

Razones para la anarquía

Noam Chomsky

Introducción de Nathan Schneider
Traducción de Álex Gibert

Índice

<i>Introducción: Anarcocuriosidad o la Norteamérica anarquista</i>	9
1. Apuntes sobre el anarquismo	25
Notas	51
2. El futuro de la anarquía	59
3. El caso español	87
Notas	163
4. Entrevista de Harry Kreisler en <i>Political Awakenings</i>	199
5. Lenguaje y libertad	217
Notas	251
<i>Índice analítico</i>	257

Introducción

Anarcocuriosidad o la Norteamérica anarquista

En la primera noche de un viaje solidario que hice en autobús por Cisjordania, fui testigo mudo de una charla entre universitarios llegados de todos los rincones de Estados Unidos. La conclusión a la que llegaron fue sorprendente: a su manera, eran todos anarquistas. Repantigados en los sillones del vestíbulo de un hotel desolado junto al campo de refugiados de Yenín, devastada por la guerra, los estudiantes comenzaban a sondear sus respectivas filiaciones políticas, insinuadas ya en su forma de vestir y en sus tatuajes. Durante los diez días que duraría el viaje tendrían tiempo de sobra para que todo aquello saliera a la luz, junto con las inevitables confesiones de sus traumas de infancia.

—En el fondo, lo que a mí me va es el anarquismo —reconoció uno de ellos.

—Ahí la has clavado —dijo otro, aprovechando la coyuntura.

No tardaron mucho en alcanzar un consenso general sobre ideologías y modismos de nuevo cuño

(ableísmo, identidades transgénero, zapatismo, *black blocs*, teorías de la frontera, etc.) y aquella unanimidad casi absoluta les pareció una casualidad cósmica, aunque no lo era tanto.

Era el otoño de 2012, poco después del primer aniversario de Ocupa Wall Street (OWS). Una nueva generación de activistas acababa de consumir su ración de protagonismo y el mundo les parecía rebosar de posibilidades..., aunque no sabían exactamente por dónde tirar. Habían tomado parte en una rebelión que aspiraba a crear una sociedad horizontal, pero se negaban a transmitir sus peticiones a la autoridad competente y, como otros movimientos germinados al mismo tiempo en todo el mundo, se preciaban de no tener líderes concretos.

OWS no podría definirse como un fenómeno puramente anarquista; aunque algunos de sus iniciadores eran anarquistas confesos y muy convincentes, la mayoría de los participantes no hubiera definido sus motivos en los mismos términos. Con todo, el singular magnetismo de Ocupa Wall Street, que a tanta gente consiguió reunir en tantas plazas públicas, despertó en todos los manifestantes cierta «anarcocuriosidad», como se ha dicho en más de una ocasión.

Para la generación que OWS consiguió movilizar, la Guerra Fría lo es todo y no significa nada. Nuestra conciencia despertó cuando el comunismo era un ideal desahuciado, derrotado por nuestros

abuelos reaganescos y, para colmo, probadamente genocida. El capitalismo había vencido en buena ley: las fuerzas del mercado *funcionan*. Seguía atrayéndonos cierta especie difusa de socialismo, como la que nos legó el eficiente sistema ferroviario con el que pudimos cruzar Europa mochila al hombro. Aunque la palabra «socialismo» había sido tan vilipendiada por la charlatanería hegemónica de Fox News que, desde un punto de vista político, resultaba inservible. «Socialismo» es también la palabra que la Fox suele asociar a Barack Obama, que llegó a la Casa Blanca con la ayuda de esta misma generación de activistas y cuya administración no ha hecho más que respaldar a la oligarquía corporativa, librar batallas de clones y poner entre rejas a miles de trabajadores inmigrantes y a cualquier héroe que haya osado denunciar la corruptela del sistema. Tanto hablar de «socialismo» para esto.

Así las cosas, más que una elección consciente el anarquismo es el rincón de la escena política en la que nos han ido confinando: un recurso apofático de última instancia que ha resultado muy fructífero, pues nos permite hacer política más allá de las líneas rojas o azules que suelen delimitar lo que en Estados Unidos se denomina «política» y hacerlo sin resignarnos a la traición inevitable de los dos grandes partidos. Por si esto fuera poco, nos permite asumir los valores que hemos mamado en Internet: transparencia, colaboración, libertad positiva

y libertad negativa. Nos permite, en fin, ser lo que somos.

El anarquismo es la tábula rasa de la política de principios del siglo XXI, un nuevo modo de referirse al eterno ahora y a la posibilidad de reiniciar los relojes. En ninguna parte es más palmario que en Anonymous, la anárquica comunidad virtual cuyo único requisito de afiliación pasa por borrar nuestra identidad, historia, procedencia y responsabilidad.

Esta amnesia anarquista que se ha adueñado del activismo radical estadounidense es un reflejo fiel de la amnesia política que padece el país. Con la excepción de un par de mitos compartidos sobre nuestros esclavistas padres fundadores y nuestras más mortíferas contiendas bélicas, nos complace pensar que lo que hacemos es siempre algo nuevo, algo que sucede por vez primera. Esta clase de amnesia tiene su utilidad, confiere a nuestros proyectos una vitalidad precursora que parece ser la envidia del resto del mundo, tan cargado de historia. Pero también nos condena a inventar la rueda una y otra vez, a perpetuidad. Y eso nos priva de lo que hace del anarquismo una corriente que hay que tomar muy en serio: la perspectiva de aprender de las generaciones pasadas y concebir el modo de fundar una sociedad libre y organizada desde cero.

Nuestra capacidad de olvido es asombrosa. En 1999 un «consejo de portavoces» organizó las protestas que obligaron a suspender la cumbre de la Organi-

zación Mundial de Comercio en Seattle. Diez años después, una masa crítica de manifestantes de OWS decidía que esa misma estructura de poder era una innovación ilegítima, de un reformismo intolerable.

Hasta cierto punto, la culpa de esta amnesia que padecemos es nuestra, pero es también consecuencia de la represión de la amenaza que, en otro tiempo, el anarquismo parecía representar. No hay que olvidar que un presidente de Estados Unidos fue asesinado por un anarquista y fue otro magnicida anarquista quien dio el pistoletazo a la Primera Guerra Mundial. Algunos edificios de Wall Street lucen aún en sus fachadas las muescas anónimas de otras bombas anarquistas. Más útil —y peligroso— era el propósito de aquellos anarquistas que viajaban de punta a punta del país, enseñando a los obreros de la industria a organizarse para exigir un salario justo a los potentados sin escrúpulos que los explotaban. Por eso el cuestionario oficial de Ellis Island trataba de identificar a los anarquistas recién llegados de Europa; por eso murieron como mártires los anarquistas Sacco y Vanzetti en 1927; por eso hay jurados de acusación itinerantes que pueden encarcelar hoy a cualquier anarquista sin más cargos en su contra. Por eso, en fin, asistimos a prestidigitaciones liberales como la descrita en el tercer capítulo, que suprimió de la historia la revolución popular anarquista que tuvo lugar en España al inicio de la Guerra Civil.

En realidad, la tábula de la anarquía es cualquier cosa menos rasa. En este libro, Noam Chomsky ejerce de embajador de esa clase de anarquismo que suponemos olvidada, esa que tiene historia y es consciente de ella, y que ya ha demostrado que existe otro mundo posible. Chomsky tomó contacto con el anarquismo de muy joven, en Nueva York, antes de que la Segunda Guerra Mundial convirtiera la guerra maniquea entre el capitalismo y el comunismo en la religión laica e inquestionable de Estados Unidos. En las librerías de viejo que frecuentaba no sólo encontró la obra de Marx, sino también la de Bakunin. Asimismo, fue testigo de las concesiones de la clase capitalista durante la Gran Depresión, que para salvarse de la ruina legalizó los sindicatos a modo de red de seguridad. Y el sionismo en el que militó era un llamamiento al colectivismo agrario más que a la ocupación militar.

El principio en el que Chomsky se basa al defender sus ideas anarquistas tiene un denominador común con el de teóricos libertarios como Goldwin o Proudhon, el de los asesinos ejecutados a principios del siglo xx y el del movimiento Anonymous: el gobierno que no encuentre su razón de ser en la voluntad de sus súbditos debe ser abolido. Para ser más precisos, debe ser reestructurado desde la base. Sin élites codiciosas que se sirvan de la propaganda o de la fuerza para conservar sus privilegios, los trabajadores podrían poseer y administrar su propio trabajo y la comunidad podría satisfacer las necesidades

básicas de todos los ciudadanos. Hay programas anarquistas más o menos éticos o eficaces, pero todos beben de esta misma esperanza.

A su edad, Chomsky destila un anarquismo rebuscante de humanidad, sin necesidad de exhibicionismos que enmascaren una caricatura de sí mismo. Una larga vida de idealismo radical y activismo diligente le avala. Y no ve que haya contradicción en defender ideales anarquistas radicales mientras se lucha por reformas más discretas, siempre que éstas posibiliten una sociedad más libre y más justa a corto plazo: su humildad es el antídoto que precisa el purismo derrotista de tantos anarquistas actuales. Chomsky es la personificación de una época en que los anarquistas infundían verdadero miedo, no porque quisieran romper a ladrillazos el escaparate de un Starbucks sino porque habían hallado el modo de organizarse para crear una sociedad funcional, equitativa y capaz de producir lo suficiente para todos.

Fue esta clase de anarquismo la que sorprendió gratuitamente a George Orwell cuando llegó a Barcelona para luchar contra las tropas franquistas, como relata en *Homenaje a Cataluña*, una obra que aparecerá citada más de una vez. Por aquel entonces existían en España granjas, fábricas, empresas de servicios públicos y milicias administradas por los trabajadores, conforme a directrices anarcosindicalistas. Así lo describe el propio Orwell:

Había ido a caer, más o menos por azar, en la única comunidad de cierta envergadura en Europa occidental donde la conciencia política y el rechazo del capitalismo eran más normales que lo contrario. Allí, en Aragón, me hallaba entre decenas de miles de personas —la mayoría de ellas de origen proletario, aunque no todas— que vivían y se trataban en términos de igualdad. En teoría era una igualdad perfecta y ni siquiera en la práctica distaba mucho de serlo. En cierto sentido, se podría decir que era un anticipo del socialismo, pues la mentalidad predominante era socialista. Muchas de las pautas corrientes del mundo civilizado (la ostentación, la avaricia, el miedo a los patrones, etcétera) habían dejado de existir. La división de clases había desaparecido hasta tal punto que ahora, respirando estos aires mercantiles de Inglaterra, me resulta casi inconcebible; allí no había más que campesinos y milicianos, y nadie era el amo de nadie. Desde luego, semejante estado de cosas no podía durar. Era sólo una fase transitoria y localizada del formidable juego político que se desarrollaba a lo largo y ancho del planeta. Sin embargo, duró lo bastante como para dejar huella en todos los que la vivimos. Por mucho que nos quejáramos entonces, más tarde comprendimos que habíamos asistido a un acontecimiento único, precioso: habíamos formado parte de una comunidad en la que la esperanza era más habitual que la apatía o el cinismo, donde la palabra «camarada» aludía en efecto a la camaradería y no a la hipocresía, como en el resto del mundo. Habíamos respirado los aires de la igualdad.

Cambiando un par de sustantivos, este relato podría firmarlo cualquiera que tomara parte en el movimiento Ocupa Wall Street, aunque la admiración no estaría tan justificada. Orwell vio a los anarquistas tomar una ciudad y extensas zonas rurales, no la manzana escasa que suele delimitar la típica sentada urbana de OWS. Si estas nuevas utopías, tanto más reducidas, consiguieron despertar el mismo sentimiento de novedad rompedora y apasionada trascendencia, probablemente sea a causa de esa misma amnesia histórica: la inmensa mayoría de la gente no aprendió en la escuela absolutamente nada acerca de las grandes utopías. Si los manifestantes de OWS se quedaron atónitos ante la violencia sistemática empleada para dispersar sus sentadas, fue porque jamás habían oído hablar de los anarquistas españoles o de los de la Comuna parisina, que fueron aplastados por la fuerza militar. La amnesia limita la ambición y atiza la impaciencia.

Aun así, las campañas que se están llevando a cabo contribuirán a ampliar el legado del anarquismo. Los anarquistas norteamericanos insisten hoy en plantear problemas que la opinión establecida no osa reconocer, problemas como la identidad sexual o la arraigada opresión de ciertos estratos sociales. Son la vanguardia de los movimientos de defensa de los derechos de los animales y del medio ambiente, algo por lo que las generaciones venideras les estarán muy agradecidas. Mientras la ambición econó-

mica de algunos corrompe la agricultura industrial, los anarquistas cultivan sus propios alimentos. Los *hackers* anarquistas son mucho más conscientes que la mayor parte de la gente acerca del poder de la información y de los extremos a los que están dispuestos a llegar para controlarla quienes detentan el poder político, como atestiguan las penas de años de cárcel que se están imponiendo por delitos de desobediencia civil electrónica.

Todas estas fructíferas reflexiones y muchas otras corren el peligro de caer en el olvido por culpa de esa misma amnesia, a menos que se transmitan y se traten como parte de un legado y no como la reacción pasajera al último modelo de crisis. En sus muchas colectividades y agrupaciones afines, los anarquistas comprometidos de hoy suelen ser gente cultivada que conoce su propia historia, aunque otros la hayan olvidado.

Esta pizca de conciencia histórica es también la prueba de que puede haber entre nosotros más anarcocuriosidad de la que habíamos imaginado. Entre los actores de reparto del estudio de Peter Marshall *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, que cuenta con el padrinazgo de Chomsky, podemos encontrar a John Stuart Mill, Wilhelm von Humboldt, Herbert Spencer y otros antepasados de quienes hoy reciben en Estados Unidos el nombre de «libertarios»: es decir, de los capitalistas más extremos, partidarios de un gobierno reducido a su mínima expresión.

Chomsky define el libertarismo de derechas como «una aberración» más o menos exclusiva de nuestro país, que propone «un mundo cimentado en el odio» que «se autodestruiría en cuestión de segundos». Sin embargo, la vitalidad de este primo lejano del anarquismo sale a relucir en cada nueva ronda de elecciones, cada vez que el candidato libertario Ron Paul se cuelga en los debates republicanos gracias al «ejército» de jóvenes que luchan con asombroso denuedo por su «rEVOLución» (hay que leer las mayúsculas de derecha a izquierda para entender el juego). Nos estamos refiriendo a un anarquismo financiado por grandes corporaciones, que hace gala de una nostalgia fuera de lugar y es tan poco solidario como los obstinados protagonistas de las novelas de Ayn Rand. Aun así, soy más optimista de lo que tal vez debería (según me dicen) sobre las perspectivas y promesas de este bloque político y las posibilidades de fusionarlo con otra clase de libertarismo que de verdad merezca la pena.

Durante los primeros días de Ocupa Wall Street, la infantería del libertarismo salió en masa a la calle. También los libertarios tenían cuentas que ajustar con un gobierno o imperio que se conduce como una filial de los grandes bancos, y trataron de convencer al resto de manifestantes a participar en su asedio del edificio de la Reserva Federal, en una calle contigua a la sentada de Zuccotti Park. Pero poco a poco se fueron apeando de las manifestaciones, har-

tos como debían de estar del alboroto y las políticas identitarias de la izquierda. Se replegaron primero en mesas de discusión a una o dos calles de allí y luego desaparecieron casi por completo.

La historia podría haber sido muy distinta. Si se hubieran quedado, me pregunto qué habrían podido aprender el uno del otro estos dos libertarismos de la izquierda y la derecha, igualmente amnésicos acerca de sus orígenes comunes.

La izquierda anarcocuriosa, por ejemplo, podría descubrir que los movimientos de resistencia funcionales son algo más que una rebelión juvenil. Entre muchas otras cosas, podría estudiar ejemplos prácticos de esos servicios de asistencia mutua a los que aspira (educación, apoyo material, asistencia diurna gratuita) en las iglesias y los grandes centros eclesiásticos de todo el país, donde se asienta la vida social y la base política de la derecha. Estas ciudades religiosas han puesto en práctica en todos los estados de la Unión algo que los anarquistas han defendido desde sus comienzos: que ninguna forma política vale la pena a menos que ayude a la gente necesitada a conseguir eso que necesita, de un modo fiable y sostenible. Y si se puede lograr sin patriarados ni fundamentalismos, tanto mejor.

Por su parte, la derecha libertaria podría encontrar el modo de desprenderse de esa visión excesivamente optimista de la Constitución, de sus formas más o menos sutiles de racismo dirigidas contra los

inmigrantes y la población de color, así como de sus elitistas patrocinadores. También podría preguntarse si la «libre competencia» que predica de veras da respuesta a las injusticias seculares de la raza, las circunstancias o la orientación sexual. ¿Qué pensarían todos esos jóvenes y entusiastas libertarios si les presentáramos un anarquismo igualitario y democrático, dotado de prácticas y principios políticos sólidos? Demasiada gente cree que Ayn Rand es quien más se acercó a este ideal, cuando no podría estar más lejos.

El anarquismo merece ser algo más que una curiosidad, algo más que una tábula rasa y que el consenso fortuito de un puñado de activistas bisoños que no alcanzan a ponerse de acuerdo en ninguna otra cuestión. Porque es algo mejor que todo eso. Tanto la anarcocuriosidad que suscitó el movimiento OWS como el reciente auge del libertarismo de derechas revelan que ha llegado la hora de reconocer el anarquismo como una tradición intelectual seria y una posibilidad real. Así lo ha considerado Noam Chomsky durante toda su vida y deberíamos ser más quienes siguiéramos su ejemplo.

NATHAN SCHNEIDER

Razones para la anarquía

1

Apuntes sobre el anarquismo

En la década de 1890 un escritor francés simpatizante del anarquismo escribió que «el anarquismo tiene anchas y robustas espaldas y, como el paño, es capaz de soportar cualquier carga», incluida la de ciertos militantes que hacen más daño a la causa que «su peor enemigo».¹ Ideas y prácticas calificadas de «anarquistas» las ha habido de muchas clases, sería inútil tratar de encuadrar todas estas tendencias divergentes en el marco de una ideología o teoría general. Y aunque procediéramos a extraer de la historia del pensamiento libertario una tradición viva, en permanente evolución, como hace Daniel Guérin en *L'Anarchisme*, sería arduo formular sus doctrinas como una teoría específica y determinada de la sociedad y el cambio social. El historiador anarquista Rudolf Rocker, cuya obra ofrece un análisis sistemático de la deriva del pensamiento anarquista hacia un anarcosindicalismo similar al de Guérin, pone el dedo en la llaga cuando escribe lo siguiente:

[El anarquismo no es] un sistema social fijo, hermético, sino una tendencia manifiesta en la evolución histórica de la humanidad, que, a diferencia de la tutela intelectual que ejercen las instituciones eclesiásticas o gubernamentales, aspira al desarrollo libre y expedito de todas las fuerzas individuales y sociales del hombre. Ni siquiera la libertad es un concepto absoluto, es sólo relativo, pues tiende a expandirse sin cesar y a alcanzar ámbitos cada vez más amplios de las formas más diversas. Para el anarquista, la libertad no es un concepto filosófico abstracto, sino la posibilidad concreta y fundamental que tiene cada ser humano de desarrollar plenamente las facultades, capacidades y talentos que le concede la naturaleza y ponerlos al servicio de la sociedad. Cuanto menos interfiera en este desarrollo natural del hombre el control eclesiástico o político, tanto más eficaz y armoniosa llegará a ser la personalidad humana y mejor muestra dará de la cultura intelectual de la sociedad que la ha engendrado.²

Cabría preguntarse qué interés puede tener el estudio de «una tendencia manifiesta en la evolución histórica de la humanidad» en el que no encuentra expresión ninguna teoría social concreta y pormenorizada. En efecto, muchos comentaristas desdeñan el anarquismo, calificándolo de ideal utópico, informe, primitivo y, en todo caso, incompatible con las realidades de una sociedad compleja. Sin embargo, nada impide adoptar una perspectiva muy distinta y afirmar que, en cada estadio de la historia,

nuestro propósito debería ser erradicar aquellas formas de autoridad y opresión originarias que si bien en su momento pudieron tener una justificación por motivos de seguridad, supervivencia o desarrollo económico, en la actualidad agudizan la miseria material y cultural en lugar de contribuir a paliarla. Desde este punto de vista, no hay ninguna doctrina del cambio social fija, válida para el presente y el futuro, como tampoco existe necesariamente una idea concreta e inalterable de las metas hacia las que debería tender el cambio social. Nuestra comprensión de la naturaleza humana y de la variedad de formas viables de sociedad es sin duda tan rudimentaria que cualquier doctrina con pretensiones universales debe contemplarse con el mayor escepticismo, del mismo modo que deberíamos desconfiar cada vez que oigamos que la «naturaleza humana» o «los imperativos de la eficiencia» o «la complejidad de la vida moderna» requieren tal o cual forma de opresión o autocracia.

Sin embargo, en cada época concreta tenemos sobrados motivos para desarrollar, hasta donde nuestro entendimiento lo permita, una realización específica de esta «tendencia manifiesta en la evolución histórica de la humanidad» que sea acorde con los desafíos del presente. Para Rocker, «el desafío que nos plantea nuestra época es el de liberar al hombre de la lacra de la explotación económica y la esclavitud política y social»; y la solución no reside en la

conquista y el ejercicio del poder estatal, ni en un parlamentarismo embrutecedor, sino en «la reconstrucción de la vida económica de los pueblos desde la base y en el espíritu del socialismo».

Mas sólo los productores están capacitados para ello, pues son el único estamento social creador de valor a partir del que puede surgir un nuevo porvenir. A ellos corresponde despojar al trabajo de los grilletes que le ha impuesto la explotación económica, liberar a la sociedad de todos los mecanismos e instituciones del poder político y abrir camino hacia una alianza de agrupaciones libres de hombres y mujeres basadas en el trabajo cooperativo y en una administración en interés de la comunidad. Preparar a las masas trabajadoras de la ciudad y el campo para este gran objetivo y unir las en una fuerza militante, tal es el verdadero propósito del anarcosindicalismo moderno, ésta es cabalmente su misión. [p. 108]

En cuanto socialista, Rocker da por sentado que «la auténtica, definitiva y completa liberación de los trabajadores sólo es posible bajo una condición: la apropiación del capital, esto es, de las materias primas y los medios de producción, incluida la tierra, por parte del conjunto de los trabajadores».³ En cuanto anarcosindicalista, insiste además en que en el periodo prerrevolucionario las organizaciones obreras engendran «no sólo las ideas, sino también la realidad del porvenir», encarnando la estructura

de la sociedad futura; y aguarda esperanzado la llegada de la revolución que abolirá el aparato estatal y expropiará a los expropiadores. «En lugar del gobierno, proclamamos la administración industrial.»

Los anarcosindicalistas están convencidos de que el orden económico socialista no puede alcanzarse mediante decretos o estatutos gubernamentales, sino en virtud de la colaboración solidaria entre las mentes y los brazos de los trabajadores en cada ramo de la producción; es decir, encumbrando a la dirección de todas las fábricas a los propios trabajadores, de modo que las distintas agrupaciones, fábricas y ramos de la industria pasen a ser los miembros independientes del organismo económico general que se encarguen sistemáticamente de la producción y la distribución de los bienes en interés de la comunidad, mediante acuerdos adoptados libremente. [p. 94]

Esto lo escribía Rocker poco después de que estas ideas se hubieran llevado a la práctica de forma espectacular en la Revolución Española. Justo antes de que estallara esa revolución, el economista anarcosindicalista Diego Abad de Santillán había escrito:

[...] al afrontar el problema de la transformación social, la revolución no puede valerse del Estado como medio, sino que ha de confiar en la organización de los productores.

En este principio nos hemos basado y no vemos

que haya necesidad de un poder superior al de los sindicatos para establecer un nuevo orden de cosas. Que alguien nos explique qué función, si es que la hay, puede tener el Estado en una organización económica en la que la propiedad privada ha sido abolida y no hay lugar para el parasitismo y los privilegios arbitrarios. La supresión del Estado exige fuerza y vigor; es tarea de la revolución acabar con el Estado. Una de dos: o la revolución entrega la riqueza social a los trabajadores, en cuyo caso éstos se organizarán con vistas a la distribución colectiva y el Estado dejará de tener sentido; o la revolución no entrega la riqueza social a los productores, en cuyo caso la revolución habrá sido un fraude y el Estado seguirá existiendo.

Nuestro consejo federal de economía no es un poder político sino un poder regulador económico y administrativo. Recibe sus directrices desde abajo y opera con arreglo a las resoluciones de las asambleas regionales y nacionales. Es un organismo de coordinación, nada más.⁴

En una carta de 1883, Engels se mostraba en franco desacuerdo:

Los anarquistas ponen las cosas patas arriba. Afirman que la revolución proletaria debe *empezar* por echar abajo la organización política del Estado. [...] Pero hacerlo en un momento como éste equivaldría a destruir el único organismo que el proletariado victorioso tiene a mano para imponer la autoridad recién conquistada, mantener a raya a sus adversarios capitalistas y

llevar a cabo esa revolución económica de la sociedad sin la cual su victoria terminará inevitablemente en una nueva derrota y una masacre de obreros similar a la que puso fin a la Comuna de París.⁵

Por su parte, los anarquistas —y, con singular elocuencia, Bakunin— advertían de los peligros que entrañaba una «burocracia roja», llamada a convertirse en «la mentira más vil y deleznable que ha urdido nuestro siglo».⁶ El anarcosindicalista Fernand Pelloutier se preguntaba: «¿Ese estado transitorio al que hemos de someternos ha de ser por fuerza una cárcel colectivista? ¿Por qué no puede consistir en una organización libre, limitada sólo por las necesidades de la producción y el consumo, despojada ya de toda institución política?».⁷

No pretendo poder dar respuesta a estas preguntas, pero parece evidente que, a menos que exista algún tipo de respuesta afirmativa, las posibilidades de una revolución de veras democrática que lleve a la práctica los ideales humanistas de la izquierda son escasas. Martín Buber resumía el problema mediante la siguiente imagen: «Nadie puede esperar razonablemente que un arbolillo transformado en un garrote comience a echar hojas».⁸ En la cuestión de la conquista o destrucción del poder estatal residía el principal desacuerdo entre Bakunin y Marx.⁹ De un modo u otro, el problema se ha planteado repetidamente a lo largo del siglo que ha transcurrido des-

de entonces, enfrentando a socialistas «libertarios» y «autoritarios».

Pese a las advertencias de Bakunin sobre la burocracia roja, que encontraron su confirmación en la dictadura de Stalin, al interpretar las pugnas políticas de hace cien años sería un burdo error hacer depender las reivindicaciones de los movimientos sociales contemporáneos de sus orígenes históricos. En particular, es engañoso ver en el bolchevismo un «marxismo llevado a la práctica». Mucho más atinada sería una crítica del bolchevismo por parte de la izquierda a la luz de las circunstancias históricas de la Revolución Rusa.¹⁰

El movimiento obrero de la izquierda antibolchevique se opuso a los leninistas porque no sacaron suficiente provecho de los levantamientos rusos para fines estrictamente proletarios. Los bolcheviques, prisioneros de su entorno, usaron el movimiento radical internacional para satisfacer necesidades específicamente rusas, que no tardaron en identificarse con las del partido estatal bolchevique. El componente «burgués» de la revolución rusa comenzó a manifestarse en el propio bolchevismo: el leninismo pasó a formar parte de la socialdemocracia internacional, distinguiéndose de esta última sólo en cuestiones estratégicas.¹¹

A mi entender, si de la tradición anarquista hubiera que entresacar una sola idea rectora, debiera ser la que enunció Bakunin cuando, al hablar de la Comuna de París, se describió a sí mismo en estos términos:

Soy un amante apasionado de la libertad y creo que es la única condición para el desarrollo y crecimiento de la inteligencia, la dignidad y la dicha del hombre; no me refiero a esa libertad puramente formal otorgada, delimitada y reglamentada por el Estado, mentira sempiterna que, en la práctica, se traduce siempre en los privilegios de unos pocos merced a la esclavitud del resto; y tampoco a esa libertad individualista, egoísta, mezquina y ficticia, pregonada por la escuela de J. J. Rousseau y otras escuelas del liberalismo burgués que consideran que el Estado, al delimitar los derechos de cada cual, es la condición de posibilidad de los derechos de todos, idea que conduce de modo inexorable a la reducción de los derechos de cada cual a cero. No, me refiero a la única clase de libertad digna de veras de tal nombre, la libertad que supone el desarrollo pleno de las facultades materiales, intelectuales y morales latentes en cada individuo; la libertad que no reconoce más restricciones que las determinadas por las leyes de nuestra naturaleza; restricciones que no pueden considerarse propiamente tales, puesto que las leyes de las que derivan no nos han sido impuestas por ningún legislador externo, ya se encuentre a nuestra altura o por encima de nosotros, sino que nos son inmanentes e inherentes, y constituyen la base misma de nuestro ser material, intelectual y moral: estas restricciones no limitan nuestra libertad; antes bien, son sus condiciones reales e inmediatas.¹²

Estas ideas surgen de la Ilustración; hunden sus raíces en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad en-*

tre los hombres de Rousseau; en *Los límites de la acción del Estado*, de Humboldt; en la insistencia de Kant, al defender la Revolución Francesa, donde la libertad es la condición previa que permite adquirir la madurez necesaria para ser libre y no el premio que se otorga tras alcanzar dicha madurez. Tras el auge del capitalismo industrial, nuevo e imprevisto sistema de injusticia, el socialismo libertario es el que ha preservado y difundido el mensaje humanista radical de la Ilustración y los ideales liberales clásicos, pervertidos más tarde para servir de sustento a una ideología que respalda el orden social emergente. De hecho, los mismos postulados que condujeron al liberalismo clásico a oponerse a la intervención estatal en la vida social son los que hacen que las relaciones sociales capitalistas les resulten igualmente intolerables. Es evidente, por ejemplo, en *Los límites de la acción del Estado* de Humboldt, que se anticipó y tal vez inspiró a Mill, y sobre la que volveremos más adelante. Esta obra clásica del pensamiento liberal, concluida en 1792, es en su misma esencia, si bien de forma prematura, profundamente anticapitalista. Las ideas que expone han de ser podadas hasta hacerlas irreconocibles para transmutarlas en una ideología del capitalismo industrial.

La visión de Humboldt de una sociedad en la que las ataduras sociales sean sustituidas por vínculos sociales y el trabajo se haga por propia voluntad, recuerda al primer Marx y sus reflexiones sobre «la

alienación del trabajo cuando es algo ajeno al trabajador [...] y no forma parte de su naturaleza, [...] [cuando] no conduce a su realización personal sino a la negación de sí mismo, [...] a su agotamiento físico y su degradación mental», el trabajo alienante que «relega a algunos trabajadores a labores propias de los bárbaros y convierte a otros en máquinas», despojando así al hombre de una «característica connatural a su especie»: la «actividad consciente y libre» y la «vida productiva». Del mismo modo, Marx concibe «una nueva clase de ser humano que *necesita* a sus congéneres. [...] [La asociación obrera viene a ser así] el verdadero impulso constructivo para crear el tejido social de las futuras relaciones humanas». ¹³ Es cierto que el pensamiento libertario clásico, partiendo de premisas de gran calado sobre la necesidad humana de libertad, diversidad y libre asociación, se opone a la intervención estatal en la vida social. Pero conforme a las mismas premisas las relaciones de producción, trabajo asalariado y competitividad del capitalismo, así como su ideología del «individualismo posesivo», deben juzgarse profundamente contrarias al ser humano. El socialismo libertario puede considerarse, con toda propiedad, el auténtico heredero de los ideales liberales de la Ilustración.

Rudolf Rocker describe el anarquismo moderno como «la confluencia de las dos grandes corrientes que desde la Revolución Francesa fueron adquirien-

do su expresión característica en la vida intelectual de Europa: el socialismo y el liberalismo», y sostiene que los ideales liberales clásicos embarrancaron en la realidad de las formas económicas capitalistas. El anarquismo es por fuerza anticapitalista, pues «se opone a la explotación del hombre por el hombre». Pero también rechaza «el dominio del hombre sobre el hombre». Rocker insiste en que «*el socialismo será libre o no será de ninguna manera*. En el reconocimiento de este hecho radica la profunda y genuina justificación de la existencia del anarquismo». ¹⁴ Desde este punto de vista, el anarquismo podría verse como el ala libertaria del socialismo. Éste es el enfoque que adopta Daniel Guérin al estudiar el anarquismo en *L'Anarchisme* y otras obras. ¹⁵

Guérin cita a Adolph Fischer, quien afirmaba que «todo anarquista es socialista, pero no todo socialista es necesariamente anarquista». Del mismo modo, Bakunin, en su «manifiesto anarquista» de 1865, donde sentó las bases de su proyectada fraternidad revolucionaria internacional, estableció el principio de que sus miembros debían ser, antes de nada, socialistas.

Un socialista consecuente debe oponerse a la propiedad privada de los medios de producción y a la esclavitud asalariada que conlleva, por ser incompatibles con el principio de que el trabajo debe asumirse libremente y permanecer bajo el control del trabajador. Como dijo Marx, los socialistas aspiran a

crear una sociedad en la que el trabajo «no sea sólo un medio de vida, sino la primera necesidad vital»,¹⁶ meta irrealizable cuando el trabajador se somete a la autoridad de otro o precisa algo más que su propio impulso: «Aunque alguna forma de trabajo asalariado pueda resultar menos odiosa que otra, ninguna puede eliminar la miseria del trabajo asalariado mismo». ¹⁷ Un anarquista consecuente no sólo debe oponerse al trabajo alienante sino también a la embrutecedora especialización del trabajo que se produce cuando los medios de producción

mutilan al obrero convirtiéndolo en un hombre fragmentario, lo rebajan a la categoría de mero apéndice de la máquina, hacen de su trabajo una tortura que lo despoja de sentido, le escamotean las potencias espirituales del trabajo en la medida en que a éste se incorpora la ciencia como potencia independiente...¹⁸

Marx no veía en ello un fenómeno inevitable de la industrialización, sino un rasgo distintivo de las relaciones capitalistas de producción. La sociedad del futuro debe ocuparse de «sustituir al trabajador especializado actual, [...] reducido a meros fragmentos de ser humano, por el individuo desarrollado cabalmente, apto para las labores más diversas, [...] para quien las diversas funciones sociales [...] no son sino otras tantas formas de dar rienda suelta a sus facultades naturales». ¹⁹ Para ello, es re-

quisito previo la abolición del capital y el trabajo asalariado como categorías sociales (por no hablar de los ejércitos industriales de los «estados obreros» o las múltiples formas modernas del totalitarismo o el capitalismo estatal). En principio, esta degradación del hombre a mero apéndice de la máquina, a herramienta de producción especializada, podría superarse —en lugar de agravarse— mediante el desarrollo y uso adecuado de la tecnología, pero eso es algo irrealizable bajo las condiciones de control autocrático de la producción por parte de quienes hacen del hombre un instrumento al servicio de sus fines particulares, desdeñando sus metas como individuo, por emplear la expresión de Humboldt.

Incluso en el seno del capitalismo, los anarcosindicalistas aspiraban a crear «asociaciones libres de trabajadores libres» que se implicaran en la lucha militante y se prepararan para asumir la organización de la producción de forma democrática. Estas asociaciones debían actuar como «escuelas prácticas de anarquismo».²⁰ Si la propiedad privada de los medios de producción es, en la célebre formulación de Proudhon, sólo otra forma de «robo» y de «explotación del débil por el fuerte»,²¹ el control de la producción por parte de una burocracia estatal, por benévolas que puedan ser sus intenciones, tampoco contribuye a crear las condiciones bajo las que el trabajo manual o intelectual puede convertirse en la

primera necesidad vital. Por consiguiente, ambos sistemas deben ser superados.

Al arremeter contra la propiedad o el control burocrático de los medios de producción, el anarquista se alinea con los que luchan por instaurar «la tercera y última fase emancipatoria de la historia»; si la primera convirtió a los esclavos en siervos y la segunda hizo de ellos trabajadores asalariados, la tercera abolirá el proletariado en un acto definitivo de liberación que pondrá el control de la economía en manos de asociaciones libres y voluntarias de productores (Fourier, 1848).²² También Alexis de Tocqueville advertía en 1848 del peligro inminente para la «civilización»:

Mientras el derecho de propiedad fue el origen y el fundamento de tantos otros derechos, fue fácil de defender, o más bien no hubo necesidad de defenderlo; por entonces constituía la ciudadela de la sociedad, siendo el resto de derechos la fortificación que la rodeaba; no tuvo que repeler ningún ataque y, en la práctica, no se produjo ningún intento serio de tomarla al asalto. Pero hoy, cuando el derecho de propiedad es el último vestigio intacto del mundo aristocrático, lo único que queda en pie de su ciudadela, el único privilegio de una sociedad que tiende a la igualdad, la cosa es muy distinta. Basta con pensar en lo que sienten las clases trabajadoras, aunque sigan guardando silencio. Es cierto que no están tan inflamadas como antaño por la pasión política propia-

mente dicha, pero ¿no veis que sus pasiones, alejándose de la política, son ahora pasiones sociales? ¿No veis que, poco a poco, se difunden entre ellas opiniones e ideas que no persiguen abolir tal ley, ministerio o gobierno, sino disolver los cimientos mismos de la sociedad?²³

En 1871, los obreros de París rompieron su silencio y procedieron a

abolir la propiedad, ¡la base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. Aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería convertir la propiedad individual en una realidad transformando los medios de producción, la tierra y el capital (que hoy son ante todo medios de sometimiento y explotación del trabajo) en simples instrumentos de trabajo libre y asociado.²⁴

La Comuna acabó en un baño de sangre, por supuesto. La verdadera naturaleza de la «civilización» que los obreros de París habían tratado de abolir con su ataque a «los cimientos mismos de la sociedad» salió de nuevo a relucir cuando las tropas del gobierno de Versalles reconquistaron la ciudad de París. Como escribe Marx, con tanta amargura como acierto:

La civilización y la justicia del orden burgués se exhiben en todo su siniestro esplendor dondequiera que sus esclavos y sus parias osan rebelarse contra los señores. En tales momentos, esa civilización y esa justicia se muestran como lo que realmente son: salvajismo descarado y venganza sin ley. [...] las virulentas hazañas de la soldadesca reflejan el espíritu innato de esa civilización, de la que es el brazo vengador y mercenario. [...] La burguesía del mundo entero, que asistió complacida a la masacre que puso el broche a la batalla, se estremece de horror ante la profanación del ladrillo y la argamasa. [Ibíd., pp. 74, 77.]

Pese a la violenta destrucción de la Comuna, Bakunin escribió que los sucesos de París inauguraban una nueva era, «la de la emancipación definitiva y completa de las masas populares y su verdadera solidaridad futura, por encima y a pesar de las ataduras del Estado. [...] La próxima revolución internacional y solidaria de los pueblos será la resurrección de París», una revolución que el mundo todavía espera.

Así pues, el anarquista consecuente ha de ser socialista, pero de un modo particular. No sólo se opondrá al trabajo alienante y especializado y aspirará a la apropiación del capital por parte de los trabajadores, sino que insistirá además en que esta apropiación se realice de forma directa, sin la mediación de ninguna élite que actúe en nombre del proletariado. Se opondrá, en suma, a

la organización de la producción por parte del gobierno, que equivale al socialismo de Estado, a la autoridad de los funcionarios del Estado sobre la producción y a la autoridad de los gerentes, científicos y encargados en la fábrica. [...] La meta de la clase obrera es liberarse de la explotación. Es una meta que no se alcanza ni podrá alcanzarse nunca reemplazando a la burguesía por una nueva clase dirigente; sólo pueden alcanzarla los propios trabajadores, adueñándose de la producción.

La cita procede de *Cinco tesis sobre la lucha de clases*, de Anton Pannekoek, figura destacada de la izquierda marxista y uno de los principales teóricos del movimiento consejista. Y es que, en la práctica, el marxismo radical converge con las corrientes anarquistas, como ilustra la siguiente caracterización del «socialismo revolucionario»:

El socialista revolucionario descarta que la propiedad estatal pueda conducir a otra cosa que al despotismo burocrático. Ya hemos visto por qué el Estado no puede ejercer el control democrático de la industria. La propiedad y el control democrático de la industria corresponden sólo al proletariado, que elegirá comités administrativos industriales de entre sus filas. El socialismo será, en esencia, un sistema industrial; su estructura electoral será de carácter industrial. De este modo, quienes lleven a cabo las actividades comunitarias e industriales de la sociedad estarán represen-

tados de forma directa en los consejos locales y centrales de la administración, y el poder de los delegados emanará de quienes llevan a cabo el trabajo y conocen las necesidades de la comunidad. Cuando el comité industrial administrativo central se reúna, representará a cada sector de la actividad social. Así, el estado capitalista, político o geográfico, será remplazado por el comité administrativo industrial del socialismo. La transición de uno a otro sistema constituirá la *revolución social*. A lo largo de la historia, el estado político ha ido asociado al gobierno de *los hombres* ejercido por las clases dirigentes; la república socialista será el gobierno de *la industria*, administrada en nombre de la comunidad. El primero entrañaba el sometimiento económico y político de la mayoría; la segunda traerá la libertad económica de todos y será, por tanto, una verdadera democracia.

Esta declaración programática procede de *The State: Its Origins and Function*, obra de William Paul publicada en 1917, poco antes de que apareciera *El estado y la revolución* de Lenin, tal vez su obra más libertaria (véase la nota 9). Paul militó en el Partido Laborista Socialista Marxista-DeLeonista, y más adelante fue uno de los fundadores del Partido Comunista Británico.²⁵ Su crítica del socialismo de Estado guarda cierta similitud con la doctrina libertaria de los anarquistas: ambas parten de la base de que la propiedad y la gestión estatal degeneran en un despotismo burocrático que la revolución social debe sus-

tituir por la organización industrial de la sociedad bajo el control directo de los trabajadores. Podrían citarse multitud de afirmaciones similares.

Lo esencial es que estas ideas ya han sido puestas en práctica en acciones revolucionarias espontáneas en Alemania e Italia tras la Primera Guerra Mundial o en España en 1936 (y no sólo en las zonas rurales, también en la Barcelona industrial). Podría decirse que la forma natural de socialismo revolucionario en una sociedad industrial es alguna clase de comunismo consejista. Confirma la intuición de que la democracia se encuentra muy limitada cuando el sistema industrial está controlado por una élite autocrática, ya sea de propietarios, administradores y tecnócratas, ya sea por un partido «de vanguardia» o por una burocracia estatal. En tales condiciones de dominio autoritario serán irrealizables los ideales libertarios clásicos que desarrollaron por extenso Marx, Bakunin y todos los verdaderos revolucionarios; el hombre no será libre de desarrollar su potencial plenamente y el obrero seguirá siendo «un hombre fragmentario», degradado, mera herramienta de un proceso productivo dirigido desde arriba.

La expresión «acción revolucionaria espontánea» puede inducir a error. Los anarcosindicalistas, cuando menos, se tomaron muy en serio la observación de Bakunin acerca de las organizaciones obreras, que en el periodo previo a la revolución deben crear «no sólo las ideas, sino también la realidad del

porvenir». Los logros de la revolución popular española, en particular, se edificaron sobre el trabajo paciente de muchos años de organización y educación, sobre una larga tradición de compromiso y militancia. Las resoluciones del Congreso de Madrid, en junio de 1931, y del Congreso de Zaragoza, en mayo de 1936, prefiguraban en más de un sentido los actos de la revolución, al igual que otras ideas un poco distintas esbozadas por Abad de Santillán (véase la nota 4) en su puntual descripción de la organización socioeconómica que habría de instituir la revolución: «La Revolución Española estaba relativamente madura, tanto en las mentes de los pensadores libertarios como en la conciencia popular». Tras el golpe de Franco, cuando la agitación de principios de 1936 dio pie a la revolución social, el país disponía de organizaciones obreras con la estructura, la experiencia y los conocimientos necesarios para emprender la reconstrucción social. En su introducción a la antología de textos sobre la colectivización en España, el anarquista Augustin Souchy escribe:

Durante muchos años, los anarquistas y sindicalistas españoles convirtieron la transformación social en su prioridad. En sus asambleas sindicales y en sus periódicos, folletos y libros se discutía continua y sistemáticamente el problema de la revolución social.²⁶

Ésta es la labor que se esconde tras los logros espontáneos y la obra constructiva de la Revolución Española.

Las ideas del socialismo libertario, en el sentido descrito, han permanecido soterradas en las sociedades industriales de los últimos cincuenta años. Las dos ideologías dominantes han sido el socialismo estatal y el capitalismo estatal (este último, en Estados Unidos, cada vez más militarizado por razones obvias).²⁷ Pero de un tiempo a esta parte se ha reavivado el interés por las ideas anarquistas. Las tesis de Anton Pannekoek que he citado proceden de un panfleto reciente de un grupo radical obrero francés (Informations Correspondance Ouvrière). Las palabras de William Paul sobre el socialismo revolucionario se citan en un artículo de Walter Kendall presentado en el Congreso Nacional de Control Obrero de Sheffield en marzo de 1969. En los últimos años, el movimiento de control obrero se ha convertido en una fuerza política pujante en Inglaterra, organizando numerosos congresos, editando gran cantidad de panfletos y captando el apoyo de los principales sindicatos del país. El Sindicato Unido de Obras de Ingeniería y Fundición, por ejemplo, ha adoptado como política oficial el programa de nacionalización de industrias básicas bajo «el control de los trabajadores a todos los niveles».²⁸ En la Europa continental los progresos son equiparables. Por supuesto, los sucesos de mayo del 68 avivaron el

interés por el comunismo consejista y otras ideas afines en Francia y Alemania, al igual que en Inglaterra.

Dado el conservadurismo general de una sociedad tan ideologizada como la nuestra, a nadie sorprende que en Estados Unidos estas iniciativas brillen por su ausencia. Pero también eso puede cambiar. La erosión de la mitología de la Guerra Fría permite al menos plantear estas cuestiones en círculos bastante amplios. Si logramos contener la actual ola de represión y la izquierda consigue superar sus impulsos suicidas para construir sobre los cimientos que se han puesto durante el último decenio, la organización de una sociedad industrial conforme a principios verdaderamente democráticos, que someta el trabajo y la comunidad a un control también democrático, pasará a ser el principal tema de reflexión para todo aquel que sea sensible a los problemas de la sociedad contemporánea. Y a medida que se genere un movimiento de masas favorable al socialismo libertario, la reflexión dará paso a la acción.

En su manifiesto de 1865, Bakunin predijo que un elemento importante de la revolución social sería «esa fracción inteligente y verdaderamente noble de la juventud que, pese a pertenecer por nacimiento a las clases privilegiadas, hará suya la causa del pueblo gracias a sus generosas convicciones y ardorosas aspiraciones». Acaso pueda considerarse el movimiento estudiantil de los años sesen-

ta un primer paso hacia el cumplimiento de su profecía.

Daniel Guérin ha emprendido lo que él describe como un «proceso de rehabilitación del anarquismo». Sostiene —y, en mi opinión, de forma muy convincente— que «las fructíferas ideas del anarquismo han conservado su vitalidad y, una vez revisadas y cribadas, podrían ayudar al pensamiento socialista contemporáneo a tomar un nuevo rumbo [...] [y] contribuir a enriquecer el marxismo».²⁹ De esas «anchas y robustas espaldas» del anarquismo, ha escogido para examinar con detenimiento aquellas ideas y acciones que cabría adscribir al socialismo libertario. Es algo natural y oportuno. Dentro de este marco da cabida tanto a los grandes portavoces del anarquismo como a los movimientos populares inspirados por sentimientos e ideales anarquistas. Guérin no se ocupa únicamente del pensamiento anarquista, sino también de las acciones populares espontáneas que en el transcurso de la lucha revolucionaria son las que, en la práctica, crean las nuevas formas sociales. Se ocupa por igual de la creatividad social y de la intelectual. De los logros del pasado Guérin trata asimismo de extraer lecciones que puedan enriquecer la teoría de la liberación social. Para aquellos que además de entender el mundo aspiren a cambiarlo, no hay mejor modo de abordar el estudio de la historia del anarquismo.

En *L'anarchisme*, Guérin sostiene que el anar-

quismo del siglo XIX fue un movimiento sobre todo doctrinal, mientras que el siglo XX ha sido para los anarquistas un periodo de «práctica revolucionaria».³⁰ La suya es una interpretación del anarquismo que apunta de forma consciente hacia el futuro. Arthur Rosenberg señaló en cierta ocasión que las revoluciones populares se caracterizan por su aspiración a remplazar «un gobierno feudal o centralizado basado en la fuerza» por alguna suerte de sistema comunal que «conlleve la destrucción y disolución de la vieja forma de Estado». Este sistema será o bien socialista o bien «una forma extrema de democracia, [...] premisa del socialismo, pues éste sólo puede hacerse realidad en un mundo en que el individuo goce del mayor grado posible de libertad». Se trata, añade, de un ideal común a Marx y los anarquistas.³¹ Esta lucha natural por la liberación es contraria a la tendencia actual hacia la centralización de la vida económica y política.

Hace un siglo Marx escribió que la burguesía de París «comprendió que no había más alternativa que la Comuna o el Imperio, fuera cual fuera el nombre bajo el que éste resurgiese».

En el aspecto económico, el Imperio los había arruinado dilapidando la riqueza pública, dando pie a enormes estafas financieras, prestando apoyo a la concentración artificialmente acelerada del capital, que supuso la expropiación de muchos de sus miem-

bros. Los había suprimido políticamente y los había exasperado moralmente con sus orgías; había herido su volterianismo al confiar la educación de sus hijos a los *frères ignorantins** y había soliviantado su nacionalismo francés abocándolos a una guerra que sólo podía ofrecer una compensación para la ruina que había causado: la caída del Imperio.³²

El mísero Segundo Imperio «era la única forma de gobierno posible en una época en que la burguesía había perdido ya la facultad de gobernar la nación y la clase obrera aún no la había adquirido».

No sería muy difícil reformular la frase para amoldarla a los sistemas imperiales de 1970. «Liberar al hombre de la lacra de la explotación económica y la esclavitud política y social» sigue siendo la tarea fundamental de nuestro tiempo. Y mientras sea así, las doctrinas y prácticas revolucionarias del socialismo libertario podrán servirnos de inspiración y de guía.

* Sobrenombre con el que en Francia se conocía a los salesianos, en cuyas escuelas se impartía una enseñanza casi exclusivamente religiosa. (N. del T.)

Notas del capítulo

1. La cita es de Octave Mirbeau y aparece en James Joll, *The Anarchists*, Little, Brown & Co., Boston, 1964, pp. 145-146. [Edición en castellano: *Los anarquistas*, traducción de Rafael Andreu Aznar, Grijalbo, Barcelona, 1968. (Los textos entre corchetes de esta sección son notas del traductor.)]

2. Rudolf Rocker, *Anarchosyndicalism*, Secker & Warburg, Londres, 1938, p. 31. [Edición en castellano: *Anarcosindicalismo (teoría y práctica)*, traducción de Enrique Melich Gutiérrez, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, Madrid, 2009.]

3. *Ibíd.*, p. 77. Esta cita y la de la frase siguiente proceden de «El programa de la Alianza», de Mijaíl Bakunin, reproducido en *Bakunin on Anarchy*, edición y traducción de Sam Dolgoff, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1972. [Edición en castellano: *La anarquía según Bakunin*, traducción de Marcelo Covián Fasce, Tusquets Editores, Barcelona, 1984.]

4. Diego Abad de Santillán, *After the Revolution*, Greenberg, Nueva York, 1937, p. 86. [Traducción al inglés de *El organismo económico de la revolución*, publicado en 1936 y reeditado en Zero, Madrid, 1978.] En el último capítulo de

la obra, escrito varios meses después del comienzo de la revolución, el autor se muestra descontento con los progresos realizados hasta entonces. Un estudio más detallado de los logros de la revolución social en España puede encontrarse en el primer capítulo de mi libro *American Power and the New Mandarins* (Pantheon Books, Nueva York, 1969) y en las referencias que allí se citan [parte de este capítulo se corresponde con el capítulo 3 de la presente edición]; el gran estudio de Broué y Témime ya ha sido traducido al inglés [en castellano se publicó también hace tiempo: *La Revolución Española (1931-1939)*, traducción de Pilar Bouzas, Edicions 62, Barcelona, 1977]. Desde entonces se han publicado otros estudios bien documentados sobre el tema, entre los que destacan: Frank Mintz, *L'autogestion dans l'Espagne révolutionnaire*, Éditions Bélibaste, París, 1971 [edición en castellano: *Autogestión y anarcosindicalismo en la España revolucionaria: análisis y críticas, 1931-2005*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2006]; César M. Lorenzo, *Les anarchistes espagnols et la pouvoir, 1868-1969*, Éditions du Seuil, París, 1969 [edición en castellano: *Los anarquistas españoles y el poder (1868-1969)*, Ruedo Ibérico, París, 1973]; Gaston Leval, *Espagne libertaire, 1936-1939: L'œuvre constructive de la Révolution espagnole*, Éditions du Cercle, París, 1971. Véase también Vernon Richards, *Lessons of the Spanish Revolution, 1936-1939*, edición ampliada, Freedom Press, Londres, 1972 [edición en castellano: *Enseñanzas de la Revolución Española*, traducción de Laín Díez, Campo Abierto Ediciones, Madrid, 1977].

5. La cita aparece en Robert C. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea*, W. W. Norton & Co., Nueva York, 1969.
6. Mijaíl Bakunin, carta a Herzen y Ogareff, 1866. La

cita aparece en Daniel Guérin, *Jeunesse du socialisme libertaire*, Librairie Marcel Rivière, París, 1959. [Edición en castellano: *Marxismo y socialismo libertario*, traducción de Elbia Leite, Editorial Proyección, Buenos Aires, 1964.]

7. Cita de Fernand Pelloutier extraída de Joll, *The Anarchists*. La fuente del autor es el artículo «L'anarchisme et les syndicats ouvriers», *Les Temps Nouveaux*, 1895, reproducido en Daniel Guérin (ed.), *Ni Dieu, ni Maître*, La Cité Éditeur, Lausanne, s.f. [Edición en castellano: *Ni Dios ni Amo*, traducción de Carlos Díaz, Campo Abierto Ediciones, Madrid, 1977.]

8. Martin Buber, *Paths in Utopia*, Beacon Press, Boston, 1958. [Edición en castellano: *Caminos de utopía*, traducción de J. Rovira Armengol, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.]

9. «Ningún Estado, por democráticas que sean sus formas», escribe Bakunin, «ni siquiera la república más roja, podrá dar jamás al pueblo lo que realmente quiere, a saber, la libre organización y administración de sus propios intereses, sin ninguna injerencia o violencia ejercidas desde instancias superiores. Pues todo Estado, incluso el Estado pseudopopular concebido por el señor Marx, es en esencia una maquinaria para someter a la masa a una minoría privilegiada superior de intelectuales engreídos, que creen comprender los verdaderos intereses del pueblo mejor que el pueblo mismo [...]. Pero el pueblo no va a sentirse mejor sólo porque la vara con la que se le azote lleve la etiqueta de “vara del pueblo” (*Statism and Anarchy*, 1873, citado en Dolgoff, *Bakunin on Anarchy*, p. 338). Con la expresión «vara del pueblo» Bakunin alude a la República Democrática.

Marx discrepaba de este punto de vista, por supuesto.

Un análisis más detallado de la influencia de la Comuna de París en este debate puede encontrarse en *Ni Dieu, Ni Maître*, de Daniel Guérin, que aparece ampliado en su libro *Pour un marxisme libertaire*, Robert Laffont, París, 1969. [Edición en castellano: *Por un marxismo libertario*, traducción de Francisco Monge, Ediciones Júcar, Gijón, 1979.] Véase también la nota 24.

10. Acerca de la «desviación intelectual» de Lenin hacia la izquierda en 1917, véase Robert Vincent Daniels, «The State and Revolution: a Case Study in the Genesis and Transformation of Communist Ideology», *American Slavic and East European Review* 12, n.o 1, 1953.

11. Paul Mattick, *Marx and Keynes: The Limits of the Mixed Economy*, Porter Sargent, Boston, 1975, p. 295. [Edición en castellano: *Marx y Keynes: los límites de la economía mixta*, traducción de Ana María Palos, Ediciones Era, México, 1975.]

12. Mijaíl Bakunin, «La Commune de Paris et la notion de l'état», reeditado en Guérin, *Ni Dieu, ni Maître*. La observación final de Bakunin acerca de las leyes de la naturaleza humana como condición de la libertad es comparable a la noción del pensamiento creativo desarrollada por la escuela racionalista y romántica, que comento en el capítulo 9 de *For Reasons of State*, Pantheon Books, Nueva York, 1973. [Edición en castellano: *Por razones de Estado*, traducción de Joaquín Sempere Carreras, Editorial Ariel, Barcelona, 1975.] También he tratado este tema en *Cartesian Linguistics*, Harper & Row, Nueva York, 1966, y en *Language and Mind*, Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1968. [Ediciones respectivas en castellano: *Lingüís-*

tica cartesiana: un capítulo de la historia del pensamiento racionalista, traducción de Enrique Wulff Alonso, Gredos, Madrid, 1991; *El lenguaje y el entendimiento*, traducción de Juan Ferraté y Salvador Oliva, Seix Barral, Barcelona, 1986.]

13. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Londres, 1968, p. 142. [Edición en castellano: *El pensamiento social y político de Carlos Marx*, traducción de Esteban Pinilla de las Heras, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1983.] En su comentario a *La sagrada familia*, Avineri afirma que en el ámbito socialista los kibutz israelíes son los únicos que «se han percatado de que los modos y las formas de la actual organización social determinarán la estructura de la sociedad futura». Ésta era, sin embargo, una tesis característica del anarcosindicalismo, como hemos señalado anteriormente.

14. Rocker, *Anarchosyndicalism*, p. 28.

15. Véanse las obras de Guérin ya citadas.

16. Karl Marx, *Critique of the Gotha Programme*. [Edición en castellano: *Crítica al Programa de Gotha*, traducción de Gustavo Muñoz Veiga, Materiales, Barcelona, 1977.]

17. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. La cita procede de Mattick, *Marx and Keynes*, p. 306. Sobre el mismo tema, véase Mattick, «Workers' Control», Priscilla Long (ed.), *The New Left*, P. Sargent, Boston, 1969; y Avineri, *Social and Political Thought of Karl Marx*.

18. Karl Marx, *El capital*. La cita aparece en *The Marxian Revolutionary Idea*, de Robert Tucker, que subraya, y con razón, que Marx considera al revolucionario un «productor frustrado» más que un «consumidor insatisfe-

cho». Esta crítica radical de las relaciones de producción capitalistas es un rebrote del pensamiento libertario de la Ilustración.

19. Karl Marx, *El Capital*. La cita está tomada de Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, p. 233.

20. Pelloutier, «L'anarchisme et les syndicats ouvriers».

21. «Qu'est-ce que la propriété?» La frase «la propiedad es un robo» desagradaba a Marx, que la consideraba una aporía, puesto que el robo presupone la existencia legítima de la propiedad. Véase Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*.

22. Citado en Buber, *Paths in Utopia*, p. 19.

23. Citado en J. Hampden Jackson, *Marx, Proudhon and European Socialism*, Collier Books, Nueva York, 1962.

24. Karl Marx, *The Civil War in France*, International Publishers, Nueva York, 1941, p. 24. [Edición en castellano: *La Guerra Civil en Francia*, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, Madrid, 2003.] Avineri observa que este y otros comentarios de Marx acerca de la Comuna aludían de forma significativa a sus propios planes e intenciones. Como Marx dejó claro en otros escritos, su opinión ponderada era mucho más crítica que en este discurso.

25. Más información contextual en Walter Kendall, *The Revolutionary Movement in Britain, 1900-1921*, Weidenfeld & Nicholson, Londres, 1969.

26. Souchy, *Collectivisations: L'Œuvre constructive de la Révolution espagnole*, p. 8.

27. Un análisis más minucioso de este tema puede encontrarse en Mattick, *Marx and Keynes: The Limits of the Mixed Economy*, y Michael Kidron, *Western Capitalism Since the War*, Weidenfeld & Nicholson, Londres, 1968 [edición

en castellano: *El capitalismo occidental de la posguerra*, ediciones Guadarrama, Barcelona, 1971]. Véanse también mis comentarios y referencias en *At War with Asia*, Pantheon Books, Nueva York, 1970, cap. 1, pp. 23-26. [Edición en castellano: *La guerra de Asia*, Ariel, Barcelona, 1972.]

28. Véase Hugh Scanlon, *The Way Forward for Workers' Control*, Institute for Workers' Control Pamphlet Series n.º 1, Nottingham, 1968.

29. Guérin, *Ni Dieu, ni Maître*, introducción.

30. *Ibíd.*

31. Arthur Rosenberg, *A History of Bolshevism from Marx to the First Five Years' Plan*, Russell & Russell, Nueva York, 1965. [Edición en castellano: *Historia del bolchevismo*, traducción de José Aricó, Cuadernos de Pasado y Presente n.º 70 (México), 1981.]

32. Marx, *The Civil War in France*, pp. 62-63.