluralismo político. “Para la *intelligentsia* radical las antiguas ideologías perdieron su ‘verdad’ y su poder de persuasión.⁴⁵”

Paralelamente, del lado europeo, se reconoce a la democracia como habiendo entrado después de 1945 en un período de estabilización, de triunfo y de pacificación. El trabajo de reforma permitió sobrepasar “las enfermedades infantiles de la sociedad industrial” y nuestra época se aleja “de las estridencias conceptuales de hace un siglo”. *La unificación ideológica* inscribe de aquí en más la expresión de divergencias en el interior *de un acuerdo* sobre el principio de las libertades democráticas⁴⁶.

Debemos comprender que esas libertades democráticas son por cierto las mismas que Benjamin Constant reagrupaba bajo el calificativo de “libertad de los modernos”, todas ellas compatibles y coherentes con un gobierno representativo, ya que, según una nueva definición, la democracia es “el gobierno representativo en base al derecho de los individuos⁴⁷”. No debemos olvidar, sin embargo, que detrás del régimen más democrático vela en la sombra, como lo había revelado Giovanni Botero, la guardiana de todo poder político, la *razón de Estado*.

Habiendo entrado por las amplias vías de la ideología dominante, pasamos insensiblemente de *la voluntad del pueblo* al *gobierno representativo*, en ese momento el espíritu

crítico nos alerta: ¿cómo puede llevarse a cabo tal transustanciación?

La Revolución de 1789 había planteado el problema sin poder resolverlo, pero la acción insurreccional aportaba una fuerte presión en favor de la soberanía popular que ejercía entonces una “supremacía activa sobre todos los poderes delegados”. Así en la democracia naciente resonaban de nuevo los acentos de la democracia directa y, con ella, la noción de autogobierno, o, mejor todavía, de *autonomía*. Después de la Restauración, cuando la “revolución burguesa” se estabiliza, la inversión decisiva de la significación de la palabra democracia se impondrá en todas partes, inversión fundada sobre la *transferencia simbólica de la soberanía* constitutiva del *espacio público de la representación*: el pueblo (el colectivo que forma una sociedad), tiene una soberanía virtual que está representada por la capacidad de acción y de decisión del gobierno, poder delegado. A partir de allí se pudo afirmar que “la soberanía es de esencia representativa; ella no se ejerce más que por la representación⁴⁸”. Oposición flagrante con Rousseau, que creía “*que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede estar representado más que por sí mismo; el poder bien puede transmitirse, pero no la voluntad*⁴⁹”.

Dos factores deben intervenir para que tenga éxito esta operación alquímica creadora de la democracia representativa. El primero es la interpretación de la *representación* por fuera de su significación política precisa, es decir que la idea de la voluntad del mandante que deposita en otro la ejecución de un mandato controlado es abandonada. En su lugar, se introduce un proceso de figuración, simbólico o escenográfico, que establece una relación especular entre el polo de poder y la sociedad⁵⁰. La instancia política instituida como diferente y separada de la sociedad –el Estado– es el lugar de ejercicio del poder (capacidad de actuar y de ordenar). En virtud de este proceso de figuración, el poder político se convierte en el representante de la fuente de donde extrae su legitimidad: la sociedad civil (el pueblo), que sigue siendo, él, el lugar en donde el poder se aplica. La liturgia del sufragio universal es la forma pública mediante la cual el pueblo abdica ritualmente su soberanía.

El segundo factor es consecuencia del mantenimiento sin discusión, como si fuera un hecho ineluctable en la institución de la sociedad, de la disociación del cuerpo político y del gobierno. Esta disociación sanciona la alienación de la capacidad instituyente de lo colectivo entre las manos de una minoría, generaliza el paradigma ancestral dominantes-dominados, y opone, antes de toda veleidad de legitimación, la esfera del poder político a la gran masa de súbditos.

La modernidad dejó al poder sin una justificación venida de afuera. La función simbólica que cumple el *sistema representativo* reside en el pase de magia que hace creer en la intercambiabilidad de una soberanía que de hecho no pertenece más que al poder político. Existe un secreto o un enigma en el orden representativo, confiesa Marcel Gauchet⁵¹. Guizot lo había ya sospechado cuando escribía: “Hay algo verdadero, muy verdadero, en el hecho de que todos estén de acuerdo en reconocer que la sociedad actual es democrática. *Pero hay también algo oscuro, muy oscuro incluso*⁵²”.

De este modo, por detrás del *espacio público de la representación* –espacio en donde se despliega la democracia moderna–, se oculta de manera solapada y subrepticia la clave del orden representativo: es el poder político mismo el que debe significarse o representarse como dependiente⁵³ de la sociedad porque ha perdido el apoyo del “más allá”. Y entonces el *régimen establecido*, al servicio de la oligarquía político-financiera reinante, se hace llamar democracia representativa. La transformación semántica se ha cumplido. El poder queda en manos de “la minoría”. Por lo tanto, yo vuelvo a decir, siguiendo el ejemplo de Proudhon: “–¡Y bien! ¿Usted es demócrata? –No. Yo soy anarquista”.

Nota

Durante la Gran Revolución, los derechos de las secciones (o asambleas de distritos) a tener asambleas permanentes habían sido proclamados en todas partes de Francia después del 25 de julio de 1792.

En septiembre de 1793, a iniciativa de Danton y del Comité de Salud Pública, se decidió que las asambleas de las secciones ya no serían permanentes, y que se reunirían solamente dos veces por semana, entre las cinco

de la tarde y las diez de la noche. Los militantes *sans-culottes*, para eludir la ley, decidieron crear las *asociaciones populares* y reunirse entonces en asambleas populares.

Como lo constata Albert Soboul: “*Dos concepciones se oponían. La de los sans-culottes, de la que se hace intérprete Varlet: el pueblo puede reunirse en asamblea donde y cuando quiera, su soberanía no puede estar limitada... Esta concepción de la soberanía popular total no podía ser admitida ni por la Convención ni por los Comités de Gobierno bajo riesgo de aniquilar toda acción gubernamental: adeptos de una concepción burguesa y parlamentaria, negaban al pueblo, una vez proclamada su soberanía política y sus poderes delegados, ese poder de vigilancia del que los sans-culottes eran tan celosos.*” (Véase Eduardo Colombo, *De la polis y del espacio social plebeyo*, op. cit. [*De la polis et de l'espace social plébéien*, folleto, París, 1990.]

Notas

- ¹ Benjamin Constant: “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes”. En *Les libéraux*, Pierre Manent, París, Gallimard, 2001, pág. 447. [Edición en español: *De la libertad de los antiguos y de los modernos*, México, Partido Revolucionario Institucional-CEN, 1974.]
- ² *Ibidem*.
- ³ Según Morris Jones, la apatía política es un signo de comprensión y de tolerancia y, también, “un contrapeso más o menos eficaz para los fanáticos que constituyen el verdadero peligro que amenaza a la democracia liberal”.
- ⁴ Véase Eduardo Colombo, “Del poder político”, en este mismo volumen. [“Du pouvoir politique”, *Réfractons* N° 7, 2001.]
- ⁵ Alexis de Tocqueville, *L’Ancien régime et la Révolution*, París, Gallimard, 1952, pág. 207. [Edición en español: *El Antiguo Régimen y la revolución*, Madrid, Guadarrama, 1969.]
- ⁶ El Bloque imaginario: las representaciones imaginarias centrales –construcciones sociales de la significación– que organizan los “posibles históricos”, y dan la forma del régimen que se impone frente a todas las otras formas alternativas. Véase mi texto: “De la polis y del espacio social plebeyo”, en *El espacio político de la anarquía*. Montevideo, Ed. Nordan-Comunidad, 2000 [*De la Polis et de l'espace social plébéien*, París, 1990. (Folleto, 40 páginas).]
- ⁷ *Démos*, como nuestro “pueblo”, tiene una doble connotación. Designa por una parte al cuerpo cívico en su conjunto –“el *démos* decidió”, “el pueblo soberano” –, pero se lo aplica también al bajo pueblo, a los pobres, la plebe, el populacho. Véase Moses I. Finley, *L’invention de la politique*, París, Flammarion, 1985, pág. 22. [Edición en español: *El nacimiento de la política*, Barcelona, Crítica, 1983.]
- ⁸ Eurípides, *Las Suplicantes*, 405-408.
- ⁹ Aristóteles, *Política*, VI, 2, 1317a, 40.
- ¹⁰ Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, París, Payot, 1976 [P.B.P., 2003, pág. 127].

- ¹¹ *Ibidem*, pág. 139.
- ¹² *Ibidem*, pág. 140.
- ¹³ “Hombres” es una palabra que se pretende genérica para “hombres y mujeres”, pero Atenas reducía enormemente el “cuerpo político” con la exclusión de las mujeres, de los extranjeros y de todos aquellos que estaban constreñidos a la esclavitud –reducción imperdonable en nuestra época–.
- ¹⁴ Véase Cornelius Castoriadis, “La polis grecque et la création de la démocratie”, en *Domaines de l’homme*, París, Seuil, 1986. [Edición en español: *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1995.]
- ¹⁵ Eduardo Colombo, “L’État comme paradigme du pouvoir”, en *l’État et l’Anarchie*, Lyon, ACL, 1985. [En español en *El lenguaje libertario*. Christian Ferrer –compilador– Ed. Altamira, Buenos Aires, 1999.]
- ¹⁶ Thomas Hobbes, *Léviathan*, París, París, 1971, capítulo XVIII, pág. 179. [Existen varias ediciones en español.]
- ¹⁷ Thomas Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, París, Librairie générale française, 2003, pág. 241. [Edición en español: *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.] En este texto, Hobbes escribe que la política instituida se presenta bajo tres especies: democracia, aristocracia y monarquía.
- ¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, libro I, capítulo V, pág. 359. En *Œuvres complètes*, Vol. III, París, Gallimard, 1964. [Varias ediciones en español.]
- ¹⁹ Véase Eduardo Colombo, *De la polis y del espacio social plebeyo*, *op. cit.*
- ²⁰ Citado en Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, París, Gallimard (Folio), 2000, pág. 54.
- ²¹ *Ibidem*, pág. 27.
- ²² Véase Robert Wolff, *En defensa del anarquismo*, Montevideo, ed. Nordan-Comunidad, 2004.
- ²³ En Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, pág. 30.
- ²⁴ Robert Michels, *Les partis politiques*, París, Flammarion, 1972. Sexta parte, capítulo II. [Edición en español: *Los partidos políticos, un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, dos tomos, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.]
- ²⁵ En Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, pág. 58.
- ²⁶ Véase Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, páginas 60-61.
- ²⁷ Piotr Kropotkin, *La Grande Révolution*, París, Stock, 1909, pág. 731. [Edición en español: *La Gran Revolución Francesa*, Buenos Aires, Editorial Proyección, 1976.]
- ²⁸ Aristóteles, *Política*, III, 1279b, 25-30, 40. “... la diferencia verdadera que separa la democracia y la oligarquía una de la otra, es la pobreza y la riqueza”.
- ²⁹ Benjamin Constant, “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes”, en Pierre Manent, *Les Libéraux*, París, Gallimard, 2001, páginas 441-442.
- ³⁰ Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, pág. 95.
- ³¹ Una Carta que reconoce a la “nación” una representación muy reducida; el voto es censitario.
- ³² “El sistema representativo es una procuración dada a un cierto número de hombres por parte de la masa del pueblo, que quiere que sus intereses sean

- defendidos, y que sin embargo no tiene tiempo de defenderlos ella misma en todo momento.” Benjamin Constant, *op. cit.*, pág. 457.
- ³³ Véase Pierre Paul Royer-Collard, en *Les Libéraux*, *op. cit.*, páginas 480-486.
- ³⁴ Citado por Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, pág. 128.
- ³⁵ Revista francesa de sociopolítica dirigida por Pierre Nora y como redactor Marcel Gauchet.
- ³⁶ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, cuarta parte, capítulo VI. ¿Qué especie de despotismo temen las naciones democráticas?
- ³⁷ “De la démocratie dans les sociétés modernes”, 1837, citado por Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, pág. 137.
- ³⁸ Véase *De l’Histoire du mouvement ouvrier révolutionnaire*, actas del coloquio internacional “Pour un Autre Futur” (Por otro futuro), París, CNT-RP / Nautilus, 2001.
- ³⁹ James Guillaume, *L’Internationale. Documents et souvenirs*, segundo volumen, 1872-1878, París, Gérard Lebovicvi, 1985.
- ⁴⁰ Véase Mijail Bakunin, *Étatisme et anarchie. Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol 4, pág. 221. [Ediciones en español: Bakunin, *Estatismo y anarquía*, Buenos Aires, Utopía Libertaria, 2004, 231 pp.; Estatismo y anarquía. *Obras completas* de Miguel Bakunin, Vol. V, Editorial “La Protesta”, Buenos Aires, 1929, p. 234.]
- ⁴¹ El poder político se define aquí como la confiscación entre las manos de una minoría de la capacidad instituyente de lo colectivo (de la sociedad). Véase *Del poder político*, en este mismo volumen.
- ⁴² David Riesman, *The Lonely Crowd*, Yale University Press, traducción francesa, *La foule solitaire*, París, Arthaud, 1968. [Edición en español: *La muchedumbre solitaria: un estudio sobre la transformación del carácter norteamericano*, Buenos Aires, Paidós, 1964.]
- ⁴³ Véase Lipset, Seymour Martin, *Political Man*, Nueva York, Doubleday & Comp., 1960. [Edición en español: *El hombre político. Las bases sociales de la política*, Buenos Aires, Eudeba, 1977. Capítulo XIII, “¿El fin de toda ideología?”.]
- ⁴⁴ S. M. Lipset, citado por Moses I. Finley, *op. cit.*, pág. 57.
- ⁴⁵ Daniel Bell, *The End of Ideology*, Free Press, Londres, 1962. [Edición en español: *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos, 1964, p. 547.]
- ⁴⁶ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, París, Gallimard, 2002, pág. 378. [Edición en español: *La democracia contra ella misma*, Rosario, Homo Sapiens, 2004.]
- ⁴⁷ Marcel Gauchet, *La Révolution des pouvoirs*, París, Gallimard, 1995, pág. 14.
- ⁴⁸ *Ibidem*, pág. 47.
- ⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Le Contrat Social*. Libro II, capítulo I.
- ⁵⁰ Véase Marcel Gauchet, *La Révolution des pouvoirs*, *op. cit.*, pág. 37. Cambiar la representación política por la representación simbólica es un reconocimiento implícito de la verdad de la posición de Rousseau, y un retorno a un Royer-Collard mejorado, porque “la opinión de la nación” se ha vuelto un actor cívico, “un doble inseparable del universo del sufragio”. Se llama “opinión general” la opinión “de las personas que no tienen realmente opinión”, pág. 38.

⁵¹ *Ibidem*, pág. 284.

⁵² Citado por Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, *op. cit.*, pág. 132.

⁵³ Dependiente de la sociedad, lo es en un sentido más profundo y más verdadero, como el amo es dependiente del esclavo sin que por ello sus lugares respectivos se conviertan en intercambiables.

“¡Los anarquistas no votan!”

Con cierta frecuencia escuchamos esta afirmación. ¿Es verdadera?

EL VOTO

Veamos primero qué es votar.

- I. El voto es un procedimiento que permite expresar una opinión o una voluntad. Según la etimología latina, *votum* es el participio pasado de *vovere*: invocar (*Littre*), hacer voto de, dar o negar el propio voto. Votar es dar la propia voz al cabildo (en las antiguas cofradías religiosas). Se puede votar de diferentes modos, como por ejemplo por órdenes o por cabeza. El sufragio, o voto, es un método que sirve habitualmente para extraer una mayoría (relativa, simple, de 3/4, etc.) No tiene sentido más que en los casos en que se puede considerar que *la existencia de una opinión mayoritaria* es pertinente a la cuestión.
- II. Votar, entonces, es dar una opinión (en sentido amplio) sobre algo o sobre alguien, en general para constituir una mayoría. Dar el propio voto puede servir en una deliberación o en una elección: en este último caso, esto permite elegir (las palabras *electio* y *eligere* significan elección y elegir) entre dos o varias personas que se postulan para un cargo institucional. También se puede utilizar el voto para *eligere* una estrategia o, mejor incluso, para afirmar o negar un punto de vista.
- III. El voto sirve para delimitar una mayoría, es cierto, ¿pero para qué sirve una “mayoría”? Seguramente no para tener razón. Pero allí donde las opiniones divergen acerca de cuestiones de oportunidad o de táctica, allí donde los argumentos no son convincentes –e incluso, una vez más, no se trata de cuestiones

de principios o valores— por ejemplo, para decidir qué día se lanza una huelga o para saber si se está o no de acuerdo para hacer un número especial de una revista, la decisión por mayoría se convierte en un procedimiento útil.

IV. Para los anarquistas, entonces, es preciso considerar el voto en relación con *la pertinencia de una mayoría*.

Primero: La ley de la mayoría propia a la democracia directa o indirecta (fácilmente criticable y criticada a nivel de la filosofía política del anarquismo) no es una “ley” que se impone a los anarquistas: toda toma de decisión, todo compromiso debe ser libremente adquirido o aceptado.

Segundo: El *libre acuerdo* excluye la mayoría formal obtenida por un voto. Innumerables decisiones, situaciones, circunstancias, escapan al recurso a una mayoría cualquiera. La “mayoría” de personas, la mayoría en una asamblea, no conoce la verdad, ni puede pretender tener razón, no sabe ni mejor ni peor que yo, o que usted, o que ustedes, lo que es necesario hacer (se puede decir que una asamblea de sabios tiene la inteligencia del más débil de sus miembros).

Tercero: En materia de valores, de “principios”, de conocimientos, pedir que se tome una decisión “por mayoría” es una inepticia.

Me niego a participar en una votación en donde fuera necesario decidir si la libertad es preferible a la esclavitud, o si la teoría inmunológica de la “selección clonal” es verdadera.

Pero si se trata de encrucijadas estratégicas grupales, si es preciso emprender actividades comunes, si hace falta ponerse de acuerdo para elegir una orientación más que otra —y yo, como individuo, no pienso que esta elección afecte mis valores (mis principios)— puedo muy bien aceptar como método útil la participación en una decisión tomada por mayoría.

Corolario: en un grupo anarquista o en una asamblea, *si en conjunto* se decidió recurrir a una decisión por mayoría, y si personalmente *acepto participar en la votación*, entonces me atengo a la decisión mayoritaria (lo cual es una regla de responsabilidad ética).

¿El voto debe ser público o secreto? “Es un gran interrogante”, decía Montesquieu (véase *El espíritu de las leyes*, Libro II, 2) quien, al abordar el problema, se apoya en Cicerón. Éste escribe en el libro III de las *Leyes*: “Lo mejor es sufragar en voz alta; ¿pero se puede hacer que ésa sea la regla?”. Y agrega algunas líneas después: “nunca un pueblo libre sintió la necesidad” de una ley que estableciera el “escrutinio secreto”, aunque “la reclama con insistencia cuando está oprimido bajo el poder y la dominación de los grandes”.

Montesquieu aprueba: “Sin duda cuando el pueblo sufraga los sufragios deben ser públicos¹; y esto debe ser visto como una ley fundamental de la democracia”.

Pero ni Cicerón ni Montesquieu experimentan una fuerte pasión por la igualdad, y encuentran circunstancias atenuantes para todos aquellos que recurren al secreto. El voto secreto –creía Montesquieu– previene las intrigas cuando en una aristocracia el cuerpo de nobles debe sufragar, dado que “todo se hace por medio de intrigas y de cábala entre los grandes” (Lesage).

Por el contrario, Maquiavelo, espíritu avezado en estos asuntos, sabía que bajo la cobertura del secreto se tejen las facciones partidarias. En las *Historias florentinas* (Libro VII, II°), leemos, a propósito de Cosme de Médicis y Neri Capponi: “Neri era de los que habían conquistado su popularidad por caminos legales, de manera que tenía muchos amigos, pero pocos partidarios. Cosme... que había conquistado su popularidad tanto por vías secretas como a la luz del día, tenía amigos y partidarios a montones”.

En realidad, a lo largo de una historia que viene de tan lejos, el voto público o secreto fue acordado o instituido por reyes, tiranos u oligarquías dominantes en función de la oportunidad social o de la coyuntura política y –obviamente– de las relaciones de fuerzas. El grupo dominante, aristocrático u oligárquico, controla mejor desde el exterior una asamblea mediante el voto público (como recordaba Montesquieu: los treinta tiranos de Atenas quisieron que los sufragios de los *Areopagitas* fueran públicos, para dirigirlos según su capricho), y desde el interior mediante el voto secreto.

A mayor poder, secreto extremo: el Colegio Sacro se reúne en *cónclave* (cónclave = cerrado con llave) para elegir al Papa.

El movimiento progresista, socialista y obrero del siglo XIX se opuso en su origen al voto secreto, porque facilitaba la irresponsabilidad y la hipocresía. Y no lo admitió en sus propias asambleas, como continúan haciendo los anarquistas; pero frente a la conquista progresiva del sufragio llamado universal y frente a la realidad de la opresión, la miseria y la explotación, debió aceptar que el secreto del voto constituyera una protección para el obrero o el campesino que podía de este modo escapar al furor del patrón o del señor feudal cuando éstos encontraran el voto “descortés”.

En una asamblea el voto secreto permite disociar lo que se dice y lo que se hace, la opinión y la acción: dar la propia opinión en público según el buen criterio y la razón sensata, y votar bajo la protección del secreto según los intereses más inmediatos o las pasiones más inconfesables.

Para los débiles y los explotados, el voto secreto es una protección que les permite expresar una opinión que no están en medida de asumir. Para los libres e iguales, el voto secreto es un obstáculo que los obliga a contar con el recelo y la tartufería.

En dos palabras, el voto secreto es una necesidad para los oprimidos o los indefensos y un vicio de dogos y de papas.

En la democracia directa (al igual que en el *agora* de la *polis*, o en las reuniones de la *ecclesia*) la palabra era libre (*parrhesia*), e igualitaria (*isegoria*), al igual que en las asambleas *sansculottes*, o en el movimiento obrero revolucionario², se votaba públicamente, a mano alzada, frente a los otros, los iguales, los *homoioi*.

EL SUFRAGIO UNIVERSAL

“Si las elecciones sirvieran para cambiar algo, estarían prohibidas.”

“¡Los anarquistas no votan!” Y es cierto, cuando de sufragio universal se trata, los anarquistas predicán la abstención revolucionaria.

El anarquista se niega a valerse de la boleta electoral para cambiar algo o para participar de la expresión de “la voluntad del pueblo”, porque sabe que esas dos ilusiones son enormes engaños constitutivos de la democracia representativa.

La gente honesta y simple debería saberlo y no lo sabe. Un espíritu libre no puede dejar de sorprenderse viendo alrededor suyo que, incluso cuando se abusa de él y se lo engaña periódicamente, la confianza del elector sobrevive a las decepciones repetidas y a sus propias y cotidianas lamentaciones (Sébastien Faure), y, como un lamentable Sísifo, el elector continuará votando cuando *el poder político* le pida que lo haga.

Sabemos que nuestros argumentos son fuertes pero la razón no es suficiente. El hábito y la costumbre se imponen por sí mismas por la única razón de que el ciudadano los encuentra ya en el tejido social; los recibió al nacer, y seguirá la ley que el poder le dio.

“Entonces, las leyes, escribió Montaigne, mantienen su crédito no porque son justas sino porque son leyes. Éste es el fundamento místico de su autoridad; no tienen otro³”.

El régimen de representación parlamentario despoja al pueblo de su capacidad de hacer o de establecer sus propias normas. Ya durante la Revolución, en el origen de la República, la burguesía jacobina se opone al derecho de las secciones a tener asambleas permanentes. “Si las asambleas primarias –dice Robespierre– son convocadas para juzgar cuestiones de Estado, la Convención resultará destruida”. Palabras que suscitarán el siguiente comentario de Proudhon: “Está claro. Si el pueblo se convierte en legislador, ¿para qué sirven los representantes? Si gobierna por sí mismo, ¿para qué los ministros?⁴”.

Pero el gobierno es necesario, se nos dice, para mantener el orden en la sociedad y para asegurar la obediencia a la autoridad, incluso si ese orden y esa obediencia consagran “la subordinación del pobre al rico, del villano al noble, del trabajador al patrón, del laico al sacerdote”. En síntesis, el orden estatal es jerarquía social, la miseria para la mayoría, la opulencia para unos pocos.

La democracia representativa, que descansa sobre el sufragio universal, no puede más que confortar este orden. Bakunin

pensaba que “el despotismo gubernamental no es nunca tan temible y tan violento como cuando se apoya sobre la pretendida representación de la pseudo voluntad del pueblo⁵”.

¿Pero por qué el sufragio universal no puede expresar más que una pseudo voluntad? Porque encierra tres ficciones, tres verdaderas “*trampas para tontos*”:

- I. Un individuo (un ciudadano o ciudadana), un voto. La igualdad numérica de la institución colectiva que es el sufragio universal lleva a construir diversas unidades abstractas –mayoría, minoría, abstencionistas– a partir de un orden serial que separa y que aísla a los individuos concretos y reales. Esos individuos son los agentes de prácticas sociales diversas, integran grupos sociales, forman parte de una red de relaciones afectivas y cognitivas de trabajo y de ocio, y esos grupos arrastran enormes desigualdades frente al saber, las posibilidades de información, el dinero. La unidad abstracta y artificialmente construida que emana de las urnas sirve así solamente para desempatar, a menor costo que la lucha abierta, la confrontación entre los diferentes grupos políticos y económicos de la clase dominante en su lucha por controlar el gobierno, los partidos políticos, los *mass-media*, la circulación de capitales. Las oligarquías “representativas” que conocemos en el mundo industrializado bajo la denominación de “regímenes democráticos” se apoyan sobre esta *pseudo voluntad* popular –resultado de la igualación o uniformización impuesta en la abstracción numérica por medio del sufragio universal– para mantener la jerarquía social y la apropiación capitalista del trabajo colectivo.
- II. La elección del elector recae, en la práctica, sobre candidatos seleccionados previamente por los partidos políticos. Esos candidatos –salvo en las elecciones municipales de ciudades pequeñas– ya han hecho, por las exigencias institucionales de esos mismos partidos, una larga carrera política; fueron preseleccionados, y no se ve de qué manera alguien rebelde o reacio franquee los primeros escalones de semejante camino y pueda continuar su carrera. Son los partidos los que eligen a los “representen-

tantes del pueblo”, y son ellos quienes solicitan a los electores sus votos.

La voluntad del pueblo, una vez reducida a una unidad numérica –el pueblo no delibera y no decide, son sus pretendidos representantes que lo hacen por él– tiene, para expresarse, la posibilidad de optar en última instancia entre dos o tres personajes políticos, y elige, como se dice, el mal menor. Elegir el mal menor es, en buena lógica, elegir siempre el mal. ¿Y se puede hacer como si se creyera que eso es la voluntad del pueblo?

III. La *representación* que emana del sufragio universal es una delegación global del poder del elector (de su capacidad de decidir) sobre la persona del *representante* durante el tiempo del mandato. Ya se han olvidado las pretensiones de los miembros de las secciones de París en 1789, que ordenaban a sus delegados conformarse a las voluntades de las asambleas primarias. Se olvidó el mandato imperativo o controlado. Se olvidó la revocabilidad en todo momento del delegado. Las “asambleas primarias” pertenecerán de ahora en más a los partidos políticos (si se puede continuar llamando así a esas reuniones convocadas por los “caciques”).

El pueblo, considerado menor, está bajo tutela. Eligió su amo. Y se calla la boca hasta la próxima convocatoria del poder político.

Se llama democracia representativa o indirecta a esta institución en la cual la voluntad del pueblo fue escamoteada por la alquimia del sufragio universal.

El anarquista no quiere actuar en la comedia. No se pliega frente a la autoridad institucional.

“¡Los anarquistas no votan!”

NOTAS

¹ En Atenas, se levantaban las manos.

² Véase mi escrito “De la polis et de l’espace social plébeien”. [En español: El espacio político de la anarquía, *op. cit.*]

³ Montaigne, Ensayos, III, XIII, “De la experiencia”. [Existen varias ediciones en español.]

- 4 Pierre-Joseph Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, Paris, Édition de la Fédération Anarchiste Française, 1979, pág. 119.
- 5 Mijail Bakunin, *Étatisme et anarchie. Œuvres complètes*, Paris, Champ libre, 1976, vol. IV, pág. 221. [Edición en español, *Estatismo y anarquía*, Utopía Libertaria, 2004.]

APÉNDICE

LA SÍNTESES REVISIONISTA Y EL BLOQUE NEOLIBERAL.
REVOLUCIÓN E HISTORIA. REVISIONISMO Y POLÍTICA

“Afortunadamente, *revolución*, en este país, ya no es más que un término afectado.”

Bernstein, enero 1899 ¹

¿Existe en nuestra sociedad un imaginario “progresista” o revolucionario? Mi respuesta es sí. ¿Ese imaginario es unívoco, cerrado, de una sola pieza? Mi respuesta es no.

De la misma manera, ¿existe un imaginario conservador o reformista? Evidentemente. ¿Los hechos históricos son mejor interpretados en el interior de un imaginario revolucionario, o por el contrario sustentan o apoyan un revisionismo reformista? Elija, y usted sabrá inmediatamente si es reformista o revolucionario.

¿Es posible decir algo sobre la sociedad, interpretar el comportamiento humano, las instituciones, la historia, por fuera de todo punto de vista dependiente de la situación del intérprete, de sus valores, de sus deseos, de sus prejuicios? Yo pienso que no es posible totalmente, pero que el juicio pertinente, el peso de los argumentos, el conocimiento, nos permiten acercarnos a una comprensión razonable del mundo en que vivimos. Sin olvidar que el ejercicio de la razón es tributario del pensamiento crítico, de la importancia de la “negación”, del no-conformismo. El mayor obstáculo al *libre examen* es la sumisión a la *épistémé*² de una época.

Como era previsible conociendo otros trabajos de Pietro Adamo, el tipo de ideología política que se expresa en el artículo publicado en *Libertaria*, N° 1, 2004, es la reproducción de la posición contrarrevolucionaria en su vertiente liberal, que vuelve insistentemente sobre la escena política cuando el imaginario utópico deserta el imaginario colectivo. Las ideas que él quiere combatir son las mismas que fustigaba Burke, esas

“ficciones monstruosas” propagadas por la Gran Revolución: la voluntad del pueblo, la libertad fundada sobre la igualdad y no sobre los antiguos privilegios. Igualdad ante la ley, de acuerdo, dice la Revolución burguesa, pero no esa horrible igualdad plebeya que reclama la *igualdad de hecho*, la nivelación de rangos y fortunas. La igualdad, consecuencia necesaria de la infinita diversidad de los seres humanos y condición necesaria de su libertad.

Para analizar la increíble cantidad de amalgamas y confusiones que contiene dicho artículo, sigamos los pasos de una clínica correcta y reconozcamos primero los signos superficiales y visibles a simple vista del mal, antes de confirmar el diagnóstico.

Adamo escribe: “*‘Il popolo’*, ci dice Colombo, (...) *fato da ‘uomini e donne che, cercando lo impossibile’*, “*construiscono la liberta umana*”. “*Roux e Colombo (¡bravo por la pareja!) sono ipnotizzati*”³ por el mito del pueblo y no ven los persistentes rasgos de tradicionalismo y de conservadurismo que muestran las masas. Por Roux, que hablen sus escritos, su vida y su muerte.

Un sano consejo nos dice que antes de ponerse a escribir habría que aprender a leer. Yo escribí que el pueblo, el colectivo humano existente, real, múltiple y viviente, contiene *en su seno* la miríada de rebeldes que construyen la libertad humana. Y es absolutamente cierto. Conozco personalmente, en diferentes países y en continentes diversos, un prolífico puñado de esos combatientes. Y no me cabe duda que existen muchos otros que no conozco. Que el pueblo contenga en su seno disidentes, rebeldes y herejes (¡en qué otra parte podrían estar!) no quiere decir que el pueblo, como tal, sea revolucionario, ni “progresista”.

Pueblo en camisa negra, parda o descamisado, mayorías complacientes o encandiladas por el líder, o más prosaicamente, pueblo pasivo, apático, conformista, de las democracias capitalistas-neoliberales: ¿podrían serme desconocidos? ¿Podría ignorarlos? Yo vivo en esas democracias y mi juventud nació a la política bajo una de esas formas de fascismo o de autoritarismo populista.

Y si bien el sufrir la opresión de mayorías populares no fue

la causa de mi adhesión al anarquismo, ese sentimiento es una buena razón para sostenerlo, ya que el anarquismo, desde su origen, al diferir de la democracia directa, se opone a la ley de la mayoría y mantiene firmemente la autonomía del sujeto de la acción.

La confusión en la que cae Pietro Adamo consiste en no tener en cuenta dos extensiones semánticas diferentes de “pueblo”, distinción que lleva a considerar un problema mayor de la filosofía política.

Nuestra palabra “pueblo” es ambigua, lo mismo que *demos* o el latín *populos*, designa la totalidad del cuerpo político, o la sociedad civil en su conjunto –como en las expresiones “el *demos* decidió” o “el pueblo soberano”–, pero se la aplica también para referirse a los pobres, la multitud, las masas, la canalla. Cuando se introduce la distinción entre ricos y pobres, para nombrar a los primeros, los griegos de la época clásica decían los dignos (*chréstoi*), los notables (*gnórimoi*), los bien nacidos (*gennaioi*); los segundos, el pueblo, eran los golfos o truhanes (*poneroi*), el populacho, la turba (*ochlos*). En latín los *boni* o los *optimi* se diferenciaban de la *plebs*, de la *multitudo*, de los *improbi*. Nosotros decimos las elites y el pueblo, o las clases populares. Según Finley, los oradores griegos o romanos pasaban de un sentido al otro sin temor a ser mal comprendidos, y para criticar a la democracia jugaban libremente con términos como *demos* o *populos*⁴.

Si queremos dar a “la voluntad del pueblo” la dimensión que le corresponde en la filosofía política, debemos situarnos en el nivel de la inmanencia de la acción humana que *instituye* la sociedad: las normas, las formas institucionales, el régimen político. Como escribió Castoriadis: “¿Qué habrían podido pensar Platón y Aristóteles de la política si el pueblo griego no hubiera creado la *polis*?⁵”.

Si esa capacidad simbólico-instituyente del colectivo humano es expropiada por una *minoría* (y desde un punto de vista puramente teórico aun por una *mayoría*) que dicta la ley al conjunto de la sociedad, se constituye el *poder político* (simplificando, el Estado). Que la justificación de ese poder sea mítico-religiosa, naturalista o democrático-representativa, es secundario para mi propósito actual. En política, siguiendo una ló-

gica normativa (lo que es bueno o deseable) nos enfrentamos con dos opciones: o bien pretendemos que todos, –“el pueblo”–, nos autogobernemos, nos demos las normas institucionales que nos conciernen, o bien es la oligarquía, la elite, que nos somete a su ley.

La sociedad tradicionalmente dividida en dominantes y dominados, en estamentos, órdenes, clases sociales, conflictos de grupos, sin olvidar las naciones y las diferencias étnicas, fue siempre una sociedad jerárquica, heterónoma, en la que los grupos y las clases dominantes se otorgaron los privilegios y las riquezas, explotando el trabajo de esclavos, siervos o proletarios. Los pobres, al ser siempre la mayoría, no fueron nunca una clase dominante.

El esfuerzo del movimiento anarquista se centró constantemente en la necesidad de transferir al colectivo social la capacidad de decisión, combatiendo el poder político en manos de la minoría, creyendo que los explotados y oprimidos –clase alienada, miserable, propensa a todas las bajezas, desposeídos del “saber”, ese capital oculto de la burguesía–, por su condición misma de sometidos (*assoggettati*)⁶, eran la única fuente posible de un cambio revolucionario de la sociedad. ¿Se puede sensatamente esperar que los ricos renuncien espontáneamente a sus riquezas? ¿Que los poderosos combatan la autoridad y el poder? La servidumbre voluntaria y la obediencia son formas ordinarias y extendidas de la vida en toda sociedad jerárquica, las revoluciones son las situaciones extraordinarias. Y sin embargo, no me pidáis la lista interminable de sublevaciones y resistencias que jalonan la historia desde la rebelión de los esclavos del 70 a.C.⁷, hasta nuestra época: la Comuna del 71 y la de Baviera en 1919, Kronstadt en el 21, Barcelona en el 37, Budapest en el 56.

Pero para nuestro revisionista el “*ethos razionalista e ‘progressivo’ in termi moderni*”⁸ no se encuentra en los revolucionarios, ni en el radicalismo religioso de la Revolución Inglesa, ni en el radicalismo ateo de la Revolución Francesa, sino, “*forse molto di piu*” en el “*re, la corte, l’episcopato*” y en su tentativa de “*modernizzazione dello stato*”⁹ (¡Por los manes de Burke!). El pueblo, los pobres, la canalla, los *sans culotte*, no comprendiendo nada, defendían *valori popolari*, “*conservatori*,

fedeli alla tradizione"¹⁰, y seguramente quemaron los castillos y cortaron la cabeza al rey para evitar el progreso y retardar la modernidad.

Volviendo seriamente sobre el tema, es necesario preguntarse hasta dónde hubiera ido la burguesía¹¹ en el camino de la revolución sin la acción insurreccional, sin las asambleas primarias de los barrios (*faubourgs*), sin las Jornadas revolucionarias, mal que le pese a *los revisionistas*, que han "*creativamente*" contrapuesto una revaluación "*della politica parlamentare ed elitaria, considerata il terreno vitale dell'impulso al cambiamento istituzionale*"¹² (página 52, tercera columna). (Además de Adamo, en mi conocimiento ni el mismo Furet se arriesga a un juicio tan brutal sobre la Gran Revolución¹³.)

ROUX Y LOS ENRAGÉS

"Winstanley, el 'Digger' ['excavador' o 'nivelador'], ¿era anarquista? ¿Era un *sans-culotte*, para retomar la fórmula de un Carlyle a propósito de los Niveladores...? 'Anarquista', pretendieron algunos, así G. Woodcock, que lo dijo en dos ocasiones... haciendo de él un precursor" (con Lao Tse, Godwin y Proudhon) de Bakunin o de Kropotkin. Los presbiterianos, como enemigos, esgrimían la misma acusación agrupando las tres A: "*atheist, anabaptist and anarchist*"¹⁴.

Personalmente creo que es abusivo calificar de "anarquistas", en el sentido moderno del término, a lejanos precursores sólo porque encontremos en ellos algunos rasgos, siempre imbuídos de arcaísmos, de lo que hoy en día llamamos anarquismo.¹⁵ Ni Roux, ni Varlet, ni los *rabiosos*, eran, obviamente, anarquistas. Pero ¿podemos decir que ellos depositaron en el espacio público plebeyo, algo, una semilla, que podría ser vista como el germen de la libertad anárquica? Seguramente que sí. Y cualquiera que sepa de anarquismo un poco más que Pietro Adamo de cultura *asirio-babilónica*¹⁶, se daría cuenta rápidamente por qué. La libertad para el anarquista es un valor que no puede existir más que en sinergia con otros valores, fundamentalmente con la igualdad. De Roux no retengo otra cosa que sus palabras memorables en la tribuna de la Conven-

ción: “*La libertad no es más que un fantasma vano... La igualdad no es más que un fantasma vano...*” cuando los ricos, las clases que poseen la riqueza social, pueden continuar explotando el trabajo de las clases pobres e imponiéndoles sus condiciones. La “cuestión social” estaba en el centro de la preocupación de los *rabiosos*.

En realidad –como lo escribí en otra ocasión–, los *rabiosos* no constituyeron en ningún momento ni una organización regular, ni una corriente uniforme de ideas; ellos fueron sobre todo los representantes de una actitud radical de las clases pobres contra los ricos y contra el poder de los jefes, apoyándose sobre las asambleas de base. Militantes oscuros, la historia los redujo a tres nombres: Jacques Roux, Théophile Leclerc d’Oze y Jean-François Varlet, a los que habría que agregar el de Claire Lacombe. Michelet, que no fue nada indulgente con ellos, reconoce sin embargo que si Robespierre les temía más que a los hebertistas era porque los *rabiosos* estaban “*transportados por un soplo vago todavía, pero que se fijará quizá, tomará forma y planteará una revolución frente a la Revolución.*”¹⁷

“Ese movimiento radicalmente contestatario no podía más que quebrar la esperanza de una revolución nacida de la alianza entre las clases esclarecidas y el pueblo”¹⁸, escribe Richet retomando la opinión de los patriotas de 1789. Es así como las jornadas de septiembre del 1793 fueron seguidas por medidas represivas: el Comité de Salud Pública mantiene firmemente el poder político en sus manos, limita las asambleas de sección y pone en prisión a los líderes *rabiosos*; Roux, primeramente embastillado en Sante-Pélagie, es transferido a Bicêtre donde se suicida. La presión popular sobre el gobierno revolucionario toca a su término. “El fin de los *rabiosos* significaba el fin del movimiento seccionario”¹⁹, lo que marca también el ocaso del impulso revolucionario. Como reconoce Furet, el Terror se vuelve un instrumento exclusivo del clan robespierrista.²⁰ Las campanas tocan a rebato, pero el pueblo no se mueve el 9 de Termidor.

Lo que el revisionismo neoliberal, en sintonía con la historiografía contrarrevolucionaria, trata de ocultar y de ahogar con la sangre del Terror son las aspiraciones de la plebe. “Las leyes fueron crueles para con el pobre, porque no fueron

hechas más que por los ricos y para los ricos.” (“Manifiesto de los *rabiosos*”). Y esas aspiraciones siempre se presentaron acompañadas por una reivindicación de democracia directa: decisión en asambleas primarias, mandato imperativo, revocabilidad de los delegados.

El imaginario revisionista ocupa una parte importante en la presión que ejerce en dirección del pensamiento único el bloque neoliberal, que se autopresenta como el marco irrecusable de la democracia occidental posttotalitarismos. Agitar la *cuestión social*, pensar que la *revolución* es no sólo un hecho histórico sino también un momento necesario en el camino de un cambio profundo de la sociedad jerárquica, trae como consecuencia que inmediatamente uno se transforme en un defensor del Gulag, tentado por el totalitarismo, partidario del “*stato di polizia novecentesco*”²¹, en un “jacobino-marxista” retardado que ni siquiera sabe que lo es. ¡Oh, las vueltas de la historia! Unos cuantos años atrás, cuando reinaba la *intelligentsia* marxista, mi anarquismo era tachado de ideología pequeño burguesa o de ser un liberalismo –o un socialismo, según conviniera– utópico que ponía la libertad por encima de la indispensable toma del Palacio de Invierno y de la necesaria hegemonía del proletariado. Hete aquí que ahora, e inversamente, mi artículo en *Libertaria* criticando el “*preteso*” neoliberalismo de Nico Berti, es un ejemplo paradigmático *di fede nel materialismo storico e “nelle facoltà palingenetiche della classe operaia”*; en pocas palabras, me han convertido en defensor de “*una serie di fantasie storico-storiografiche*”²² propias de la vulgata marxista.

Así como el marxismo combatía violentamente el radicalismo libertario y antiestatista del anarquismo, el neoliberalismo imperante no tolera en el anarquismo su componente socialista –colectivista o comunista en el sentido original de esos términos– es decir su raíz plebeya, su incontestable consustanciación con las reivindicaciones igualitarias.

Emboscada detrás de la crítica intelectual de la revolución y pronta a saltar frente al menor argumento contradictorio, se perfila la *imagen emocional* del motín, roja como la sangre vertida, negra como el dolor y la muerte: la canalla incontrolada, abriendo el camino a “*terrificanti sperimentazioni di massa nella tecnica del masacro*”²³.

Interesante capítulo para *revisar* en la historia, ése de las “masacres atrocemente espectaculares” del pueblo, caballito de batalla de la reacción, ya se trate del 14 de julio o del 93, o pensad, si queréis, en situaciones posteriores en que una iglesia fue erigida en ofrenda por los crímenes de la Comuna, o tal vez, si tenéis el humor de la bilis negra, haréis salir de la tierra los curas y las monjas asesinados por los anarquistas en el 36.

Daré un solo ejemplo, que creo interesante, de la manera en que es contada la historia, sacado de *La Révolution française* de Furet y Richet²⁴. El 14 de Julio, cuando el pueblo ataca la Bastilla, su gobernador, Launay, levanta el primer puente levadizo, deja entrar unas doscientas personas y “juzgándose atacado” (¡sic!) “hace disparar a sus soldados. El fusilamiento fue asesino para los sitiadores, que pierden una centena de hombres”. Algunas líneas más abajo leemos: “la muchedumbre se *abalanza* al interior; lo que inaugura la larga serie de las masacres atrocemente espectaculares que marcarán por años todas las jornadas revolucionarias”. Hay tres oficiales y tres soldados muertos, Launay pierde su cabeza en la punta de una pica lo mismo que Flesselles, el preboste. En total, ocho muertos. El pueblo pierde algunos hombres, cien. Las tropas del rey sufren una terrible masacre que inaugura las futuras masacres de las turbas revolucionarias, ocho muertos.

La primera interpretación reductora consiste en confundir Revolución y Terror, una cosa son las acciones violentas de asesinatos o masacres, espontáneas y diseminadas, inseparables de toda insurrección popular y otra el Terror oficial ejercido por el gobierno revolucionario a partir del otoño del 93²⁵. Una cosa son los discursos en la Convención y otra el Tribunal Revolucionario. El Terror gubernamental fue criticado por las secciones parisinas y explícitamente combatido por los *rabiosos*.

Vovelle escribe: “La violencia de la calle deriva de la reacción punitiva, incluso de un vago sentido de la justicia popular (...) Esta primera violencia preparó sin duda los espíritus para aceptar, en reacción y como prolongación a la vez, la otra violencia, *la violencia de Estado*. Esta última, organizada, casi teorizada, querrá responder también a las agresiones denunciadas. Encontrará su aplicación en un sistema de gobierno, el

Terror, y en un instrumento, la guillotina. Todo esto se modeló en contacto con y en recuerdo de la violencia del Estado monárquico de la antigua sociedad²⁶ .

“LA ANTIGUA SOCIEDAD”

¡Qué decir de las luchas medievales contra príncipes y preladados, de las revueltas urbanas contra los nobles, de las guerras de campesinos, de la escatología revolucionaria, y de la formidable expansión del espíritu crítico a partir del cuatrocientos! Acompañadas de cruentas represiones, de excomuniones constantes, de humillaciones inquisitoriales, de torturas sistemáticas y patíbulos a cada vuelta del camino.

Es cierto que las masas de campesinos frecuentemente hambreadas no eran la vanguardia del pensamiento crítico, pero las revueltas frecuentes contra su condición servil movilizaron la vida de cantidad de subversivos y rebeldes. “Tienen la boca llena de pobres palabras, pero sus corazones están a cien mil millas de allí”, decía Müntzer. Para escapar a sus sufrimientos querían construir el Paraíso sobre esta tierra. Siempre fracasaron y fueron castigados y masacrados sin piedad, ellos sí, por el poder temporal y por la jerarquía clerical. Esa gente de ayer sucumbió a la trampa del discurso teológico; hoy la masas explotadas se dejan aletargar por la jerga economicista y por el discurso neoliberal que predica la sumisión a los límites “insuperables” de la democracia representativa, declarada inseparable del mercado capitalista. Así, antaño cuando la Iglesia imponía su doctrina, el espíritu gemía en la prisión del cuerpo, para expresarnos con la palabras de Vaneigem, y ahora que la burguesía triunfante la ha reemplazado por el Estado moderno, una multitud innumerable de individuos privatizados, anónimos, intercambiables, “se agitan sin reposo sobre sí mismos para procurarse los pequeños y vulgares placeres con los que llenan su alma²⁷”. El lenguaje del poder es siempre el de la sujeción.

La desenvoltura despectiva y altanera con la que Pietro Adamo trata a esas gentes y a esas luchas – “*raramente più che scoppi di violenza cieca e inarticolata*”, “*torme de fanatici alla*

ricerca del millenio”, y , en consecuencia, “*sono proprio i potenti, in uno sforzo de modenizzazione, à tentare di scuotere*”²⁸ el peso de la tradición, para su provecho, eso es cierto— no me predispone a argumentar nuevamente sobre el tema²⁹, allí están, si queréis leerlos o releerlos, los trabajos de Hill, de Cohn, de Pianzola, de Cassirer, de Rocker, de Vaneigem³⁰ y de tantos otros.

EL REVISIONISMO. HISTORIA Y POLÍTICA

He considerado hasta aquí, interpretándolos como síntomas de un síndrome ideológico caracterizado, las objeciones nominalmente dirigidas a mi artículo de *Libertaria*; veamos ahora el origen de tal síndrome, o sea el fondo del problema, que no es otro que la adhesión de Adamo a las tesis del liberalismo contrarrevolucionario. Adhesión que no puede ser ocultada por la incongruente pretensión de sacar de allí una valencia “libertaria”.

Así, comenzar el artículo que comentamos apoyándose en una cita de Bernstein no es anodino. Bernstein, además de ser un crítico del determinismo económico y del materialismo histórico, es también uno de los primeros en proponer una colaboración electoral con los partidos burgueses en una época en que todavía la socialdemocracia alemana mantenía una posición revolucionaria. Él apoyaba el reformismo de las clases medias y las modificaciones graduales en el interior del capitalismo. Al afirmar que “en relación con el liberalismo como gran movimiento histórico, el socialismo es su legítimo heredero”, el revisionismo teórico de Bernstein muestra no ser “políticamente neutro”, ya que, como lo constata Cole, “el resultado práctico de esta defensa del liberalismo es que los socialistas deben abocarse no a destruir toda la estructura de la sociedad capitalista sino más bien a enmendarla³¹”.

Pero, para Adamo, el revisionismo historiográfico no es político sino “científico”, los hechos son los hechos: “*i paradigmi revisionistici sono politicamente neutre*”³² (página 46, 1ª col.).

La dinámica *fati-valori* (hechos-valores) no es tan clara como

algunos lo pretenden; separar un “hecho” de un “juicio de valor”, es decir de una interpretación o atribución de significación, es ya, de entrada y en sí mismo, un juicio de valor. Querer separar en un enunciado cualquiera un componente puramente descriptivo de otro componente puramente evaluativo, es una empresa condenada al fracaso. Decir que *esto*, algo, una cosa, es un hecho separado de otro hecho, releva de una interpretación de la realidad. Pero dejemos de lado por el momento el aspecto filosófico del problema y aceptemos que, *grosso modo* y a nivel macroscópico, uno puede ponerse de acuerdo fácilmente acerca de la existencia de un hecho histórico –hasta que se pruebe lo contrario los revisionistas no niegan que lo que se llama Revolución Francesa tuvo lugar en un período alrededor de 1789– ya que se reconoce el relativismo de la interpretación histórica y, en consecuencia, se hacen necesarios tanto el juicio ponderado como la argumentación lúcida, para no transformar la investigación histórica en una “tribuna política”. Pero, como reconoce Nico Berti en el artículo que cita Adamo, la objetividad histórica no existe. Los hechos no son inertes. Las acciones de los hombres ocurren en situaciones que ellos mismos definen al darles una orientación y un sentido que, muchas veces, es contradictorio con otros datos del contexto histórico³³. Así, la historia interviene en las pasiones humanas –Berti lo hace notar con justeza–, el pasado evoluciona con nosotros, nos constituye. Hay dos formas del pasado, decía Landauer. Una es parte de los hechos que se cuentan en las escuelas y que enseñamos a nuestros hijos: son los detritus del pasado. Otra es la fuerza que nos propulsa, que llevamos con nosotros: nuestros deseos, nuestras pasiones. La historia es política.

La posición de Pietro Adamo inflige una inflexión mayor a la concepción relativista al considerar que en cada momento una “comunidad de especialistas” de una rama de la ciencia comparte un paradigma del modo en que lo define Khun³⁴ para las ciencias duras. ¡Cómo se puede pretender que una comunidad de especialistas, y sobre todo en ciencias humanas, sea impermeable al debate político y, en nuestra época, a la ofensiva cultural de la derecha! Pero la distorsión revisionista de Adamo se agrava considerablemente con otra pretensión, la de

asentar su análisis sobre un *dato di fatto*, un hecho establecido. Y para poner bien bajo cerrojo su visión liberal contrarrevolucionaria de la modernidad, no titubea en robar otro concepto, esta vez a Althusser, el de “ruptura epistemológica”. Desde ese punto de vista, entonces, se hace necesario considerar que no solamente son los hechos simples de la historia los que son neutros, sino la *visión* misma (paradigma) del proceso contemporáneo la que es considerada como un *hecho establecido*. Se construyen así dos paradigmas, uno obsoleto, definitivamente descalificado, el modelo “progresista” o materialista, representado por la vulgata marxista, y otro emergente de la experiencia totalitaria, liberal en su estructura y definitivamente adquirido como substrato de toda política posible.

Esta posición es el telón de fondo que trata de imponer el *bloque imaginario* de la democracia neoliberal a todo análisis político de la modernidad. La secularización, la democracia representativa, los derechos del hombre, el capitalismo, la opinión pública, la conversión en jurídicas de las relaciones humanas, son presentadas como partes interconectadas de un todo orgánico que constituye el horizonte insuperable de la sociedad. Este conjunto de valores y formas del neoliberalismo –“*e ovviamenti, di nuovi rapporti di forza*”³⁵ (N. Berti)– se generaliza a partir de un viraje de la historia después de los totalitarismos: el nazismo y el fascismo, la degeneración bolchevique de la Revolución Rusa, el aplastamiento de las insurrecciones obreras (aunque ya las citamos, lo repetimos: Alemania en 1919, Rusia en 1921, España en 1936-37, Hungría en 1956) y después de la Segunda Guerra Mundial. La consecuencia fue la destrucción de las esperanzas revolucionarias. Es un viraje de la historia que hay que tratar de corregir y no una “ruptura epistemológica”.

El *revisionismo histórico* es de derecha, lo que lo lleva a denigrar la Revolución Francesa y a privilegiar la Americana. Entendamos bien, la *revisión* de la historia es un trabajo constante y necesario, útil e interesante. Así uno puede leer con provecho los escritos de los autores más reaccionarios como los de los más progresistas. Pero el *revisionismo*, el *ismo*, es otra cosa. No hay un revisionismo revolucionario o progresista. Berti³⁶ delimita bien el campo conceptual en el que se mue-

ve la historiografía liberal: primero, derecha radical e izquierda radical son equivalentes; segundo, se pretende que transformar totalmente la sociedad conduce ineluctablemente al universo concentracionario, *ergo* la revolución está proscrita; tercero, la libertad y la igualdad son incompatibles.

En la óptica de este enfoque se construye un bloque imaginario opuesto e invertido. Historiográficamente es el reino de la amalgama: todos los historiadores de los últimos años, por haber desarrollado una teoría o haber escrito un párrafo, son incluidos en la misma categoría o en categorías opuestas³⁷. En el discurso de Adamo se insiste sobre los matices y las diferencias, pero para llegar a delimitar un solo campo unificado: *el imaginario "progresista"*, que es, evidentemente, materialista, historicista, revolucionario, jacobino, y marxista. Conceptualmente toda la historia revolucionaria se reduce a una línea recta que va de Rousseau al Estado bolchevique. Seguramente, la empresa es posible "*solo con un certo sforzo (...) e soltanto per linee generale*"³⁸, y además, agrego yo, para otorgarle fe, hay que ser previamente un adepto de la "vulgata revisionista", que enseña que toda revolución esta preñada de jacobinismo, leninismo y totalitarismo. No veo qué punto de partida ventajoso para el anarquismo puede salir de tal imaginario revisionista, cuando ese imaginario desconoce la existencia misma del anarquismo que nació en lucha directa contra el autoritarismo jacobino en el seno de la Primera internacional.

En la Revolución Francesa no hay dos revoluciones, una liberal-girondina y otra totalitario-jacobina. Desde el primer momento de la acción insurreccional, y al margen del conflicto entre la burguesía girondina y la jacobina, se desarrolla una tendencia, frecuentemente ocultada, que podemos llamar "seccionaria" o plebeya, basada en las asambleas primarias y en el mandato controlado. Esta tendencia estará presente en todas las insurrecciones o revoluciones, se expresa en la minoría internacionalista de la Comuna, será la base misma de la Revolución Rusa impulsada por el movimiento de consejos de 1905 a 1921, resurgirá con fuerza en la Revolución Española a través del anarquismo y las colectivizaciones.

La burguesía jacobina y el clan robespierrista, seguidos por los termidorianos, destruyeron el movimiento seccionario y las

veleidades de democracia directa que comenzaban a aparecer. De la misma manera el Partido bolchevique tuvo que canalizar o aplastar “las corrientes antiestatistas y anticentralistas subyacentes al movimiento de consejos”³⁹. En 1921 Alexandra Kollantaj escribió: “Dudamos de la actividad autónoma de las masas. Tememos dejar el campo libre a su espíritu creador. Tenemos miedo de la crítica”⁴⁰. El mismo año Trotsky lanza la tropa contra Kronstadt, después de haber militarizado a los obreros ferroviarios y destruido la *maknovchina*. La *revolución* no es autoritaria y jacobina, son las elites, que se montan sobre la revolución para asentar su poder político de clase, las responsables de la evolución totalitaria del Estado.

Berneri no creía en la imagen romántica del proletariado. Veía al pueblo como es en la cotidianidad gris de la vida, “categoría variopinta” sin voluntad revolucionaria. Pero él, que murió como militante en el momento culminante de una revolución, sabía que hay “*momenti rivoluzionari, nei quali le masse sono enormi leve*”⁴¹.

Nota

Algunas consideraciones explicativas son necesarias para justificar la inclusión de este Apéndice a *La voluntad del pueblo*. Como está dicho en la nota del Prefacio, en su origen, este artículo es una respuesta polémica a una crítica formulada por un miembro de la redacción de la revista italiana *Libertaria*, a las posiciones del anarquismo social y revolucionario que yo defiende en este libro. Si bien el lector de lengua castellana no dispone de una traducción del artículo de Pietro Adamo, yo pienso que el contexto general es suficientemente claro para hacer comprensible mi respuesta. Pienso, también, que mi texto se sostiene por sí mismo y completa las posiciones más teóricas desarrolladas en los otros capítulos. Además, no pretendo ganar en una polémica, sino defender las posiciones del anarquismo frente a lo que considero una desviación liberal determinada por la presión de un epistema (*épistémé*) dominante en esta época de regresión social.

NOTAS

- ¹ G. D. Cole, *Historia del pensamiento socialista*. México, Fondo de Cultura Económica, 1959, vol. III, p. 281.
- ² Conjunto de relaciones que tienden a unificar, en una época dada, las

- prácticas discursivas que posibilitan las diferentes disciplinas culturales o científicas.
- 3 “El pueblo, dice Colombo, (...) formado por ‘hombres y mujeres que, buscando lo imposible’, construyen la libertad humana”. En italiano en el original (N. de la T.).
 - 4 Véase Moses I. Finley, *L’invention de la politique*, París, Flammarion, 1985, pág. 22. [Edición en español: *El nacimiento de la política*, Barcelona, Crítica, 1983.]
 - 5 Cornelius Castoriadis, *Carrefours du labyrinthe*, Seuil, París, 1978, pág. 18. En italiano en el original (N. de la T.).
 - 7 El origen de las rebeliones se pierde en los oscuros tiempos olvidados, probablemente ya la civilización micénica no haya sobrevivido a la Caída de los Palacios, que marcan el fin de un sistema socioeconómico y político.
 - 8 “Ethos racionalista y ‘progresivo’ en términos modernos”. En italiano en el original (N. de la T.).
 - 9 “Tal vez mucho más” en el “rey, la corte, el episcopado”, y en su tentativa de “modernización del Estado”. En italiano en el original (N. de la T.).
 - 10 “Valores populares, ‘conservadores, fieles a la tradición’”. En italiano en el original (N. de la T.).
 - 11 El 20 de junio en el *Jeu de Paume* “la fuerte representación del Tercer Estado golpea por su homogeneidad social y política: nada de campesinos, de artesanos ni de obreros, sino una verdadera colectividad burguesa, instruida y seria...”. François Furet y Denis Richet: *La Révolution française*, París, Hachette, 1965, pág. 73. Véase también Eduardo Colombo: “Della polis e dello spazio sociale plebeo”, *Volontà*, N° 4, pág. 89 y siguientes.
 - 12 “De la política parlamentaria y elitista, considerada en el terreno vital del impulso hacia el cambio institucional” (N. de la T.).
 - 13 Furet critica la noción de revolución vista como ruptura, y privilegia, como admirador de Tocqueville, la continuidad: si la “Révolution” es el “Estado administrativo que reina sobre una sociedad de ideología igualitaria”, entonces sí se puede decir que “ya estaba realizada por la monarquía antes de ser terminada por los jacobinos y por el Imperio”. François Furet, *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978, pág. 34. (Prestemos atención a la secuencia que lleva al *Estado administrativo*: monarquía, jacobinismo, Imperio. Todos esos momentos son formas políticas del poder contra “el pueblo”. Visto así, es lógico que no encuentren por ningún lado la revolución, olvidada entre la monarquía y la burguesía jacobina.)
 - 14 Olivier Lutaud, *Winstanley. Socialisme et christianisme sous Cromwell*, París, Didier, 1976, pág. 426.
 - 15 Véase Eduardo Colombo, “Anarchie et anarchisme”, *Réfractations*, N° 7, París, 2001, pág. 48.
 - 16 P. Adamo me acusa de “delirio puro”, por buscar el germen de la libertad anárquica en algunas expresiones de los *enragés*; yo comprendo dicha reacción, en el mejor de los casos, como la respuesta de un *profano* cuando le dicen que los dinosaurios son los antepasados de los pájaros. En el peor, es un modo retórico de denigrar la corriente socialista constitutiva del anarquismo.
 - 17 Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Française*. París, Bonnot, 1974,

- tomo 6, pág. 61. [Los *enragés* estaban “*emportés par un souffle vague encore, mais qui allait se fixer peut-être, prendre forme et poser une révolution en face de la Révolution*”.]
- ¹⁸ Denis Richet, “Enragés”, en François Furet y Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, París, Flammarion, 1988.
- ¹⁹ *Ibidem*. [“*La fin des enragés, c’était à terme la fin du mouvement sectionnaire*.”]
- ²⁰ François Furet, “Terreur”, en *Dictionnaire critique de la Révolution française, op. cit.*
- ²¹ “Estado policial decimonónico”. En italiano en el original (N. de la T.).
- ²² El “pretendido” neoliberalismo de Nico Berti, un ejemplo paradigmático “de fe en el materialismo histórico y ‘en las facultades de renovación profunda de la clase obrera’”; en pocas palabras, me han convertido en defensor de “una serie de fantasías histórico-historiográficas”. Lo que está entrecomillado está en italiano en el original (N. de la T.).
- ²³ “Las terroríficas experimentaciones masivas en la técnica de la masacre”. En italiano en el original (N. de la T.).
- ²⁴ *Op. cit.*, pág. 83.
- ²⁵ Annie Jourdan, *La Révolution, une exception française?*, París, Flammarion, 2004, pág. 376.
- ²⁶ Michel Vovelle, “La violence des rues”. Artículo publicado en *Le Monde de la Révolution*, N° 7, julio de 1989.
- ²⁷ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*. Cuarta parte, capítulo VI. “¿Qué tipo de despotismos tienen que temer las naciones democráticas?” [Existen varias ediciones en español.]
- ²⁸ “Raramente otra cosa que estallidos de violencia ciega e inarticulada”, “turba de fanáticos a la búsqueda del milenio”, y en consecuencia “son precisamente los poderosos, en un esfuerzo de modernización, los que intentarán sacudir...”. El texto entrecomillado está en italiano en el original (N. de la T.).
- ²⁹ Eduardo Colombo, “L’Utopie contre l’eschatologie.”, en *L’imaginaire subversif*, Ginebra/Lyon, Noire/ACL, 1982.
- ³⁰ Christopher Hill, *Le monde à l’envers*, París, Payot, 1977. Norman Cohn, *I fanatici dell’Apocalisse*, Milán, Edizioni di Comunità, 1976. Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, París, Lethielleux, 1978 (¡Publicado con un *imprimatur!*). A cuidado de Amedeo Molnar, *I Taboriti*, Turín, Claudiana, 1986. Maurice Piazola, *Thomas Müntzer ou La Guerre des paysans*, París, Ludd, 1987. Ernst Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, París, Editions de Minuit, 1983. Rudolf Rocker, *Nacionalismo y cultura*, Buenos Aires, Tupac, 1954 (especialmente capítulo VI). Raoul Vaneigem, *Le mouvement du Libre-Esprit*, París, Ramsay, 1986.
- ³¹ G. D. H. Cole, *Historia del pensamiento socialista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959. Vol. III, “La segunda internacional”, pág. 276.
- ³² “Los paradigmas revisionistas son políticamente *neutros*”. En italiano en el original (N. de la T.).
- ³³ El teorema de Thomas dice: Si los hombres definen situaciones como reales, entonces son reales en sus consecuencias. Véase “La profecía que se cumple a sí misma”, en Robert Merton, *Social Theory and Social Structure*,

Glencoe, 1957. [Edición en español: *Teoría y estructura social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.]

- ³⁴ La visión de la ciencia y la noción de paradigma propuestas por Thomas S. Kuhn es difícilmente aplicable a la historia o a la sociología. Un paradigma, para Kuhn, engloba leyes, teorías, aplicaciones y dispositivos experimentales. Es un modelo que permite hablar de “la Astronomía de Ptolomeo (o de Copérnico), de Dinámica aristotélica (o newtoniana), de Óptica corpuscular (u ondulatoria), etc.”. (*La structure des révolutions scientifiques*, París, Flammarion, 1983). Trasponerlo a las “teorías de la historia”, junto con el concepto de ruptura epistemológica (concepto originariamente forjado por Bachelard, pero utilizado por Althusser en el sentido que criticamos), es querer hacer creer que la visión “revisionista liberal” mantiene con una visión “revolucionaria” la misma relación que Copérnico con Ptolomeo.
- ³⁵ “Y obviamente de nuevas relaciones de fuerza”. En italiano en el original (N. de la T.).
- ³⁶ Nico Berti, “¿Revisionismo? Un falso problema”. En *Libertaria*, N° 4, 2001.
- ³⁷ Escapa a las dimensiones de este artículo la discusión de las tesis de los diferentes autores que cita Adamo con profusión y que, teniendo como telón de fondo *cuatro* o *cinco* revoluciones, defienden posiciones muchas veces inconciliables. Además, algunos de esos autores los conozco bien, otros no los conozco, y conozco otros altamente pertinentes que Adamo no cita (lo que desde un punto de vista anarquista es lamentable.)
- ³⁸ “Sólo con un cierto esfuerzo (...) y solamente en líneas generales”. En italiano en el original (N. de la T.).
- ³⁹ Oscar Anweiler, *Les Soviets en Russie*, París, Gallimard, 1972, pág. 322.
- ⁴⁰ *Ibidem*, pág. 309.
- ⁴¹ Camilo Berneri, “Piattaforma”. En *Volontà*, N° 7, 30 de junio de 1952. (“Momentos revolucionarios en los cuales las masas son enormes palancas”). En italiano en el original. N. de la T.)

ÍNDICE

Prefacio a <i>La voluntad del pueblo</i>	9
¡Yo soy anarquista!	15
Anarquía y anarquismo	31
Del poder político	43
La voluntad escamoteada	59
El voto y el sufragio universal	83
Apéndice	91